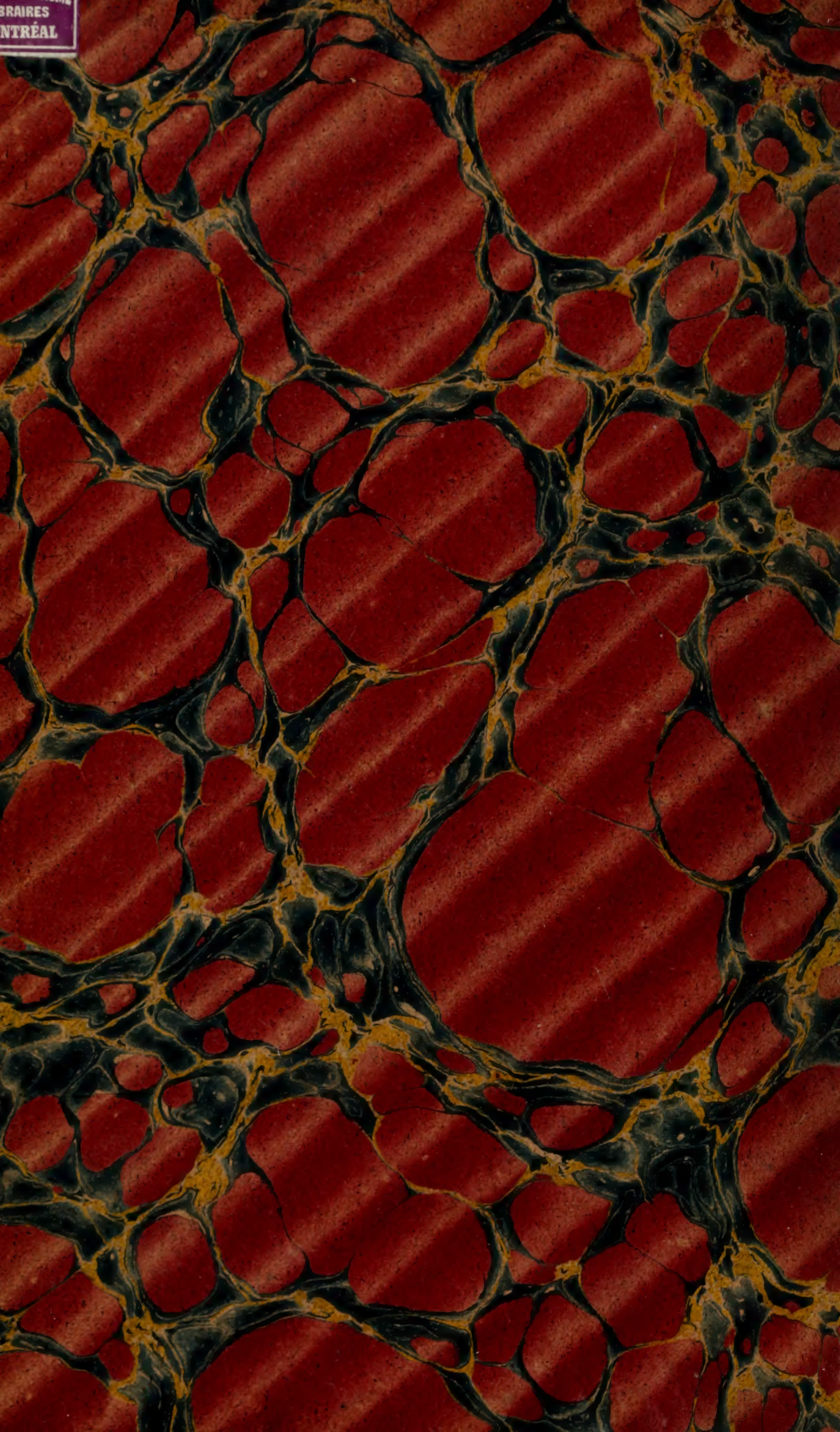
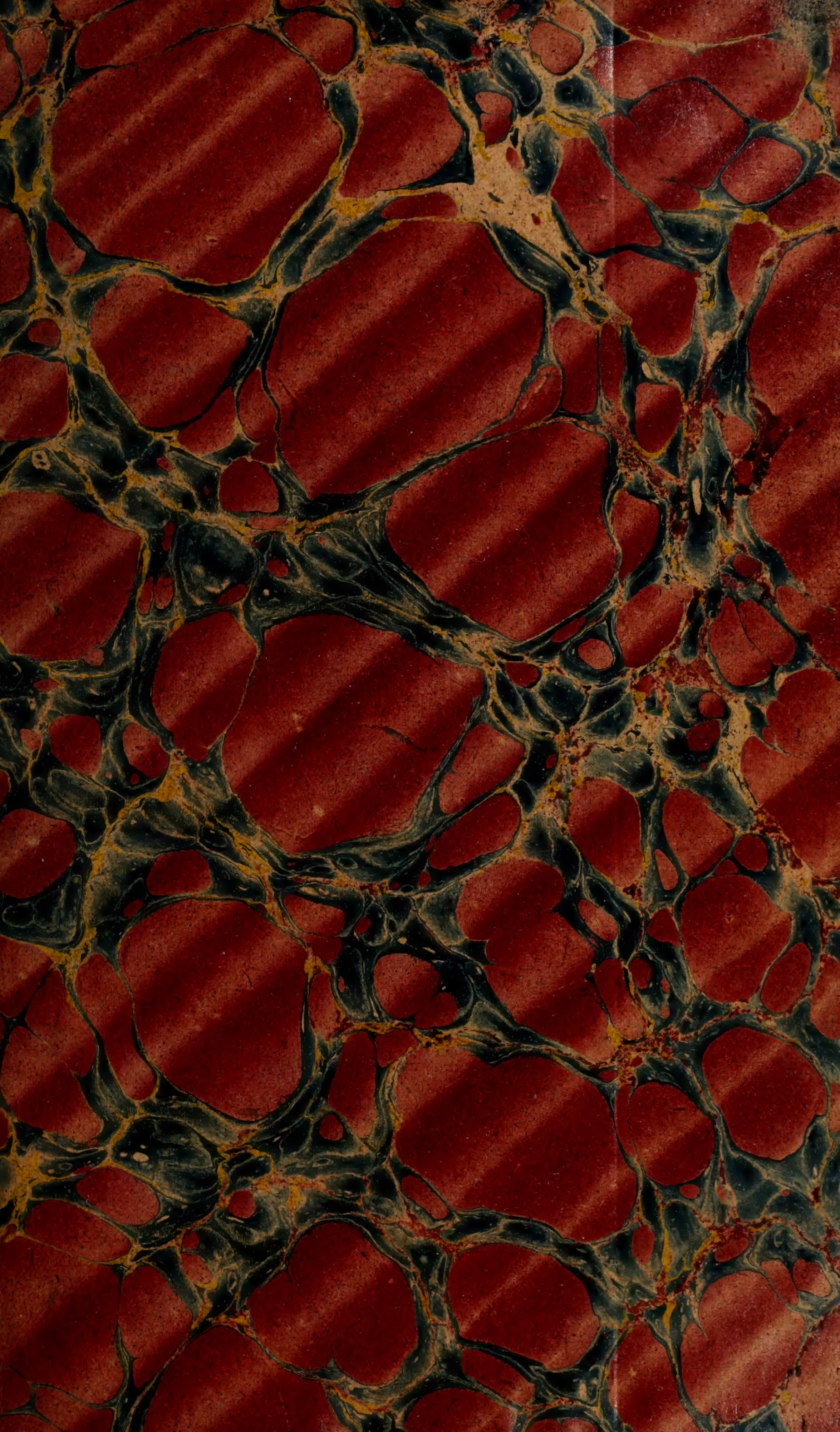



BRAIRES
NTRÉAL



SOMME
THÉOLOGIQUE
DE S. THOMAS D'AQUIN

PARIS. — IMPRIMERIE Vve P. LAROUSSE ET Cie
19, RUE MONTPARNASSE, 19

SOMME
THÉOLOGIQUE

DE S. THOMAS D'AQUIN

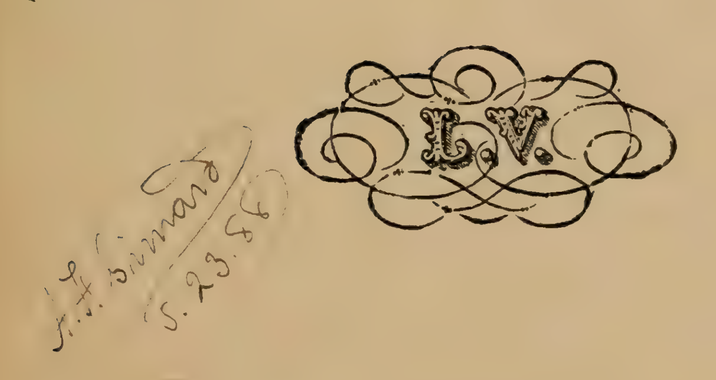
TRADUITE EN FRANÇAIS ET ANNOTÉE

Par F. LACHAT

RENFERMANT LE TEXTE LATIN AVEC LES MEILLEURS COMMENTAIRES

QUATRIÈME ÉDITION

TOME SEPTIÈME



PARIS
LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR
13, RUE DELAMBRE, 13

1880

SOMME
THÉOLOGIQUE
DE S. THOMAS D'AQUIN.

PREMIÈRE PARTIE DE LA SECONDE
(SUITE.)

TRAITE
DES PRINCIPES EXTÉRIEURS DES ACTES HUMAINS
(Suite).

QUESTION CIX.
Du second principe extérieur des actes humains, ou de la grace divine.

Le principe extérieur des actes humains, c'est-à-dire, Dieu lui-même, considéré comme auteur et source de la grâce, par laquelle nous sommes aidés dans nos bonnes actions, se présente actuellement à notre étude (1).

(1) Dieu agit sur la créature raisonnable de deux manières, intérieurement et extérieurement, en lui donnant sa grace, en lui intimant sa loi. Mais la grace et la loi sont considé-

PRIMA SECUNDÆ
(CONTINUATIO).

TRACTATUS
DE EXTERIORIBUS PRINCIPIIS ACTUUM HUMANORUM
(Continuatio).

QUÆSTIO CIX.
De exteriori principio humanorum actuum, scilicet de gratia Dei, in decem articulos divisa.

Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adjuvamur ad recte agendum. Et primò, considerandum est de gra

Et d'abord, nous aurons à traiter de la grace divine en elle-même; puis, de ses causes; et, enfin, de ses effets. La première considération se divise elle-même en trois parties : en premier lieu, nous traiterons de la nécessité de la grace; en second lieu, de l'essence de la grace; troisièmement, de la division de la grace.

Sur ce premier point, dix questions se présentent : 1° l'homme peut-il, sans la grace, connoître une vérité quelconque? 2° L'homme peut-il, sans la grace, faire ou vouloir un bien quelconque? 3° L'homme peut-il, sans la grace, aimer Dieu par-dessus toutes choses? 4° L'homme peut-il, sans la grace et par les seules forces de sa nature, observer les préceptes de la loi? 5° Peut-il, dans le même sens, mériter la vie éternelle? 6° L'homme peut-il, sans la grace, se disposer à la grace? 7° Peut-il sortir de l'état de péché, sans le secours de la grace? 8° Peut-il, sans le même secours, éviter le péché? 9° L'homme, ayant acquis la grace, peut-il, sans un autre secours divin, faire le bien et éviter le péché? 10° L'homme peut-il, de lui-même, persévérer dans le bien?

rées, par rapport à l'homme, comme des principes extérieurs de ses bonnes actions. En traitant ce sujet dans toute son étendue, saint Thomas a commencé par la partie la moins obscure et la plus obvie. Voilà pourquoi le traité des lois a précédé celui de la grace. C'est donc ce dernier traité qui commence à cette question.

On peut dire, sans exagération, que c'est ici comme le cœur et le foyer de la science théologique. Considéré en lui-même et dans ses relations avec l'ensemble de l'enseignement chrétien, le dogme de la grace nous apparoît comme l'un des plus importants et des plus élevés. Il tient, par un rapport immédiat et nécessaire, à la nature divine et à la nature humaine; disons mieux, la grace elle-même constitue le rapport de ces deux natures dans ce qu'il a de plus intime et de plus délicat. Ce dogme touche à l'économie tout entière de la religion; et, dans un sens bien vrai, l'on peut dire qu'il en concentre en lui toute la pensée et nous fait pénétrer, de la sorte, jusque dans le sanctuaire même de la vie divine. On ne connoît pas la religion, quand on ignore ce qu'elle nous enseigne de la grace : sans cette doctrine, la théologie seroit comme une lettre morte, un livre incompréhensible et scellé, un monument inachevé et ruineux, dont nul n'auroit su comprendre l'inspiration et le but.

Considéré dans ses rapports avec l'histoire de l'Eglise, le dogme de la grace présente également un degré d'importance et de grandeur qu'il est impossible de méconnoître. Une chose qui frappe au premier abord, c'est que les plus grands génies chrétiens en ont fait leur étude de prédilection. Parmi les écrivains inspirés, saint Paul peut être nommé le docteur de la grace. Dans la suite des siècles qui se sont écoulés depuis le commencement du christianisme, il suffit de nommer saint Augustin, saint Thomas d'Aquin et Bossuet. Les discussions sur la grace ont, à plusieurs reprises, profondément agité le monde religieux; et le contre-coup de ces agitations a plus d'une fois ébranlé la société tout entière. La grace de Jésus-Christ a eu deux sortes d'ennemis, ceux qui l'ont niée ou qui en ont amoindri la puissance, et ceux qui

---

tia Dei; secundò, de causis ejus; tertiò, de ejus effectibus. Prima autem consideratio erit tripartita : nam primò considerabitur de necessitate gratiæ; secundò, de ipsa gratia quantum ad ejus essentiam; tertiò, de ejus divisione.

Circa primum quæruntur decem : 1° Utrùm absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere. 2° Utrùm absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere vel velle. 3° Utrùm homo absque gratia possit Deum diligere super omnia. 4° Utrùm absque gratia possit per sua naturalia præcepta legis observare. 5° Utrùm absque gratia possit mereri vitam æternam. 6° Utrùm homo possit se ad gratiam præparare sine gratia. 7° Utrùm absque gratia possit resurgere à peccato. 8° Utrùm absque gratia possit homo vitare peccatum. 9° Utrùm homo gratiam consecutus possit absque alio divino auxilio bonum facere et vitare peccatum. 10° Utrùm possit perseverare in bono per seipsum.

ARTICLE I.

L'homme peut-il, sans la grace, connoître une vérité quelconque?

Il paroît que l'homme ne peut, sans la grace, connoître aucune vérité. 1° Sur ces paroles de l'Apôtre, I. *Cor.*, XII : « Nul ne peut dire : Seigneur Jésus, si ce n'est dans l'Esprit saint. » La Glose ambroisienne s'exprime ainsi : « Toute vérité, n'importe qui la prononce, vient de l'Esprit saint. » Or, l'Esprit saint habite en nous par la grace. Donc, nous ne pouvons pas connoître la vérité, sans la grace.

2° Saint Augustin dit, *Soliloq.*, I, 6 : « Ce qu'il y a de plus certain dans les sciences, est semblable à ce que le soleil illumine et rend parfaitement visible; Dieu lui-même est le soleil qui nous éclaire; la raison dont nos ames sont douées, c'est comme la puissance du regard dans nos yeux; et les sens sont en quelque sorte les yeux de l'ame. » Or, les sens

l'ont, au contraire, exagérée au point d'ébranler ou même de détruire entièrement la liberté humaine. Les premiers sont les pélagiens et les semi-pélagiens, hérétiques qui désolèrent l'Eglise durant la plus grande partie du cinquième siècle. En tête des seconds, figurent, d'un côté, Luther et Calvin, et, de l'autre, Baïus et Jansénius.

L'histoire de ces divers hérésiarques, de leurs témérités et de leurs subterfuges, doit être connue du lecteur, s'il veut comprendre toute l'utilité des diverses thèses abordées et développées dans le traité de la grace. Nous nous contenterons, pour ce qui nous concerne, de signaler quelquefois, dans les notes, leurs principales erreurs, en les opposant à la véritable expression de la doctrine catholique. Nous n'ignorons pas les attaques dont quelques-unes des théories de saint Thomas ont été l'objet; mais nous regardons comme bien difficile d'accorder à ces attaques une valeur réelle, quand on étudie sérieusement, et dans tout son ensemble, le traité de la grace de ce grand docteur. On y sent encore plus, si nous ne nous faisons illusion, la domination de la vérité que celle de son génie. Nulle part, du reste, il ne nous semble avoir montré plus de profondeur, de précision et de netteté.

Plusieurs reprochent à saint Thomas d'avoir appelé la grace un principe extérieur des actes humains, comme il le fait en tête même de cette première question. Ils ont regardé cette expression comme entachée de pélagianisme, puisque l'erreur de Pélage consistoit principalement à nier la grace intérieure. Mais un tel reproche tombe de lui-même devant l'ensemble du traité; il accuse de plus une profonde ignorance des principes établis par notre saint auteur dans la première partie de la *Somme*. En développant sa théorie générale de l'être, en traitant en particulier des rapports que les êtres ont entre eux, il avoit déjà montré dans quel sens Dieu lui-même peut être appelé le seul principe extérieur des actions volontaires, aussi bien que des actions naturelles. C'est à ces principes qu'il faut en revenir, si l'on veut bien comprendre ce que saint Thomas dit ici de l'action de Dieu sur le libre arbitre de l'homme. Jamais il ne fut plus nécessaire d'interpréter ce grand théologien par lui-même, et d'éclaircir les diverses parties de son enseignement les unes par les autres.

ARTICULUS I.

Utrùm homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd homo sine gratia nullum verum cognoscere possit. Quia super illud I. *Cor.*, XII : « Nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto, » dicit Glossa Ambrosii : « Omne verum à quocunque dicatur, à Spiritu sancto est. » Sed Spiritus sanctus habitat in nobis per gratiam. Ergo veritatem cognoscere non possumus sine gratia.

2. Præterea, Augustinus dicit in I. *Soliloq.* (cap. 6), quòd « disciplinarum certissima talia sunt, qualia illa quæ à sole illustrantur, ut videri possint; Deus autem ipse est qui illustrat. Ratio autem ita est in mentibus, ut in oculis est aspectus; mentis autem oculi sunt sensus animæ. » Sed sensus corporis, quantum-

corporels, quelque purs qu'ils puissent être, n'ont pas la propriété de voir un objet sans la lumière du soleil. Donc, également l'ame humaine, toute parfaite qu'elle soit, ne peut pas s'élever, par le raisonnement, à la connoissance de la vérité, sans la lumière divine; et cette lumière rentre dans le secours de la grace.

3° L'ame humaine ne peut connoître la vérité qu'au moyen de sa pensée, comme le dit clairement saint Augustin, *De Trin.*, XIV, 7. Or, l'Apôtre dit, II. *Cor.*, III, 5 : « Nous ne sommes pas capables de former nous-mêmes une bonne pensée, comme de nous-mêmes. » Donc l'homme ne peut, de lui-même et sans le secours de la grace, connoître aucune vérité.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *Retract.*, I, 4 : « Je n'approuve pas ce que j'ai dit dans cette prière (*Soliloq.*, I, 2) : O Dieu! qui ne permettez qu'à ceux qui ont le cœur pur de connoître la vérité; car on peut répondre à cela, que beaucoup d'hommes impurs connoissent un certain nombre de vérités. » Or, c'est par la grace que l'homme est purifié, conformément à cette parole du Psalmiste, *Psal.* L : « O Dieu! créez en moi un cœur pur, et renouvelez dans mon intérieur la rectitude de l'esprit. » Donc, sans la grace et par ses propres forces, l'homme peut connoître la vérité (1).

(Conclusion. — L'homme étant raisonnable par sa nature, et possédant un principe intellectuel, il est constant qu'il peut, de lui-même et sans le secours de la grace surnaturelle, connoître les vérités de l'ordre naturel.)

(1) D'après une certaine école de philosophie, qui n'a été, dans notre siècle, ni sans éclat ni sans influence, la raison humaine est incapable, par elle-même, de connoître et de démontrer une vérité quelconque, même de l'ordre naturel; toute vérité lui vient originairement par la révélation. Le but de cette philosophie étoit d'abattre l'orgueil de la raison, et de saper par la base les opinions d'une école tout autrement accréditée de nos jours, et qui n'aspire à rien moins qu'à élever le triomphe de la raison sur les ruines de toute croyance révélée. Mais le pire de tous les moyens pour combattre un excès, c'est de se jeter dans l'excès opposé. Anéantir les droits de la raison, n'est guère moins funeste que d'en proclamer la souveraineté. Si la raison ne peut rien, quel sera le sujet de la foi? On voit comment saint Thomas évite cet écueil, en posant même les fondements de l'ordre surnaturel; ce qui n'a pas empêché les traditionalistes exagérés de s'appuyer sur son témoignage.

---

cunque sit purus, non potest aliquod visibile videre sine solis illustratione. Ergo humana mens, quantumcunque sit perfecta, non potest ratiocinando veritatem cognoscere absque illustratione divina quæ ad auxilium gratiæ pertinet.

3. Præterea, humana mens non potest veritatem intelligere nisi cogitando, ut patet per Augustinum, XIV. *De Trin.* (cap. 7). Sed Apostolus dicit, II. *ad Cor.*, III : « Non sufficientes sumus aliquid cogitare à nobis, quasi ex nobis. » Ergo homo non potest cognoscere veritatem per seipsum sine auxilio gratiæ.

Sed contra est, quod Augustinus in I. *Retractation.* (cap. 4) : « Non approbo quod in oratione dixi; lib. I. *Soliloq.* (cap. 2) : Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti; responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera. » Sed per gratiam homo mundus efficitur, secundùm illud *Psalm.* L : « Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis. » Ergo sine gratia potest homo per seipsum veritatem cognoscere.

(Conclusio. — Cùm homo naturaliter sit rationalis et intellectualis naturæ, eum quoque naturales veritates, absque supernaturali dono gratiæ, cognoscere posse constat.)

Connoître la vérité, c'est faire usage de la lumière intellectuelle ou la mettre en exercice; car, comme le dit l'Apôtre, *Ephes.*, V, 13 : « Tout ce qui est manifesté est lumière. » Mais un usage quelconque emporte un certain mouvement; en prenant ce mot de mouvement dans son sens le plus large, et selon lequel on appelle mouvement l'acte de l'intelligence et celui de la volonté, comme on le voit dans le Philosophe, *De anima*, III, 28. Or, nous savons que pour produire le mouvement dans les choses corporelles, il faut non-seulement la forme elle-même, principe de tout mouvement et de toute action, mais encore l'impulsion donnée par le premier moteur; et le premier moteur, dans l'ordre des choses corporelles, c'est le corps céleste : aussi, quelque parfaite que fût la chaleur inhérente au feu, le feu ne pourroit nullement modifier les corps, s'il n'étoit mû par l'impulsion du corps céleste. Or, de même que tous les mouvements corporels sont ramenés à celui du corps céleste, comme au premier moteur de leur espèce; de même tous les mouvements, soit corporels, soit spirituels, doivent être ramenés à celui qui est simplement le premier moteur, c'est-à-dire à Dieu : aussi, quelque parfaite que soit une nature corporelle ou spirituelle, elle ne peut accomplir son acte, si elle n'est mûe par Dieu; et cette impulsion que Dieu lui donne est conforme à sa providence, et non à l'ordre nécessaire de la nature, comme l'impulsion donnée par le corps céleste. Ajoutons que Dieu n'est pas seulement, comme premier moteur, la source et la cause de tout mouvement, mais qu'il est encore le principe de toute perfection formelle, puisqu'il est l'acte premier. Il suit de là que l'action de l'intellect et d'un être créé quelconque dépend de Dieu sous un double rapport : d'abord, parce que tout être tient de Dieu la perfection ou la forme en vertu de laquelle il agit; puis, parce qu'il reçoit de Dieu le mouvement vers l'action (1). Or, une forme quelconque imprimée par

(1) L'auteur avoit déjà établi en principe, dans la première partie de la *Somme*, quest. 105 et 109, cette double action exercée par Dieu sur toutes ses créatures. Il n'est pas, du reste, une philo-

---

Respondeo dicendum, quòd cognoscere veritatem est usus quidam, vel actus intellectualis luminis; quia secundum Apostolum, *ad Ephes.*, V, « omne quod manifestatur lumen est. » Usus autem quilibet quemdam motum importat, largè accipiendò motum secundùm quòd *intelligere* et *velle* motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in III. *De anima* (text. 28). Videmus autem in corporalibus, quòd ad motum non solùm requiritur ipsa forma, quæ est principium motus vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus cœleste. Unde quantumcumque ignis habeat calorem perfectum, non alteraret nisi per motionem corporis cœlestis. Manifestum est autem, quòd sicut motus omnes corporales reducuntur in motum cœlestis corporis, sicut in primum movens corporale, ita omnes motus tam corporales quàm spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus : et ideo quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur à Deo; quæ quidem motio est secundùm suæ providentiæ rationem, non secundùm necessitatem naturæ, sicut motio corporis cœlestis. Non solùm autem à Deo est omnis motio, sicut à primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio, sicut à primo actu. Sic igitur actio intellectus et cujuscumque entis creati dependet à Deo, quantum ad duo : uno modo, in quantum ab ipso habet perfectionem sive

Dieu à ses créatures, n'a d'efficacité que par rapport à un acte déterminé, auquel elle s'applique d'une manière propre et exclusive; elle ne peut étendre son action au-delà qu'en vertu d'une forme surajoutée, comme l'eau ne peut communiquer la chaleur, à moins de l'avoir reçue elle-même du feu. L'intellect humain possède de la sorte une certaine forme, à savoir la lumière intellectuelle elle-même; et celle-là suffit pour lui faire connoître certaines choses intelligibles, les choses à la connoissance desquelles il peut s'élever au moyen des objets sensibles; mais les choses intelligibles placées à une plus grande hauteur, l'intellect humain ne peut pas les connoître, à moins d'être éclairé d'une lumière plus parfaite, la lumière de la foi ou celle de la prophétie : et c'est ce qui s'appelle lumière de grace, parce qu'elle est surajoutée à la nature. Il faut donc reconnoître que pour la connoissance d'une vérité quelconque, l'homme a besoin d'un secours divin, de ce secours par lequel Dieu pousse l'intellect à agir. Mais il faut dire aussi que l'homme n'a pas besoin, pour connoître des vérités d'un certain ordre, de cette illumination surajoutée à la lumière naturelle; cette illumination ne lui est nécessaire que dans les vérités qui dépassent les forces de sa nature. Parfois, cependant, Dieu éclaire d'une manière miraculeuse et par sa grace, touchant les choses qui peuvent être connues par la raison naturelle, tout comme il opère quelquefois, par un miracle, des effets qui peuvent être produits par la nature.

Je réponds aux arguments : 1° Toute vérité, n'importe qui la pro-

sophie digne de ce nom, qui n'admette une action de l'Etre éternel et nécessaire dans chaque action des êtres contingents. Nier une telle action, seroit porter atteinte à la notion même de la Divinité. Mais si Dieu agit dans toutes les volitions comme dans toutes les pensées de l'être raisonnable, sans que celui-ci perde rien de sa liberté, le mystère renfermé dans le dogme de la grace se rencontre également dans l'ordre de la nature. La question est toujours d'allier la toute-puissante volonté de Dieu avec le libre arbitre de l'homme. Ce n'est plus à la théologie seule, c'est encore à la philosophie de résoudre cette question, ou plutôt de se résigner à ce mystère.

---

formam per quam agit; alio modo, in quantum ab ipso movetur ad agendum. Unaquæque autem forma indita rebus creatis à Deo, habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundùm suam proprietatem; ultrà autem non potest nisi per aliquam formam superadditam, sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quædam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire; altiora verò intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiæ; quod dicitur *lumen gratiæ*, in quantum est naturæ superadditum. Sic igitur dicendum est, quòd ad cognitionem cujuscumque veri, homo indiget auxilio divino ut intellectus à Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus, nova illustratione superaddita naturali illustrationi; sed in quibusdam quæ excedunt naturalem cognitionem. Et tamen quandoque Deus miraculosè per suam gratiam aliquos instruit de his quæ per naturalem rationem cognosci possunt; sicut et quandoque miraculosè facit quædam quæ natura facere potest.

Ad primum ergo dicendum (1), quòd « omne verum à quocunque dicatur, est à Spiritu sancto, »

(1) Etsi prædicta Glossa parum urget, cùm Ambrosii non sit cujus nomine circumfertur, sed alterius commentatoris in epistolas Pauli.

nonce, provient de l'Esprit saint, sans doute, puisque c'est lui qui donne la lumière naturelle, et qui imprime le mouvement pour connoître et énoncer la vérité; mais il ne faudroit pas entendre par là que l'Esprit saint habite par sa grace et rend agréable à Dieu l'ame de celui qui exprime une vérité, ou bien qu'il lui accorde un don habituel s'ajoutant à la nature. Cela n'a lieu que lorsqu'il s'agit de connoître et d'énoncer certaines vérités, spécialement les vérités de la foi, dont l'Apôtre parle dans le texte cité.

2° Le soleil corporel illumine au dehors, mais le soleil intelligible, qui est Dieu, illumine au dedans : ainsi donc, la lumière naturelle inhérente à notre ame, est elle-même une sorte d'illumination divine qui nous fait connoître les vérités de l'ordre naturel; et pour la connoissance de ces vérités, il n'est pas besoin d'une autre illumination, cette autre illumination n'est nécessaire que pour connoître les vérités d'un ordre supérieur.

3° Nous avons, sans doute, besoin du secours de Dieu pour avoir une pensée quelconque, puisque c'est lui qui pousse notre intellect à agir; et la pensée n'est autre chose que l'exercice de l'intellect comme le dit saint Augustin, dans le passage cité plus haut.

ARTICLE II.

L'homme peut-il vouloir et faire le bien sans la grace?

Il paroît que l'homme peut vouloir et faire le bien, sans la grace. 1° Ce dont l'homme est le maître est évidemment en son pouvoir. Or l'homme est le maître de ses actes et surtout de ses volitions, comme nous l'avons

---

sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem; non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut largiente aliquod habituale donum naturæ superadditum. Sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis et loquendis, et maximè in illis quæ pertinent ad fidem, de quibus Apostolus loquebatur.

Ad secundum dicendum, quòd sol corporalis illustrat exterius; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius : unde ipsum lumen naturale animæ inditum est illustratio Dei qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quæ pertinent ad naturalem cognitionem; et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solùm ad illa quæ naturalem cognitionem excedunt (1).

Ad tertium dicendum, quòd semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcunique, in quantum ipsum movet intellectum ad agendum; actu enim intelligere aliquid, est cogitare, ut patet per Augustinum, XIV. *De Trin.* (ut suprà).

ARTICULUS II.

Utrùm homo possit velle et facere bonum absque gratia.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd homo possit velle et facere bonum absque gratia. Illud enim est in hominis potestate, cujus ipse est dominus. Sed homo est dominus suorum actuum, et maximè ejus quod est *velle*, ut suprà dictum est (qu. 1, art. 1 et 2). Ergo

(1) De quibus potissimùm loquitur ibi Augustinus, cùm inde fidem probat necessariam esse.

(2) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 28, qu. 1, art. 1; et dist. 39, in exposit. litteræ sive textûs; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 2, ad 1 et 3; et qu. 24, de verit., art. 1, ad 2, 6 et 9; et art. 14, per totum; et qu. 26, art. 6, ad 12; et *Quodlib.*, II, art. 7, tum in corp., tum ad 2; et *Quodlib.*, V, art. 2; et in I. *ad Cor.*, XII, lect., col. 2.

dit plus haut, quest. I, art. 1 et 2. Donc l'homme peut vouloir et faire le bien, par ses propres forces et sans le secours de la grace.

2° Tout être a plus d'action sur ce qui est en lui par nature, que sur ce qui est en lui contrairement à l'ordre de la nature. Or, le péché est une chose contraire à la nature, comme nous l'avons appris de saint Damascène, tandis que les œuvres de vertu sont conformes à la nature de l'homme, comme on l'a dit ailleurs, première partie, quest. LXXI, art. 3. L'homme pouvant donc pécher par lui-même, doit pouvoir, à plus forte raison, vouloir et faire le bien.

3° « Le vrai est le bien de l'intellect, » comme s'exprime le Philosophe, *Ethic.*, VI, 2. Or l'intellect peut, par lui-même, connoître le vrai, comme un être quelconque peut, par lui-même, accomplir les opérations conformes à sa nature. Donc l'homme peut, par lui-même, vouloir et faire le bien.

Mais le contraire résulte de ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, IX, 16 : « Cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu, qui fait miséricorde. » Et saint Augustin dit, *De corrept. et gratia*, XXII : « Sans la grace, les hommes ne font absolument aucun bien, ni par la pensée, ni par la volonté, ni par l'amour, ni par l'action (1). »

(Conclusion. — L'homme avoit besoin, même dans l'état d'innocence,

(1) Le bien dont il s'agit ici, est surtout le bien surnaturel, puisque l'auteur va dire lui-même, dans le corps de l'article, que l'homme peut accomplir certains biens naturels sans le secours de la grace. Et la grace dont parle saint Augustin, est également la grace surnaturelle, celle qui nous vient par Jésus-Christ. Le saint évêque d'Hippone veut réfuter, par là, l'erreur fondamentale de Pélage, qui n'admettoit d'autre grace que la grace naturelle, celle qui nous vient de Dieu créateur.

Voici comment s'en exprime ce Père de l'Eglise, dans sa lettre 105e : « Si l'on veut savoir ce que Pélage entend par cette grace qui nous est donnée sans aucun mérite antérieur, ses disciples nous disent que c'est la nature elle-même, la nature dans laquelle nous avons été créés; car, avant de posséder l'existence, il est évident que nous ne pouvions, en aucune façon, mériter cette existence elle-même. Que les chrétiens repoussent bien loin de leur pensée un si déplorable subterfuge. La grace dont parle l'Apôtre n'est nullement celle qui nous fait homme, mais bien celle qui nous fait justes et saints aux yeux de Dieu; c'est la grace de la rédemption, qui nous a été donnée par Jésus-Christ Notre-Seigneur, suivant l'expression même de saint Paul, *Rom.*, VII, 25. »

---

homo potest velle et facere bonum per seipsum absque auxilio gratiæ.

2. Præterea, unumquodque potest magis in id quod est sibi secundùm naturam, quàm in id quod est sibi præter naturam. Sed peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in II. lib. (cap. 30); opus autem virtutis est homini secundùm naturam, ut suprà dictum est (qu. 71, art. 3). Cùm igitur homo per seipsum possit peccare, videtur quòd multò magis per seipsum possit bonum velle et facere.

3. Præterea, « bonum intellectus est verum, » ut Philosophus dicit in VI. *Ethic.* (cap. 2). Sed intellectus potest cognoscere verum per seipsum, sicut et quælibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere. Ergo multò magis homo potest per seipsum facere et velle bonum.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Rom.*, IX : « Non est volentis (scilicet *velle*), neque currentis (scilicet *currere*), sed miserentis Dei. » Et Augustinus dicit in libro *De correptione et gratia* (cap. 22), quòd « sine gratia nullum prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo faciunt homines bonum. »

(Conclusio. — Indiguit homo in statu naturæ integræ gratuito quodam auxilio, ut bonum

d'un secours de la grace, afin de vouloir et d'accomplir, non le bien naturel, mais le bien surnaturel; dans l'état de la nature déchue, quoique l'homme eût pu vouloir et accomplir un certain bien particulier, la grace divine lui fut toutefois nécessaire, soit pour la guérison de sa nature, soit pour qu'il pût vouloir et accomplir un bien méritoire.)

La nature humaine peut être considérée dans deux états différents : dans l'état d'innocence, d'abord, telle qu'elle fut dans notre premier père avant le péché; puis, dans cet état de corruption où l'a fait tomber le péché de nos premiers parents. Or, dans l'un et l'autre état, la nature humaine a besoin d'un secours divin pour faire et vouloir un bien quelconque, dans ce sens qu'elle a besoin d'un premier moteur, comme nous venons de le dire à l'article précédent. Mais dans l'état d'innocence, l'homme pouvoit, avec ses forces naturelles, quant au fond même de sa puissance d'action, vouloir et opérer un bien proportionné à sa nature, tel que le bien de la vertu acquise, mais non un bien supérieur à cette même nature, tel que le bien de la vertu infuse. Dans l'état de la nature corrompue, l'homme est en défaut par rapport même au bien qu'il pourroit accomplir selon sa nature, de telle sorte qu'il est impuissant à opérer ce bien avec ses seules forces naturelles. Toutefois, comme la nature humaine n'a pas été totalement corrompue par le péché, au point que l'homme fût privé de tout bien naturel, il peut encore, dans cet état de dégradation, opérer certains biens particuliers avec les seules forces de sa nature (1), bâtir des maisons, par exemple, planter des vignes, et autres opérations du même genre; mais il ne peut pas accomplir tout le bien conforme à sa nature, de telle sorte qu'il ne défaille en aucun point. Il est semblable à un homme malade qui peut bien, de lui-même, avoir quelques mouvements, mais qui ne peut pas se mouvoir pleinement

(1) Luther dit, et Jansénius après Luther, que l'homme, dans l'état de déchéance, ne peut de lui-même faire que des péchés : doctrine dégradante et désespérante. Saint Thomas avoit dit seulement que l'homme, dans cet état, ne pouvoit pas faire tout le bien conforme à sa nature.

---

non naturale, sed supernaturale vellet et operaretur; at in statu naturæ lapsæ, quamquam particulare aliquod bonum velle et operari posset, necessaria tamen ei divina gratia fuit, ut ejus natura sanaretur, et bonum meritorium operaretur et vellet.)

Respondeo dicendum, quòd natura hominis potest dupliciter considerari : uno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, secundùm quòd est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundùm autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente, ut dictum est (art. 1). Sed in statu naturæ integræ, quantum ad sufficientiam operativæ virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suæ naturæ proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitæ, non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusæ; sed in statu naturæ corruptæ, etiam deficit homo ab hoc quod secundùm suam naturam potest, ut non possit totum hujusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturæ privetur, potest quidem etiam in statu naturæ corruptæ, per virtutem suæ naturæ, aliquod bonum particulare agere (sicut ædificare domos, plantare vineas, et alia hujusmodi); non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quòd in nullo deficiat. Sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere, non tamen perfecté potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur

comme il le feroit dans l'état de santé, et qui a besoin d'être ramené à cet état par le secours de la médecine. Ainsi donc l'homme, dans l'état d'innocence, n'avoit besoin d'un secours gratuit ajouté à sa puissance naturelle, que pour un seul objet, à savoir pour vouloir et opérer le bien surnaturel. Mais dans l'état de la nature corrompue, il en a besoin dans un double but, pour être guéri d'abord, et pour opérer ensuite le bien de l'ordre surnaturel, c'est-à-dire le bien méritoire. De plus, dans l'un et l'autre état, l'homme a toujours besoin du secours divin, en tant que le mouvement vers toute action bonne vient de Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° Si l'homme est maître de ses actes, et par conséquent, de vouloir ou de ne pas vouloir, c'est à cause du jugement libre de sa raison, laquelle peut incliner vers une chose ou vers une autre; mais s'il est libre de délibérer ou de ne pas délibérer, il faut encore que cela ait lieu en vertu d'une délibération préalable; et comme on ne peut pas de la sorte aller jusqu'à l'infini, il faut qu'en définitive on en vienne à dire que le libre-arbitre de l'homme est mû par un principe extérieur, placé au-dessus de l'ame humaine, c'est-à-dire par Dieu. C'est ce que le Philosophe prouve lui-même, *Moral. Endem.*, VII, 14. Il suit de là que l'homme, même sain, n'est pas tellement maître de ses actes, qu'il n'ait besoin d'être mû par Dieu; à plus forte raison donc le libre arbitre de l'homme blessé par le péché et détourné du bien par la corruption de sa nature, est-il dans cette nécessité.

2° Pécher n'est autre chose que faire défaut à un bien qui nous convient selon notre nature. Or, toute chose créée tenant son être d'un principe supérieur, et n'étant rien par elle-même, a besoin, par cette raison, d'être conservée par un autre dans le bien conforme à sa nature; mais, d'elle-même, elle peut faire défaut à ce bien, tout comme elle pourroit, par elle-même, tomber dans le non-être, si Dieu ne la conservoit dans l'être.

---

auxilio medicinæ. Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturæ indiget homo, in statu naturæ integræ, quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale. Sed in statu naturæ corruptæ, quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulteriùs ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulteriùs autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad benè agendum.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo est dominus suorum actuum, et volendi et non volendi, propter deliberationem rationis, quæ potest flecti ad unam partem vel ad aliam; sed quòd deliberet vel non deliberet, si hujus etiam sit dominus, oportet quòd hoc sit per deliberationem præcedentem; et cùm hoc non procedat in infinitum, oportet quòd finaliter deveniatur ad hoc quòd liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet à Deo, ut etiam Philosophus probat in cap. *De bona fortuna.* Unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus, quin indigeat moveri à Deo, et multò magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur à bono per corruptionem naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd peccare nihil aliud est quàm deficere à bono, quod convenit alicui secundùm suam naturam. Unaquæque autem res creata, sicut *esse* non habet, nisi ab alio, et in se considerata nihil est, ita indiget conservari in bono suæ naturæ convenienti ab alio; potest enim per seipsam deficere à bono, sicut et per seipsam potest deficere in *non esse*, nisi divinitus conservaretur.

3° L'homme ne peut pas même connoître le vrai, sans un secours divin, ainsi que nous l'avons dit dans le précédent article; et le péché a plus profondément blessé la nature humaine dans l'appétit du bien, que dans la connoissance du vrai.

ARTICLE III.

L'homme peut-il aimer Dieu par-dessus toutes choses, sans la grace et avec les seules forces de la nature?

Il paroît que l'homme ne peut pas, sans la grace et avec les seules forces de la nature, aimer Dieu par-dessus toutes choses. 1° Aimer Dieu par-dessus toutes choses, c'est l'acte propre et principal de la charité. Or l'homme ne peut pas avoir, par lui-même, la charité; car « la charité a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit saint, qui nous a été donné, » comme s'exprime l'Apôtre, *Rom.*, V, 5. Donc l'homme ne peut pas, avec les seules forces de sa nature, aimer Dieu par-dessus toutes choses.

2° Aucune nature ne peut étendre son action au-dessus d'elle-même. Or, aimer une chose plus que soi, c'est porter son action au-dessus de soi-même. Donc, aucune nature ne peut aimer Dieu plus que soi-même, sans le secours de la grace.

3° Dieu étant le souverain bien mérite un amour suprême, c'est-à-dire un amour supérieur à tous les autres. Mais pour rendre à Dieu cet amour suprême que nous lui devons, l'homme ne peut se passer de la grace, car autrement la grace seroit inutile.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Le premier homme fut d'abord établi dans les seules conditions de la nature, suivant l'opinion de quelques docteurs; il est évident, toutefois, que, même dans cet état, il eut un certain amour de Dieu. Or cet amour que l'homme avoit pour Dieu,

---

Ad tertium dicendum, quòd etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut suprà dictum est (art. 1); et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quàm quantum ad cognitionem veri.

ARTICULUS III.

Utrùm homo possit diligere Deum super omnia, ex solis naturalibus, sine gratia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. Diligere enim Deum super omnia, est proprius et principalis charitatis actus. Sed charitatem homo non potest habere per seipsum, quia « charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, » ut dicitur *Rom.*, V. Ergo homo ex solis naturalibus non potest Deum diligere super omnia.

2. Præterea, nulla natura potest supra seipsam. Sed diligere aliquid plus quàm se, est tendere in aliquid supra seipsum. Ergo nulla natura potest Deum diligere supra seipsam sine auxilio gratiæ.

3. Præterea, Deo, cùm sit summum bonum, debetur summus amor, qui est ut super omnia diligatur. Sed ad summum amorem Deo impen-

(1) De his etiam I. part., qu. 60, art. 5; et II, *Sent.*, dist. 3, qu. 4, art. unico; et III, *Sent.*, dist. 29, qu. 1, art. 3; et qu. 2, de verit., art. 2, ad 16; et qu. 4, art. 1, ad 6; et *Quodlib.*, I, art. 8.

n'étoit ni égal, ni inférieur à celui qu'il avoit pour lui-même, puisqu'il auroit par là-même péché : d'où il suit que l'homme aimoit Dieu plus que lui-même. Donc l'homme peut, avec les seules forces de la nature, aimer Dieu plus que soi-même et pardessus toutes choses (1).

(Conclusion. — L'homme, dans l'état d'innocence, n'avoit pas besoin d'un secours spécial de la grace divine, surajouté à ses forces naturelles, afin de pouvoir naturellement aimer Dieu par-dessus toutes choses, quoiqu'il eût toujours besoin, pour cela, de l'impulsion divine; mais dans l'état de la nature déchue, il a besoin, en outre, d'une grace qui guérisse intérieurement sa nature.)

Nous avons déjà vu dans la première partie, et longtemps après avoir examiné les diverses opinions touchant l'amour naturel des anges, que l'homme, dans l'état d'innocence (2) pouvoit, par les seules forces de la nature, opérer le bien conforme à cette même nature, et qu'il n'avoit besoin, pour cela, d'aucun don gratuit surajouté, bien qu'il eût toujours besoin de l'impulsion divine. Or, aimer Dieu par-dessus toutes choses, est conforme à la nature de l'homme, conforme même à toute créature,

(1) Il faut distinguer deux sortes d'amour de Dieu, l'amour naturel et l'amour surnaturel : le premier consiste à aimer Dieu comme auteur des biens de la nature, et en vertu des lumières de notre raison ; le second consiste à aimer Dieu comme auteur de la grace et de la gloire, tel que la foi nous le représente. L'un sera l'amour de Platon, si l'on veut, et l'autre, l'amour de saint Paul. Or, la nature humaine peut-elle aimer Dieu par dessus toutes choses de ce premier genre d'amour? Oui, répond saint Thomas, mais en déterminant le sens dans lequel il faut entendre cette réponse. Non, répondent Luther, Baïus et Jansénius ; non-seulement, ajoutent-ils, un tel amour ne peut pas atteindre à ce degré, mais il est encore impur et illégitime. Par de tels contrastes, il est aisé de voir quels sont ceux de ces docteurs qui ont le mieux compris la dignité de l'être humain.

(2) Saint Thomas considère ici l'état de l'homme avant la chute, en faisant abstraction de l'état surnaturel auquel il fut élevé dès le premier instant de sa création, ou même dans lequel il fut créé, suivant l'opinion du plus grand nombre des théologiens. Mais il ne faudroit pas, même dans cette dernière opinion, confondre l'état de nature, ou l'être naturel de l'homme, avec son état ou son être surnaturel. Celui-ci l'élève à un degré de gloire et de félicité que sa nature ne pouvoit nullement atteindre. C'est la grace sanctifiante qui constitue cet état, dans le cours de la vie présente; c'est la vision et la possession de Dieu qui le constitueront dans l'éternité, comme il a été dit, au commencement de la seconde partie de la *Somme*, quest. 3, art. 8.

---

dendum, qui ei à nobis debetur, homo non sufficit sine gratia, alioquin frustra adderetur gratia. Ergo homo non potest sine gratia ex solis naturalibus diligere Deum super omnia.

Sed contra : primus homo in solis naturalibus constitutus fuit (ut à quibusdam ponitur), in quo statu manifestum est quòd aliqualiter Deum dilexit. Sed non dilexit Deum æqualiter sibi vel minùs se, quia secundùm hoc peccasset. Ergo dilexit Deum supra se; ergo homo ex solis naturalibus Deum potest diligere plus quàm se, et super omnia.

(Conclusio. — Homo in statu naturæ integræ non indiguit divinæ gratiæ gratuito auxilio viribus naturalibus superaddito ad Deum super omnia naturaliter diligendum, quamquam Dei ad hoc moventis auxilio ei opus esset; at in statu naturæ corruptæ indiget ad hoc gratia ipsam naturam interiùs sanante.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est in primo (in quo etiam circa naturalem dilectionem angelorum diversæ opiniones sunt positæ), homo in statu naturæ integræ poterat operari virtute suæ naturæ bonum, quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licèt non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia, est quiddam connaturale homini, et etiam cuilibet creaturæ

raisonnable ou non, animée ou inanimée, selon le mode d'amour qui convient à chacune d'elles. Et la raison en est qu'il est naturel à tout être de chercher et d'aimer une chose, selon les aptitudes qu'il tient de la nature; car, en toutes choses, l'action et l'être sont dans un rapport réciproque et nécessaire, d'après la pensée du Philosophe. Or, il est évident que le bien de chaque partie n'existe que par rapport au bien du tout. D'où il suit que, par son appétit ou son amour naturel, chaque être particulier aime son bien propre pour le bien commun et total, qui est Dieu (1). C'est ce qui fait dire à saint Denis, *De div. Nomin.*, IV : «Dieu ramène toutes choses à son amour. » Par conséquent, l'homme, dans l'état d'innocence, rapportoit l'amour qu'il avoit pour lui-même à l'amour qu'il avoit pour Dieu, comme à sa véritable fin; et cela s'applique à l'amour qu'il avoit pour toutes les créatures : ainsi donc, il aimoit Dieu plus que lui-même et par-dessus toutes choses. Mais, dans l'état de la nature déchue, un tel ordre n'existe plus dans l'homme; son appétit raisonnable, ou sa volonté, par suite de la corruption même de sa nature, s'attache au bien privé, à moins que la nature ne soit guérie par la grace de Dieu. Il faut donc conclure de tout cela que l'homme, dans l'état d'innocence, n'avoit pas besoin d'un don spécial surajouté à ses forces naturelles, afin d'aimer naturellement Dieu par-dessus toutes choses, bien qu'il eût besoin, pour cela, de l'impulsion divine; tandis que dans l'état de la nature corrompue, l'homme a besoin que la grace divine guérisse le mal de cette nature.

Je réponds aux arguments : 1° La charité aime Dieu par-dessus toutes choses, d'une manière bien plus éminente que la nature; car la nature

(1) Cette pensée du profond métaphysicien peut être regardée comme la traduction philosophique du magnifique chant où le prophète royal invite toutes les créatures, intelligentes ou privées de raison, animées ou inanimées, à louer le Seigneur. Il est bon de rapprocher, parfois, les austères raisonnements de la science et les sublimes inspirations de la poésie. Pour être réellement belle, la poésie doit, avant tout, reposer sur la vérité; l'erreur et l'ignorance ne peuvent rendre qu'un son faux et discordant!

---

non solùm rationali, sed irrationali, et etiam inanimatæ, secundùm modum amoris qui unicuique creaturæ competere potest. Cujus ratio est, quia unicuique naturale est quòd appetat et amet aliquid, secundùm quòd aptum natum est esse; sic enim agitur unumquodque prout aptum natum est esse, ut dicitur in II. *Physic.* (text. 78). Manifestum est autem quòd bonum partis est propter bonum totius. Unde naturali appetitu vel amore, unaquæque res particularis amat bonum suum proprium, propter bonum commune totius universi, quod est Deus : unde et Dionysius dicit in lib. *De divin. Nomin.* (cap. 4), quòd « Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius. » Unde homo in statu naturæ integræ dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei, sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum : et ita Deum diligebat plus quàm seipsum, et super omnia. Sed in statu naturæ corruptæ, homo ab hoc deficit secundùm appetitum voluntatis rationalis, quæ propter corruptionem naturæ sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est, quòd homo in statu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ superadditæ naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licèt indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiæ, naturam sanantis.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas diligit Deum super omnia eminentiùs quàm na-

aime Dieu par-dessus toutes choses, en tant qu'il est le principe et la fin du bien naturel ; tandis que la charité l'aime comme l'objet de la béatitude : elle établit une sorte de société spirituelle entre l'homme et Dieu, et de plus elle ajoute à notre amour naturel une sorte d'élan et de bonheur, comme le fait toute habitude de vertu à l'égard d'un acte bon en lui-même, mais que l'homme n'accompliroit sans cela que par l'impulsion naturelle de sa raison.

2° Quand on dit que l'action d'aucune nature ne peut s'élever au-dessus de cette nature même, il ne faut pas entendre par là que la nature ne puisse en aucune façon se porter vers aucun objet placé au-dessus d'elle; car il est manifeste que notre intellect peut connoître par sa lumière naturelle des choses placées au-dessus de lui, comme on le voit par la connoissance naturelle que nous pouvons avoir de Dieu. Cela signifie seulement que la nature ne peut avoir une action qui dépasse la mesure de sa vertu. Mais telle n'est pas l'action qui consiste à aimer Dieu par-dessus toutes choses, puisque cela est naturel à toute créature, ainsi que nous venons de le dire.

3° Un amour est appelé souverain ou suprême, non-seulement à cause du degré, mais encore à raison du principe et du mode de cet amour : et voilà pourquoi le dernier degré de l'amour ainsi compris, c'est la charité que nous avons pour Dieu considéré comme source de notre béatitude.

---

tura; natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni; charitas autem secundùm quòd est objectum beatitudinis, et secundùm quòd homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo; addit etiam charitas super naturalem dilectionem Dei, promptitudinem quamdam et delectationem, sicut habitus quilibet virtutis addit supra actum bonum, qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur quòd « nulla natura potest supra seipsam, » non est intelligendum quòd non possit ferri in aliquod objectum quod est supra se; manifestum est enim quòd intellectus noster naturali cognitione (1) potest aliqua cognoscere quæ sunt supra seipsum, ut patet in naturali cognitione Dei. Sed illud intelligendum est, quòd natura non potest ferri in actum excedentem proportionem suæ virtutis. Talis autem actus non est diligere Deum super omnia; hoc enim est naturale cuilibet naturæ creatæ, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quòd amor dicitur summus non solùm quantum ad gradum dilectionis, sed etiam quantum ad rationem diligendi et dilectionis modum : et secundùm hoc summus gradus dilectionis est quo charitas diligit Deum ut beatificantem, sicut dictum est (art. 1).

(1) Ut significat Apostolus, cùm *ad Rom.*, I, vers. 19 ac deinceps : *Id quod est notum Dei* (sive cognoscibile de Deo), *manifestum in hominibus* etiam infidelibus esse dicit, quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt* (id est ex operibus ejus) *intellecta conspiciuntur, et sempiterna virtus ejus ac divinitas; ita ut sint inexcusabiles, quia cùm cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, etc.*

ARTICLE IV.

L'homme peut-il, sans la grace et par les seules forces de la nature, accomplir les préceptes de la loi ?

Il paroît que l'homme peut, sans la grace et par les seules forces de la nature, accomplir les préceptes de la loi. 1° L'Apôtre dit, *Rom.*, II, 14 : « Les nations qui n'ont pas la loi font naturellement ce que la loi ordonne. » Or, ce que l'homme fait naturellement, il le fait par lui-même et sans la grace. Donc l'homme peut sans la grace accomplir les préceptes de la loi.

2° Saint Jérôme, exposant la foi catholique, s'exprime ainsi : « Il faut dire anathème à ceux qui prétendent que Dieu commande à l'homme quelque chose d'impossible (1). » Or, ce que l'homme ne peut pas accomplir par lui-même, lui est réellement impossible. Donc l'homme peut par lui-même accomplir tous les préceptes de la loi.

3° Parmi tous les préceptes de la loi, le plus grand est celui-ci : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur; » et l'on voit cela clairement expliqué dans l'Evangile, *Matth.*, XXII. Or, l'homme peut accomplir ce précepte par les seules forces de la nature, puisqu'il peut ainsi, comme on vient de le dire, aimer Dieu par-dessus toutes choses. Donc l'homme peut par lui-même, et sans le secours de la grace, accomplir tous les préceptes de la loi.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De hæres.*, VIII : « Le propre de l'hérésie des Pélagiens consiste à croire que l'homme peut, sans le secours de la grace, accomplir tous les préceptes de la loi divine. »

(1) L'exposition de la doctrine catholique, où saint Thomas a puisé ce texte, n'est pas l'œuvre de saint Jérôme, comme on l'a cru pendant longtemps; elle est de Pélage. Ce fameux hérésiarque, voulant se couvrir du masque de l'orthodoxie, l'adressa au pape Innocent; mais

---

ARTICULUS IV.

Utrùm homo, sine gratia, per sua naturalia, legis præcepta implere possit.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd homo sine gratia per sua naturalia possit præcepta legis implere. Dicit enim Apostolus *ad Rom.*, II, quòd « gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt. » Sed illud quod naturaliter homo facit, per seipsum potest facere absque gratia. Ergo homo potest legis præcepta facere absque gratia.

2. Præterea, Hieronymus dicit in *Expositione catholicæ fidei*, « illos esse maledicendos, qui Deum præcepisse homini aliquid impossibile dicunt. » Sed impossibile est homini quod per seipsum implere non potest. Ergo homo potest implere omnia præcepta legis per seipsum.

3. Præterea, inter omnia præcepta legis maximum est illud : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, » ut patet *Matth.*, XXII. Sed hoc mandatum potest homo implere ex solis naturalibus, diligendo Deum super omnia, ut suprà dictum est. Ergo omnia mandata legis potest homo implere sine gratia.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De hæresibus* (cap. 8, seu *hæres.* 8), « hoc pertinere ad hæresim Pelagianorum, ut credant sine gratia hominem posse facere omnia divina mandata. »

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 28, qu. 1, art. 3; et dist. 41, in exposit. litteræ sive textûs, ad 5; et qu. 24, de verit., art. 24.

(CONCLUSION. — Dans l'état d'innocence, l'homme pouvoit accomplir tous les préceptes de la loi, quant à la substance même des œuvres; mais il ne le peut pas dans l'état de la nature corrompue : quant au mode d'action, c'est-à-dire pour accomplir ces œuvres avec la charité, l'homme, dans l'un et l'autre état, a toujours eu besoin de la grace divine.)

L'accomplissement des préceptes de la loi peut être entendu de deux manières : d'abord, quant à la substance même des œuvres, c'est-à-dire en tant que l'homme accomplit des choses justes, fortes, et en général un acte quelconque de vertu; de cette façon, l'homme pouvoit, dans l'état d'innocence, accomplir tous les préceptes de la loi, puisque autrement il n'auroit pas pu, dans cet état, ne pas pécher, le péché n'étant autre chose que la transgression d'un commandement divin; mais dans l'état de la nature déchue, l'homme ne peut pas accomplir la loi divine sans le secours d'une grace qui guérisse cette nature (1). En second lieu, l'accomplissement des préceptes de la loi peut être considéré, non-seulement quant à la substance des œuvres, mais encore quant au mode d'action, c'est-à-dire en tant que ces œuvres sont faites par charité; ainsi compris, les préceptes de la loi ne peuvent être accomplis par l'homme, sans le secours de la grace, ni avant, ni après le péché. Voilà pourquoi saint Augustin, *De corrept. et gratiâ*, II, après avoir dit que « sans la grace, les hommes ne font absolument aucun bien, » ajoute ceci : « Cette grace est nécessaire, non-seulement parce que sa lumière peut seule leur révéler ce qu'ils doivent faire, mais encore parce que son secours peut seul

elle ne fut reçue que par Zozime, son successeur. Les expressions ne sont pas entièrement les mêmes; la pensée, toutefois, est bien celle de l'auteur; et cette pensée, dans son sens direct et naturel, n'a rien que de parfaitement catholique.

(1) La pensée qui domine dans cet article, est à peu près, comme on le voit, celle que l'auteur a développée dans l'article précédent : il est un bien que l'homme peut faire avec les seules forces de sa nature; mais il en est un autre auquel il ne peut s'élever, et, dans son état de déchéance, il ne peut même, sans un secours divin, accomplir tout le bien que comportoit la nature humaine, selon le plan du Créateur. C'est à cause de ce mélange de pouvoir et d'impuissance, que la conclusion est affirmative dans un cas, et négative dans l'autre.

(CONCLUSIO. — Potuit homo in statu naturæ integræ omnia mandata legis servare quantum ad ipsam operum substantiam, non autem in statu naturæ corruptæ; sed quantum ad modum agendi, ut scilicet ea ex charitate operari posset, indiguit homo in utroque statu divina gratia.)

Respondeo dicendum, quòd implere mandata legis contingit dupliciter. Uno modo quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur justa et fortia, et alia virtutis opera : et hoc modo homo in statu naturæ integræ potuit omnia mandata legis implere; alioquin homo non potuisset in statu illo non peccare, cùm nihil aliud sit peccare quàm transgredi divina mandata. Sed in statu naturæ corruptæ non potest homo implere mandata divina sine gratia sanante. Alio modo possunt impleri mandata legis, non solùm quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex charitate fiant : et sic neque in statu naturæ integræ, neque in statu naturæ corruptæ potest homo implere absque gratia legis mandata. Unde Augustinus in lib. *De correptione et gratia* (cap. 2), cùm dixisset quòd « sine gratia nullum prorsus bonum homines faciunt, » subdit : « Non solùm ut monstrante ipsa quid faciendum sit, sciant, verùm etiam ut præstante

leur faire accomplir avec amour ce qu'ils ont appris d'elle (1). » Et de plus, les hommes ont besoin, dans l'un et l'autre état, du mouvement que Dieu leur imprime pour accomplir les préceptes, ainsi que nous l'avons déjà plusieurs fois expliqué.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin dit, *De spirit. et litt.*, I : « Ne soyons pas étonnés de ce qui nous est dit, que les infidèles accomplissent naturellement certains préceptes de la loi ; car cela même vient de la grace de l'Esprit saint, qui restaure de la sorte en nous cette image de Dieu primitivement imprimée à notre être (2). »

2° Ce que nous pouvons avec le secours divin ne doit pas être regardé comme absolument impossible pour nous, conformément à ce principe du Philosophe, *Ethic.*, III : « Ce que nous pouvons par les autres, nous le pouvons en quelque façon par nous-mêmes (3). » Et saint Jérôme lui-même dit, à la suite du texte qui nous est opposé : « Nous possédons assez le libre arbitre pour pouvoir dire que nous n'avons pas toujours besoin d'un secours spécial de Dieu. »

3° Le précepte de l'amour de Dieu ne sauroit être accompli par l'homme réduit aux seules forces de sa nature, si l'on entend l'accomplissement de ce précepte par la charité; c'est ce qui résulte clairement de ce que nous avons dit plus haut, art. 3.

(1) Conséquents en cela avec eux-mêmes, les pélagiens prétendoient que l'homme peut, sans le secours de la grace, accomplir tous les préceptes de la loi : c'est contre cette erreur que s'élève saint Augustin. Le concile de Milève, et le pape Célestin, dans son épître aux évêques de la Gaule, l'ont également condamnée.

(2) Saint Augustin entend les paroles de saint Paul des infidèles ou des gentils convertis à la foi. Mais Tertullien et plusieurs autres Pères les appliquent aux infidèles encore plongés dans les ténèbres de l'erreur. Ce qui confirme la pensée de saint Thomas, concernant la bonté de certaines œuvres naturelles.

(3) Ainsi se trouve repoussée l'impiété de ceux qui n'ont pas craint de dire que Dieu commande à l'homme des choses impossibles. « Ce qui est impossible à l'homme, n'est pas impossible à Dieu; » et Dieu, par sa grace, communique à l'homme sa propre puissance. Mais cela n'a pas empêché les hérétiques du seizième et du dix-septième siècle de renouveler formellement cette même impiété.

---

ipsa, faciant cum dilectione quod sciunt. » Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda, ut dictum est (art. 1, 2 et 3).

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De spiritu et littera* (cap. 1 ac deinceps), « non moveat quod naturaliter dixit eos quæ legis sunt, facere; hoc enim agit Spiritus gratia, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis. »

Ad secundum dicendum, quòd illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundùm illud Philosophi in III. *Ethic.* (cap. 5 vel 8) : « Quæ per aliquos possumus, aliqualiter nos possumus. » Unde Hieronymus ibidem confitetur, « sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dicamus non semper indigere Dei auxilio. »

Ad tertium dicendum, quòd præceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus, secundùm quod ex charitate impletur, ut ex suprà dictis patet (art. 3).

ARTICLE V.

L'homme peut-il mériter la vie éternelle sans la grace?

Il paroît que l'homme peut mériter la vie éternelle sans la grace. 1° Le Seigneur dit, *Matth.*, XIX, 17 : « Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements; » par où l'on voit que l'acquisition de la vie éternelle dépend de la volonté de l'homme. Or, nous pouvons sans doute par nous-mêmes ce qui dépend de notre volonté. L'homme peut donc par lui-même mériter la vie éternelle.

2° La vie éternelle est une récompense, un prix que Dieu décerne aux hommes, conformément à cette parole, *Matth.*, V, 12 : « Votre récompense est grande dans les cieux. » Mais un prix, une récompense, Dieu l'accorde aux hommes à cause de leurs œuvres, suivant cette autre parole, *Psal.* LXI, 12 : « Vous rendrez à chacun suivant ses œuvres. » Par conséquent, l'homme étant le maître de ses œuvres, il doit par là même dépendre de sa volonté de parvenir à la vie éternelle.

3° La vie éternelle est la fin dernière de la vie humaine. Mais tout être dans la nature peut atteindre sa fin par les forces de sa nature même. Donc, à plus forte raison, l'homme, dont la condition est plus élevée, pourra-t-il par ses seules forces naturelles, et sans le secours d'aucune grace, parvenir à la vie éternelle.

Mais le contraire est ainsi exprimé par l'Apôtre, *Rom.*, VI, 23 : « La grace de Dieu, c'est la vie éternelle; » ce qui nous est dit, selon la Glose, « pour que nous comprenions bien que Dieu nous conduit à la vie éternelle par sa miséricorde (1). »

(1) Cette Glose est de saint Augustin, *De grat. et lib. arbitr.*, IX. Il développe la même pensée, *Epist.* 105 : « Comme les mérites qui reçoivent pour récompense la vie éternelle ne

---

ARTICULUS V.

Utrùm homo possit mereri vitam æternam sine gratia.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd homo possit mereri vitam æternam sine gratia. Dicit enim Dominus, *Matth.*, XIX : « Si vis ad vitam ingredi, serva mandata; » ex quo videtur quòd ingredi in vitam æternam, sit constitutum in hominis voluntate. Sed id quod in nostra voluntate constitutum est, per nos ipsos possumus. Ergo videtur quòd homo per seipsum possit vitam æternam mereri.

2. Præterea, vita æterna est merces vel præmium, quæ hominibus redditur à Deo, secundùm illud *Matth.*, V : « Merces vestra multa est in cœlis. » Sed merces vel præmium redditur à Deo homini secundùm opera ejus, secundùm illud *Psalm.* LXI : « Tu reddes unicuique secundùm opera ejus. » Cùm igitur homo sit dominus suorum operum, videtur quòd in ejus potestate constitutum sit ad vitam æternam pervenire.

3. Præterea, vita æterna est ultimus finis vitæ humanæ. Sed quælibet res naturalis per sua naturalia potest consequi finem suum. Ergo multò magis homo, qui est altioris naturæ, per sua naturalia potest pervenire ad vitam æternam absque aliqua gratia.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Rom.*, VI : « Gratia Dei vita æterna; » quod ideo dicitur, sicut Glossa ibidem dicit, « ut intelligeremus Deum ad vitam æternam pro sua miseratione nos perducere. »

(1) De his etiam infrà, qu. 114, art. 2; et I. part., qu. 62, art. 4; ut et I, *Sent.*, dist. 14, qu. 2, art. 2, et qu. 3, art. unico; et II, *Sent.*, dist. 24, qu. 1, art. 4; et dist. 26, qu. 1,

(Conclusion. — Comme la vie éternelle est pour l'homme une fin dernière qui dépasse les forces de sa nature, il est évident que l'homme ne peut, sans le secours de la grace divine et par ses seules ressources naturelles, acquérir et mériter cette dernière fin.)

Les actes qui conduisent à une fin doivent nécessairement être proportionnés à cette fin. Or, aucun acte ne dépasse la mesure de son principe actif : ce qui fait que dans les choses naturelles nous ne voyons jamais rien qui produise un effet supérieur à sa puissance active ; nous voyons, au contraire, qu'en toute chose l'effet est proportionné à la puissance. Mais la vie éternelle est une fin supérieure à la nature humaine, comme nous l'avons demontré quest. V, art. 9. Voilà pourquoi l'homme, par ses seules forces naturelles, ne peut pas accomplir des œuvres méritoires qui soient en rapport avec la vie éternelle; il faut pour cela une vertu plus haute, c'est-à-dire la vertu de la grace. D'où il suit évidemment que l'homme, sans la grace, ne peut pas mériter la vie éternelle. Il peut néanmoins faire des œuvres qui produisent un certain bien conforme à sa nature; ainsi, labourer son champ, boire, manger, cultiver l'amitié, et autres choses du même genre, comme le dit saint Augustin dans sa troisième réponse contre les Pélagiens, *Hypognost.*, III, 4 (1).

sont pas acquis par les forces de notre nature, mais sont opérés en nous par la grace, c'est pour cela que l'Apôtre a cru pouvoir donner le nom de grace à cette même vie éternelle; car il est vrai que, dans un sens, elle nous est gratuitement donnée. Ce n'est pas à dire, pour cela, qu'elle ne soit pas la récompense des mérites; mais les mérites dont elle est la récompense, nous sont eux-mêmes donnés. » Le même Père dit encore, *De corrept. et gratia*, XIII : « Comme la vie éternelle elle-même, qui, toutefois, est le prix légitime des bonnes œuvres, est appelée, par le grand Apôtre, grace de Dieu, il ne faut pas hésiter à reconnoître que ce nom de grace convient à la vie éternelle, parce que celle-ci est la récompense des mérites que la grace opère dans l'homme. »

Ces expressions sont assurément bien fortes pour établir la nécessité et la puissance de la grace; mais on tomberoit dans une étrange erreur, si l'on y voyoit une atteinte portée à l'action et à la liberté de l'homme. Saint Augustin, en mille endroits de ses ouvrages, n'est ni moins énergique ni moins formel, quand il s'agit du libre arbitre, de ses droits et de sa responsabilité.

(1) L'ouvrage dont nous voyons ici le titre n'est pas de saint Augustin; mais les textes que

---

(Conclusio. — Cùm vita æterna sit finis ultimus hominis naturalem ejus virtutem excedens, non potest per sua naturalia ipsum sine divinæ gratiæ auxilio consequi vel mereri.)

Respondeo dicendum, quòd actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi. Et ideo videmus in rebus naturalibus, quòd nulla res potest perficere effectum per suam operationem, qui excedat virtutem activam, sed solùm potest producere per operationem suam effectum suæ virtuti proportionatum. Vita autem æterna est finis excedens proportionem naturæ humanæ, ut ex suprà dictis patet (qu. 5, art. 9). Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitæ æternæ; sed ad hoc exigitur altior virtus, quæ est virtus gratiæ. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam æternam; potest tamen facere opera perducentia ad bonum aliquod homini connaturale, sicut laborare in agro, bibere, manducare, et habere amicum, et alia hujusmodi, ut Augustinus dicit in III. *Respons. cont. Pelagianos* (*Hypognost.*, cap. 4).

art. 5; et dist. 29, qu. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 147 et 150; et *Quodlib.*, I, art. 7.

Je réponds aux arguments : 1° L'homme, par sa volonté, fait sans doute des œuvres méritoires de la vie éternelle; mais, comme le dit saint Augustin dans le même livre, il faut que la volonté de l'homme y soit disposée par la grace de Dieu.

2° Il est certain, comme le dit la Glose, sur cette parole de saint Paul : « La grace de Dieu, c'est la vie éternelle, » que cette vie éternelle est accordée comme récompense aux bonnes œuvres; mais ces bonnes œuvres elles-mêmes sont un fruit de cette grace, puisque, d'après ce que nous avons dit plus haut, pour accomplir les préceptes de la loi de la manière voulue, de manière à ce que cet accomplissement mérite une telle récompense, la grace nous est nécessaire.

3° Cette objection est puisée dans l'idée de la fin naturelle de l'homme; et la nature humaine, par cela qu'elle est plus noble que les autres, doit atteindre une fin plus élevée, du moins avec le secours de la grace, que celle à laquelle peuvent parvenir les natures inférieures : ainsi, par exemple, celui-là est dans de meilleures dispositions par rapport à la santé, dont la guérison peut s'obtenir par les secours de la médecine, que celui à qui de semblables secours sont inutiles; cet exemple nous est fourni par Aristote, *De cœlo*, II, 6.

saint Thomas un a cités expriment bien réellement la pensée de ce Père; et cette pensée nous est d'ailleurs assez connue par les passages aussi nombreux que formels de ses œuvres authentiques.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo sua voluntate facit opera meritoria vitæ æternæ; sed, sicut Augustinus in eodem libro dicit (cap. 5), ad hoc exigitur quòd voluntas hominis præparetur à Deo per gratiam.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Glossa dicit, *Rom.*, VI, super illud : « Gratia Dei, vita æterna, » certum est vitam æternam bonis operibus reddi; sed ipsa opera quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent (1); cùm etiam suprà dictum sit quòd ad implendum mandata legis secundùm debitum modum, per quem eorum impletio est meritoria, requiritur gratia.

Ad tertium dicendum, quòd objectio illa procedit de fine homini connaturali; natura autem humana, ex hoc ipso quòd nobilior est, potest ad altiorem finem perduci saltem auxilio gratiæ, ad quem inferiores naturæ nullo modo pertingere possunt : sicut homo est meliùs dispositus ad sanitatem, quia aliquibus auxiliis medicinæ potest sanitatem consequi, quàm ille qui nullo modo, ut Philosophus introducit in II. *De cœlo* (text. 6 ac deinceps).

(1) Sic porrò Augustinus ex quo sumpta est Glossa ipsa, prædicto libro *De gratia et libero arbitrio*, cap. 8 : *Quomodo gratia est vita æterna quæ sumitur ex operibus? Ista quæstio nullo modo mihi videtur posse dissolvi, nisi intelligamus et ipsa bona opera nostra quibus æterna redditur vita, ad Dei gratiam pertinere*

ARTICLE VI.

L'homme peut-il se disposer lui-même à la grace, par ses seules forces et sans le secours extrinsèque de cette même grace (1)?

Il paroît que l'homme peut se disposer lui-même à la grace par ses seules forces et sans le secours extrinsèque de cette même grace. 1° Rien d'impossible n'est commandé à l'homme, comme il vient d'être dit, art. 4. Or, voici ce qui est dit dans l'Ecriture, *Zach.*, I, 3 : « Convertissez-vous à moi, et je me convertirai à vous. » Mais se disposer à la grace n'est autre chose que se convertir à Dieu. Donc, l'homme peut se disposer lui-même à la grace, par ses seules forces et sans le secours extrinsèque de cette même grace.

2° L'homme se dispose à la grace en faisant ce qui est en son pouvoir, car, « si l'homme fait ce qui est en son pouvoir, Dieu ne lui refuse pas sa grace; » ce qui résulte de cette parole de l'Evangile, *Matth.*, VII, 13 : « Dieu donne le bon esprit à ceux qui le lui demandent. » Donc il est en notre pouvoir de nous disposer à la grace.

3° Si l'homme a besoin de la grace pour se disposer à la grace, il aura également besoin d'une autre grace pour se préparer à cette grace préalable; et l'on entre ainsi dans une série sans limites, ce qui répugne. Il faut donc s'arrêter à un terme, en disant que l'homme peut se disposer à la grace sans le secours de la grace.

4° Il est encore dit, *Prov.*, XVI, 1 : « C'est à l'homme à préparer son

(1) C'est l'erreur des semi-pélagiens qui se trouve spécialement réfutée dans cette thèse. Après les condamnations prononcées contre les pélagiens, ne pouvant plus soutenir que la justification étoit l'œuvre de la nature, ils se rejetèrent sur le commencement de la conversion, sur le premier mouvement du cœur vers Dieu. Voyons encore, sur ce point, quelle est la doctrine catholique.

ARTICULUS VI.

Utrùm homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ. Nihil enim imponitur homini quod sit ei impossibile, ut suprà dictum est (art. 4). Sed *Zachar.*, I, dicitur : « Convertimini ad me, et ego convertar ad vos; » nihil autem est aliud se ad gratiam præparare quàm ad Deum converti. Ergo videtur quòd homo per seipsum possit se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ.

2. Præterea, homo se ad gratiam præparat faciendo quod in se est; quia « si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam. » Dicitur enim *Matth.*, VII, quòd « Deus dat spiritum bonum petentibus se. » Sed illud *in nobis esse* dicitur, quod est in nostra potestate. Ergo videtur quòd in nostra potestate sit constitutum, ut nos ad gratiam præparemus.

3. Præterea, si homo indiget gratia ad hoc quòd præparet se ad gratiam, pari ratione indigebit gratia ad hoc quòd præparet se ad illam gratiam; et sic procedetur in infinitum, quod est inconveniens. Ergo videtur standum in primo, ut scilicet homo sine gratia possit se ad gratiam præparare.

4. Præterea, *Proverb.*, XVI, dicitur, quòd « hominis est præparare animum. » Sed illud

(1) De his etiam I. part., qu. 61, art. 2, ad 3; et II, *Sent.*, dist. 5, qu. 2, art. 1; ut et dist. 28, qu. 1, art 4; et qu. 24, de verit., art. 15; et *Quodlib.*, I, art. 7; et *ad Hebr.*, XII, lect. 3, col.

ame. » Mais l'homme ne peut avoir à faire que ce qui est en son pouvoir. Donc il semble que l'homme puisse par lui-même se préparer à la grâce.

Mais le contraire est ainsi exprimé par le Seigneur, *Joan.*, VI, 44 : « Nul ne peut venir à moi si le Père, qui m'a envoyé, ne l'attire (1). » Or, si l'homme pouvoit se préparer lui-même, il n'auroit pas besoin d'être attiré par Dieu. Donc l'homme ne peut pas se préparer à la grace sans le secours de la grace.

(Conclusion. — L'homme ne peut pas de lui-même se préparer à recevoir la lumière de la grace divine, c'est là un mouvement gratuit que Dieu lui communique intérieurement, et une bonne inspiration dont il a un besoin absolu ; pour agir ensuite d'une manière méritoire et pour arriver à la vraie jouissance de Dieu, il a également besoin de la grace habituelle, principe nécessaire d'une action aussi relevée.)

Il faut distinguer, dans la volonté humaine, deux sortes de préparation au bien : l'une, par laquelle l'homme est disposé aux bonnes œuvres et à la jouissance de Dieu, et une telle préparation de la volonté ne peut avoir lieu sans le don habituel de la grace, principe de toute œuvre méritoire, comme nous l'avons dit à l'article précédent ; l'autre est celle par laquelle la volonté humaine est disposée à recevoir le don de la grace habituelle, et pour que l'homme se dispose à recevoir un tel don, il n'est pas nécessaire de présupposer dans son âme un autre don du même

(1) Voici comment saint Augustin explique cette parole, *In Joan. Tract.*, XXVI : « C'est là un grand témoignage rendu à la grace. Nul ne vient s'il n'est attiré. Qu'est-ce à dire, mes frères? Est-ce qu'il est fait violence à notre volonté ? ou bien n'est-ce pas la volonté elle-même qui est excitée?... Non, ne croyez pas être attirés malgré vous. Le cœur est attiré même par l'amour, puisque le poète a bien pu dire : chacun est attiré par son plaisir. Ne craignez pas non plus que les hommes, si habiles d'ordinaire à peser les mots, et souvent si éloignés d'en pénétrer le sens, puissent, avec quelque apparence de raison, s'élever contre cette parole de l'Evangile, en disant : quand je cède à une attraction, comment puis-je obéir à ma volonté?... On montre quelques fruits à un enfant, et il est attiré ; et c'est le sentiment de l'amour qui l'attire vers son objet. Voyez comment le Père attire l'homme : il lui fait trouver le bonheur dans sa doctrine, et il ne lui fait pas subir une nécessité. » Le même Père dit ailleurs : « Ne murmurez pas, si l'un est attiré, tandis que l'autre ne l'est pas encore ; et si vous n'êtes pas vous-mêmes attirés, priez et pleurez pour obtenir de Dieu cette grace. »

---

dicitur esse hominis, quod per seipsum potest. Ergo videtur quòd homo per seipsum se possit ad gratiam præparare.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, VI : « Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. » Si autem homo seipsum præparare posset, non oporteret quòd ab alio traheretur. Ergo homo non potest se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ.

(Conclusio. — Non potest homo per seipsum præparari ad divinæ gratiæ lumen suscipiendum, sed gratuito Dei interius moventis, bonumque propositum inspirantis auxilio indiget; ad meritoriè verò operandum et dignè Deo fruendum, indiget habituali gratiæ ipsius dono, quod tanti operis principium sit.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est præparatio voluntatis humanæ ad bonum. Una quidem, qua præparatur ad benè operandum et ad Deo fruendum ; et talis præparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiæ dono, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est (art. 5). Alio modo potest intelligi præparatio voluntatis humanæ ad consequendum ipsum gratiæ habitualis donum ; ad hoc autem quòd præparet se homo ad susceptionem hujus doni, non oportet præsupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in in-

genre, puisqu'on iroit de la sorte à l'infini; il faut seulement présupposer en elle un secours gratuit de Dieu, qui la meut intérieurement et lui inspire une sainte résolution; car, nous avons besoin du secours divin sous ce double rapport, comme nous l'avons dit art. 2 et 3. Que nous ayons d'abord besoin du secours divin qui nous imprime le mouvement, cela est manifeste; car, tout agent ayant une fin dans son action, il faut nécessairement que toute cause dirige également ses effets vers sa fin; et comme l'ordre des fins correspond à l'ordre des agents ou des moteurs, il suit de là que l'homme doit être dirigé vers sa fin dernière par l'impulsion du premier moteur, tandis qu'il est mû vers une fin prochaine par l'impulsion d'un moteur secondaire : ainsi, par exemple, le soldat est poussé à la victoire par le mouvement qui part du chef de toute l'armée, tandis qu'il se range à la suite d'une enseigne particulière par l'impulsion d'un chef inférieur. Par conséquent, Dieu étant absolument le premier moteur, c'est par un mouvement reçu de lui que tous les êtres se dirigent vers lui-même en l'envisageant sous la notion générale du bien, et par le désir naturel à chaque être de s'assimiler à Dieu selon le mode qui convient à sa nature. Voilà pourquoi saint Denis dit, *De divin. Nom.*, IV : « Dieu ramène tous les êtres à lui. » Mais les justes sont ramenés à lui comme à la fin directe et spéciale qu'ils se proposent, comme au bien propre auquel ils veulent s'attacher, selon cette parole de l'Ecriture, *Psal.* LXXII, 27 : « Pour moi, m'attacher à Dieu, c'est mon bonheur. » Ainsi donc, que l'homme se tourne vers Dieu, cela ne peut être que par l'action même de Dieu; et se préparer à la grace n'est autre chose que se tourner vers Dieu : comme, par exemple, l'homme qui détourne ses yeux de la lumière du soleil, se dispose tout naturellement à recevoir cette lumière par cela seul qu'il tourne ses yeux vers le soleil. Concluons de tout cela que l'homme ne peut se préparer à recevoir la lu-

---

finitum; sed oportet præsupponi aliquod auxilium gratuitum Dei, interiùs animam moventis, sive inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut suprà dictum est (art. 2 et 3). Quòd autem ad hoc indigeamus auxilio Dei moventis, manifestum est; necesse est enim, cùm omne agens agat propter finem, quòd omnis causa convertat suos effectus ad suum finem : et ideo, cùm secundùm ordinem agentium sive moventium, sit ordo finium, necesse est quòd ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis; ad finem autem proximum per motionem alicujus inferiorum moventium : sicut animus militis convertitur ad quærendum victoriam ex motione ducis exercitûs, ad sequendum autem vexillum alicujus aciei, ex motione tribuni. Sic igitur, cùm Deus sit primum movens simpliciter, ex ejus motione est quòd omnia in ipsum convertantur secundùm communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundùm suum modum. Unde Dionysius, in lib. *De div. Nomin.*, dicit (cap. 4), quòd « Deus convertit omnia ad seipsum; » sed homines justos convertit ad seipsum, sicut ad specialem finem quem intendunt, et cui cupiunt adhærere sicut bono proprio, secundùm illud *Psalm.* LXXII : « Mihi adhærere Deo bonum est. » Et ideo quòd homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente; hoc autem est præparare se ad gratiam quasi ad Deum converti. Sicut ille qui habet oculum aversum à lumine solis, per hoc se præparat ad recipiendum lumen solis, quòd oculos suos convertit versùs solem. Unde patet quòd homo non potest se præparare ad lumen gratiæ sus-

mière de la grace, que par un secours gratuit ou l'impulsion que Dieu lui communique intérieurement (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'homme se tourne sans doute vers Dieu par son libre arbitre, et c'est pour cela qu'il lui est ordonné de se convertir; mais le libre arbitre lui-même ne peut se tourner ou se convertir vers Dieu, si Dieu lui-même ne lui imprime ce mouvement, conformément à cette parole du Prophète, *Jerem.*, XXXI, 18 : « Convertissez-moi, et je me convertirai, car vous êtes le Seigneur mon Dieu. » Et plus loin, *Thren.* ult.: « Convertissez-nous à vous, Seigneur, et nous nous convertirons. »

2° L'homme ne peut rien faire, s'il n'est mû par Dieu, d'après cette parole, *Joan.*, XV, 5 : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire. » Ainsi donc, quand on dit que l'homme fait tout ce qui est en lui ou en son pouvoir, ces derniers mots supposent toujours que l'homme est mû par Dieu.

3° Cette objection s'applique uniquement à la grace habituelle, pour laquelle il faut, en effet, une certaine préparation, puisque toute forme demande un sujet disposé; mais, pour que l'homme soit mû par Dieu, il n'est pas nécessaire d'une motion préalable, puisque Dieu est le premier moteur : et, de la sorte, on ne s'engage pas dans une série infinie de termes.

4° C'est à l'homme, sans doute, à préparer son ame, puisqu'il le fait par le libre arbitre; mais il ne le fait pas sans le secours de Dieu, qui le meut et l'attire à lui, ainsi que nous venons de l'expliquer.

(1) La doctrine renfermée dans cette conclusion est de foi; elle a été définie par le concile de Trente, *Sess.* VI, *can.* 5 : « Si quelqu'un dit que, sans la grace prévenante de l'Esprit saint, son illumination et son secours, l'homme peut croire, espérer, aimer, se repentir, comme il le faut pour recevoir la grace de la justification, qu'il soit anathème. »

---

cipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis.

Ad primum ergo dicendum, quòd conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium, et secundùm hoc homini præcipitur quòd se ad Deum convertat; sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente, secundùm illud *Jerem.*, XXXI : « Converte me, et convertar, quia tu Dominus Deus meus; » et *Thren.*, ult. : « Converte nos, Domine, ad te, et convertemur. »

Ad secundum dicendum, quòd nihil homo potest facere nisi à Deo moveatur, secundùm illud *Joan.*, XV : « Sine me nihil potestis facere; » et ideo, cùm dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis secundùm quòd est motus à Deo.

Ad tertium dicendum, quòd illa objectio procedit de gratia habituali, ad quam requiritur aliqua præparatio, quia omnis forma requirit susceptibile dispositum; sed hoc quòd homo moveatur à Deo non præexigit aliquam aliam motionem, cùm Deus sit primum movens : unde non oportet abire in infinitum.

Ad quartum dicendum, quòd hominis est præparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium; sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis et ad se attrahentis, ut dictum est.

ARTICLE VII.

L'homme peut-il sortir de l'état de péché sans le secours de la grace?

Il paroît que l'homme peut, sans le secours de la grace, sortir de l'état de péché. 1° Ce qui est exigé comme disposition préalable à la grace, doit évidemment avoir lieu sans la grace. Or, sortir de l'état de péché, est une disposition préalablement requise pour recevoir l'illumination de la grace, d'après cette parole de l'Apôtre, *Ephes.*, V, 14 : « Levez-vous d'entre les morts, et le Christ vous illuminera. » Donc l'homme peut sortir de l'état de péché sans le secours de la grace.

2° Le péché est opposé à la vertu, comme la maladie à la santé, ainsi que nous l'avons dit ailleurs, quest. LXXI, art. 1. Or l'homme peut, par la seule force de sa nature et sans le secours extérieur de la médecine, passer de la maladie à la santé, par la raison que le principe vital demeure en lui, et que l'opération de la nature procède de ce principe. Donc, pour la même raison, l'homme doit pouvoir de lui-même, et sans le secours extérieur de la grace, revenir de l'état de péché à l'état de justice.

3° Tout être naturel peut de lui-même retourner à l'état qui convient à sa nature : ainsi, l'eau chauffée retourne d'elle-même à sa froideur naturelle, et une pierre lancée en l'air reprend d'elle-même le mouvement conforme à sa nature. Or, le péché est un acte contraire à la nature, comme nous l'avons déjà dit d'après saint Jean Damascène. Donc, il semble que l'homme puisse de lui-même passer de l'état de péché à l'état de justice.

Mais le contraire résulte de ces paroles de l'Apôtre, *Galat.*, II, 21 :

ARTICULUS VII.

Utrùm homo possit resurgere à peccato sine auxilio gratiæ.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd homo possit resurgere à peccato sine auxilio gratiæ. Illud enim quod præexigitur ad gratiam, fit sine gratia. Sed resurgere à peccato præexigitur ad illuminationem gratiæ; dicitur *ad Ephes.*, V : « Exurge à mortuis, et illuminabit te Christus. » Ergo homo potest resurgere à peccato sine gratia.

2. Præterea, peccatum virtuti opponitur, sicut morbus sanitati, ut suprà dictum est (qu. 71, art. 1). Sed homo per virtutem naturæ potest resurgere de ægritudine ad sanitatem, sine auxilio exterioris medicinæ, propter hoc quòd intus manet principium vitæ, à quo procedit operatio naturalis. Ergo videtur quòd homo simili ratione possit reparari per seipsum, redeundo de statu peccati ad statum justitiæ, absque auxilio exterioris gratiæ.

3. Præterea, quælibet res naturalis potest redire per seipsam ad actum convenientem suæ naturæ, sicut aqua calefacta per seipsam redit ad naturalem frigiditatem, et lapis sursum projectus per seipsum redit ad suum motum naturalem. Sed peccatum est quidam actus contra naturam, ut patet per Damascenum in II. lib. (cap. 30). Ergo videtur quòd homo possit per seipsum redire de peccato ad statum justitiæ.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad*

(1) De his etiam infrà, qu. 113, art. 2; et 2, 2, qu. 137, art. 5, ad 3, in corp.; et II, *Sent.*, dist. 20, qu. 2, art. 3, ad 5; et dist. 28, qu. 1, art. 2, in corp.; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 157; et lib. IV, cap. 72; et qu. 24, de verit., art. 1, ad 10 et ad 12; et qu. 28, art. 2.

« S'il nous a été donné une loi qui puisse nous justifier, c'est en vain que le Christ est mort; » ce qui veut dire qu'il est mort sans cause et sans but. Donc, pour la même raison, si l'homme possède une nature qui puisse le justifier, c'est vainement, ou sans cause, que le Christ est mort pour lui. Or, cela répugne. Donc, l'homme ne peut pas de lui-même se justifier, c'est-à-dire passer de l'état de péché à l'état de justice (1).

(Conclusion. — La raison naturelle n'étant pas dans l'homme un principe suffisant de santé spirituelle, et comme il a besoin pour cela de la grace, que le péché lui enlève, l'homme ne peut pas de lui-même et sans le secours de la grace, sortir de l'état de péché, c'est-à-dire recouvrer ce que le péché lui a fait perdre.)

L'homme ne peut, en aucune façon, sortir de l'état de péché, par lui-même et sans le secours de la grace. L'acte du péché est transitoire, comme nous l'avons dit, tandis que la faute demeure; et, dès-lors, sortir de l'état de péché, n'est pas la même chose que cesser de pécher. L'homme sort de l'état de péché, quand il recouvre les biens qu'il avoit perdus en péchant. Or l'homme, en péchant, éprouve un triple dommage, comme nous l'avons également dit, quest. LXXXV, LXXXVI et LXXXVII : il contracte la souillure du péché, il altère le bien de sa nature, il encourt un châtiment. La souillure provient de ce qu'il est privé de la beauté de la grace par la difformité du péché; le bien de sa nature est altéré, puisqu'il y a désordre dans la nature humaine quand la volonté de l'homme n'est plus soumise à Dieu, et que la conséquence de ce

(1) Cette proposition est encore de foi. Les conciles de Milève et d'Orange l'avoient établie contre les erreurs des premiers siècles; et, dans ces derniers temps, le concile de Trente l'a renouvelée et définie dans ces termes, *Sess.* VI, *can.* 1 : « Si quelqu'un dit que l'homme, en vertu de ses œuvres, soit celles qu'il accomplit par les seules forces de la nature humaine, soit celles qui se font par la doctrine de la loi et sans la grace de Jésus-Christ, peut être justifié devant Dieu, qu'il soit anathème. »

Galat., II : « Si data est lex, quæ potest justificare, ergo Christus gratis mortuus est, » id est, *sine causa :* pari ergo ratione, si homo habet naturam per quam potest justificari, « Christus gratis (id est sine causa) (1) mortuus est. » Sed hoc est inconveniens dicere; ergo non potest per seipsum justificari, id est, redire de statu culpæ ad statum justitiæ.

(Conclusio. — Cùm naturalis in homine ratio non sit sufficiens principium sanitatis spiritualis, sed ipsa gratia, quæ tollitur per peccatum, fieri non potest ut per seipsum homo sine auxilio gratiæ à peccatis resurgat, hoc est, ad ea quæ peccando amisit, reparetur.)

Respondeo dicendum, quòd homo nullo modo potest resurgere à peccato per seipsum sine auxilio gratiæ. Cùm enim peccatum transiens actu, remaneat reatu, ut suprà dictum est (qu. 87, art. 6), non est idem resurgere à peccato, quod cessare ab actu peccati. Sed resurgere à peccato, est reparari hominem ad ea quæ peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, ut ex suprà dictis patet (qu. 85, 86, 87), scilicet *maculam, corruptionem naturalis boni* et *reatum pœnæ.* Maculam quidem incurrit, in quantum privatur decore gratiæ ex deformitate peccati. Bonum autem naturæ corrumpitur, in quantum natura hominis deordinatur, voluntate hominis Deo non subjecta; hoc enim ordine sublato,

(1) Juxta græcum δωρεὰν, ut Hieronymus in eum locum interpretatur : *Doceant* (inquit) *quomodo non sit gratis mortuus Christus, si opera justificent; sed quantumcumque sint hebetes, dicere non audebunt Christum sine causa mortuum*

premier désordre est une perturbation totale dans la nature humaine; le châtiment que l'homme mérite en péchant mortellement, c'est la damnation éternelle. Or, il est manifeste qu'aucun de ces trois malheurs ne peut être réparé que par Dieu. Et d'abord, comme la beauté de la grace n'est qu'un reflet de la lumière divine, une telle beauté ne peut être réparée dans l'ame, si Dieu ne l'éclaire de nouveau : il faut donc, pour cela, un don habituel, qui n'est autre que la lumière de la grace. Pareillement, l'ordre de la nature ne peut être restauré, c'est-à-dire que la volonté de l'homme ne peut être de nouveau soumise à Dieu, si Dieu n'attire à lui cette même volonté, comme nous l'avons dit plus haut. Enfin, le châtiment éternel, encouru par le pécheur, ne peut lui être remis que par Dieu même, contre qui l'homme a péché, et qui est le juge de tous les hommes (1). Par conséquent, pour que l'homme sorte de l'état de péché, il lui faut absolument le secours de la grace, soit qu'on la considère comme un don habituel, soit qu'on la prenne pour l'impulsion intérieurement donnée par Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui est commandé à l'homme, c'est uniquement le concours de son libre arbitre, tel qu'il le faut pour que l'homme sorte de l'état de péché : lors donc qu'il lui est dit, « Levez-vous, et le Christ vous illuminera, » on ne doit pas entendre par là que ce mouvement de résurrection précède entièrement l'illumination de la

(1) Ce triple point de vue que l'auteur embrasse, pour ainsi dire, d'un regard, pour mesurer d'abord le mal que le péché fait à l'homme, pour démontrer ensuite l'impossibilité absolue, pour l'homme réduit à lui-même, de rentrer en grace avec Dieu, nous paroît admirable de profondeur et de fécondité. Il importe, aujourd'hui plus que jamais, de le signaler à tout homme sérieux, et particulièrement aux ministres de la parole évangélique. Voilà le véritable enseignement chrétien.

On entend, de nos jours, jusque dans la chaire sacrée, des phrases plus ou moins pompeuses, de longues et froides dissertations, toutes puisées dans la sphère des idées humaines, sur les ravages du mal dans les sociétés et les individus. Mais, nous ne craignons pas de le dire, il y a moins de doctrine dans tous ces discours réunis, que dans ce seul article de saint Thomas. On pourroit en juger encore par les effets d'une telle prédication. Il seroit bien temps, en vérité, qu'on remontât aux pures sources de l'enseignement religieux. La science de Jésus-Christ a été trop souvent cachée et comme étouffée sous les voiles de la parole humaine. Faut-il s'étonner que la vertu de sa croix ne se fasse plus sentir avec la même puissance?

---

consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus verò pœnæ est, per quem homo peccando mortaliter, meretur damnationem æternam. Manifestum est autem de singulis horum trium, quòd non possunt reparari nisi per Deum. Cùm enim decor gratiæ proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari nisi Deo denuò illustrante : unde requiritur habituale donum, quod est gratiæ lumen. Similiter ordo naturæ reparari non potest, ut scilicet voluntas hominis Deo subjiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente, sicut dictum est (art. 6). Similiter etiam reatus pœnæ æternæ remitti non potest, nisi à Deo, in quem est offensa commissa, et qui est hominum judex : et ideo requiritur auxilium gratiæ ad hoc quòd homo à peccato resurgat, et quantum ad habituale donum, et quantum ad interiorem Dei motionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud indicitur homini quod pertinet ad actum liberi arbitrii, qui requiritur in hoc quòd homo à peccato resurgat : et ideo cùm dicitur : « Exurge, et illuminabit te Christus, » non est intelligendum quòd tota exurrectio à peccato præcedat illuminationem gratiæ; sed quia, cùm homo

grace; cela veut dire qu'aussitôt que l'homme, par son libre arbitre, que Dieu meut toujours, sans doute, s'efforce de sortir du péché, il reçoit la lumière de la grace justifiante.

2° La raison toute seule n'est pas un principe suffisant de cette santé spirituelle qui se trouve dans l'homme par la grace justifiante; un tel état n'est produit que par la grace elle-même, et la grace se perd par le péché : voilà pourquoi l'homme ne sauroit par lui-même se réintégrer dans la vie, il a besoin que la lumière de la grace lui soit de nouveau donnée, comme un mort ne peut ressusciter si l'ame ne rentre dans le corps.

3° Quand une nature n'est pas altérée, elle peut d'elle-même parvenir à ce qui lui convient, à ce qui est proportionné à sa puissance; mais elle ne peut s'élever plus haut sans un secours extérieur. Maintenant la nature humaine se trouvant altérée et corrompue par le péché, comme nous l'avons dit plus haut, ne sauroit pas même se réintégrer, par ses seules forces, dans un bien naturel, et beaucoup moins, dès-lors, dans un bien surnaturel, tel que l'état de justice.

ARTICLE VIII.

L'homme, sans la grace, peut-il ne pas pécher?

Il paroît que l'homme, sans la grâce, peut ne pas pécher. 1° Nul ne pèche en ce qu'il fait, quand il ne peut l'éviter, » comme s'exprime saint Augustin, *De lib. arbitr.*, III, 18. Si donc l'homme qui se trouve dans l'état de péché mortel ne peut pas éviter le péché, il semble qu'en péchant même il ne pèche plus; ce qui implique dans les termes.

2° On corrige l'homme pour lui faire abandonner le péché. Si donc

---

per liberum arbitrium à Deo motum surgere conatur à peccato, recipit lumen gratiæ justificantis.

Ad secundum dicendum, quòd naturalis ratio non est sufficiens principium hujus sanitatis quæ est in homine per gratiam justificantem; sed hujus principium est gratia, quæ tollitur per peccatum : et ideo non potest homo per seipsum reparari, sed indiget ut denuo ei lumen gratiæ infundatur, sicut si corpori mortuo resuscitando infunderetur anima.

Ad tertium dicendum, quòd quando natura est integra, per seipsam potest reparari ad id quod est sibi conveniens et proportionatum; sed ad id quod superexcedit suam proportionem, reparari non potest sine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura defluens per actum peccati, quia non manet integra, sed corrumpitur (ut suprà dictum est), non potest per seipsam reparari, neque etiam ad bonum sibi connaturale, et multò minùs ad bonum supernaturale justitiæ.

ARTICULUS VIII.

Utrùm homo sine gratia possit non peccare.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd homo sine gratia possit non peccare. « Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest, » ut Augustinus dicit in lib. *De duabus animabus*, et *De libero arbit.* (lib. III, cap. 18). Si ergo homo existens in peccato mortali, non possit vitare peccatum, videtur quòd peccando non peccet : quod est inconveniens

2. Præterea, ad hoc corripitur homo ut non

(1) De his etiam suprà, qu. 63, art. 2, ad 2; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 160; et qu. 22, de verit., art. 5, ad 7; et qu. 24, art. 1, ad 10 et ad 12, et art. 12, per totum; et in I. *ad Cor.*, XII, lect. 1, col. 2, circa finem, et inferiùs item col. 4; et *ad Hebr.*, XII, lect. 2, col. 1.

l'homme qui se trouve dans le péché mortel ne peut pas ne pas pécher, c'est en vain qu'on travaille à le corriger; ce qui répugne également.

3° Il est dit, *Eccli.*, XV, 18 : « Devant l'homme se trouvent la vie et la mort, le bien et le mal ; ce qu'il aura lui-même choisi lui sera donné. » Mais quand un homme pèche, il ne cesse pas pour cela d'être homme. Donc il possède encore alors le pouvoir de choisir le bien ou le mal, et, par conséquent, le pouvoir d'éviter le péché sans le secours de la grace.

Mais saint Augustin dit formellement le contraire, *De perfect. just.* : « Si quelqu'un nie que nous ayons besoin de prier pour ne pas entrer en tentation, et celui-là le nie, en effet, qui prétend que l'homme n'a pas besoin du secours de la grace divine pour ne pas pécher, et qu'il lui suffit, pour cela, de sa propre volonté, éclairée par les seules lumières de la loi, celui-là mérite, à n'en pas douter, la répulsion et l'anathème de tous les chrétiens. »

(Conclusion. — L'homme dans l'état d'innocence, et possédant alors une nature parfaitement saine, pouvoit, avec le secours commun de Dieu, éviter tous les péchés mortels et véniels, tant en général qu'en particulier; mais, dans l'état de la nature corrompue, l'homme peut éviter tous les péchés mortels, en général et en particulier; il peut encore éviter chaque péché véniel, mais sans pouvoir les éviter tous, en supposant toujours que sa nature a été restaurée par la grace infuse; car, sans cela, il ne peut pas même éviter tous les péchés mortels, surtout pendant un temps considérable.)

L'homme peut être considéré dans l'état d'innocence ou dans l'état de la nature corrompue. Dans le premier de ces états, l'homme pouvoit, même sans le secours particulier de la grace habituelle, éviter tous les péchés mortels et véniels ; car pécher n'est autre chose que s'éloigner du bien conforme à la nature; ce que l'homme pouvoit sans doute éviter

---

peccet. Si igitur homo in peccato mortali existens non potest non peccare, videtur quòd frustra ei correptio adhibeatur : quod est inconveniens.

3. Præterea, *Eccli.*, XV, dicitur : « Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi. » Sed aliquis peccando non desinit esse homo. Ergo adhuc in ejus potestate est eligere bonum vel malum, et ita potest homo sine gratia vitare peccatum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De perfectione justitiæ* : « Quisquis negat nos orare debere ne intremus in tentationem (negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiæ Dei adjutorium non esse homini necessarium, sed sola lege accepta humanam sufficere voluntatem), et ab auribus omnium removendum, et ore omnium anathematizandum esse non dubito. »

(Conclusio. — Homo in statu innocentiæ (quia ejus natura perfectè sana erat), cum solo auxilio generali, omnia et singula peccata tam venialia quàm mortalia vitare potuit. In statu autem naturæ corruptæ, mortalia et singula et omnia, venialia autem singula, sed non omnia vitare potest, si est natura per gratiam infusam reparata; aliàs enim ne mortalia quidem omnia (præsertim tempore longo) vitare potest.)

Respondeo dicendum, quòd de homine dupliciter loqui possumus : uno modo secundùm statum naturæ integræ; alio modo secundùm statum naturæ corruptæ. Secundùm statum quidem naturæ integræ, etiam sine gratia habituali poterat homo non peccare nec mortaliter nec venialiter, quia peccare nihil aliud est quàm recedere ab eo quod est secundùm naturam, quod vitare homo poterat in statu naturæ inte

dans l'état d'innocence, mais non sans le secours par lequel Dieu conserve sa créature dans le bien, puisque, sans un tel secours, la nature elle-même retomberoit dans le néant. Dans l'état de la nature corrompue, l'homme a besoin, pour éviter entièrement le péché, de la grace habituelle, qui guérit cette même nature; et cette guérison s'applique d'abord à l'ame, durant le cours de la vie présente, l'appétit charnel n'étant pas encore entièrement rétabli dans l'ordre. De là cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, VII, 25 : « Je suis soumis par l'esprit à la loi de Dieu, et par la chair à la loi du péché; » et cette parole s'applique à l'état de l'homme réparé. Or, dans cet état, l'homme peut s'abstenir de tout péché mortel, le péché résidant dans la partie raisonnable de l'ame, comme nous l'avons démontré plus haut, quest. LXXIV, art. 4; mais il ne peut pas s'abstenir de tout péché véniel, à cause de la corruption de l'appétit inférieur. La raison peut bien, sans doute, réprimer chaque mouvement de cet appétit, en tant que ces mouvements sont volontaires, et, par là même, sujets au péché; elle ne peut pas, néanmoins, les réprimer tous, soit parce qu'elle est assaillie de plusieurs côtés à la fois, soit parce qu'elle ne peut pas être dans une perpétuelle vigilance vis-à-vis de semblables mouvements. Pareillement, avant que la raison de l'homme, dans laquelle réside le péché mortel, comme nous venons de le dire, soit rétablie dans la grace justifiante, l'homme peut éviter chaque péché mortel en particulier, et pendant un certain temps; car il n'est pas soumis à la nécessité de pécher continuellement en acte. Mais il ne peut demeurer longtemps à l'abri du péché mortel. Ce qui fait dire à saint Grégoire, expliquant le prophète Ezéchiel : « Un péché qui n'est pas promptement effacé par la pénitence, entraîne, par son poids, vers un autre péché (1). »

(1) Il résulte de cette pensée de saint Grégoire, une leçon morale, dont la portée ne doit pas échapper à l'attention du lecteur. Ce Père la présente en d'autres termes, *Homil.* 11 :

---

græ; non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis, quo subtracto etiam ipsa natura in nihilum decideret. In statu autem naturæ corruptæ, indiget homo gratia habituali sanante naturam, ad hoc quòd omnino à peccato abstineat; quæ quidem sanatio primò fit in præsenti vita secundùm mentem, appetitu carnali nondum omnino reparato. Unde Apostolus, *ad Rom.*, VII, in persona hominis reparati, dicit : « Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati. » In quo quidem statu potest homo abstinere ab omni peccato mortali, quod in ratione (1) consistit, ut suprà habitum est (qu. 74, art. 4); non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali, propter corruptionem inferioris appetitûs sensualitatis : cujus motus singulos quidem ratio reprimere potest, et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii, non autem omnes; quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit, et etiam, quia ratio non semper potest esse pervigil ad hujusmodi motus vitandos, ut suprà dictum est. Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam justificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundùm aliquod tempus; quia non est necesse quòd continuò peccet in actu; sed quòd diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. Unde et Gregorius dicit super *Ezech.*, quòd « per peccatum quod mox per pœnitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit. » Et hujus ratio est; quia sicut

(1) Non quatenus ratio partem intellectivam ut distinctam à voluntate significat, sed universam superiorem animæ partem, in qua voluntas ipsa continetur. Denominatur autem ratio

Et voici la raison de cela : de même que l'appétit inférieur doit être soumis à la raison, de même la raison doit être soumise à Dieu, et placer en lui la fin de sa volonté. Or, il faut que tous les actes humains soient dirigés et réglés par la fin, tout comme les mouvements de l'appétit inférieur doivent être réglés et dirigés par le jugement de la raison. De même donc que l'appétit inférieur n'étant pas entièrement soumis à la raison, il ne peut pas être qu'il ne s'élève des mouvements désordonnés dans l'appétit sensitif; de même, la raison n'étant pas entièrement soumise à Dieu, il ne peut pas être qu'il ne survienne de nombreux désordres dans les actes mêmes de la raison. Quand l'homme, en effet, n'a pas son cœur bien affermi dans l'amour de Dieu, de telle sorte qu'il ne veuille se séparer de lui ni par l'espérance d'aucun bien, ni par la crainte d'aucun mal, il se présente à l'homme une infinité d'objets qui l'éloignent de Dieu et lui font oublier ses préceptes, soit en l'attirant, soit en le repoussant : et c'est ainsi qu'il tombe dans le péché mortel; ce qui s'explique aisément, si l'on considère surtout que, « dans les impressions subites, l'homme agit pour la fin préconçue et selon l'habitude qui préexiste en lui, » comme l'observe le Philosophe, *Ethic.*, III, 11; et cela, quoique par l'acte réfléchi de sa raison, l'homme puisse agir contrairement à cette fin préconçue et à cette inclination habituelle. Toutefois, comme l'homme ne peut pas toujours être dans cet état de réflexion, il arrive qu'il ne sauroit être longtemps sans agir selon l'impulsion de sa volonté désordonnée et séparée de Dieu, à moins que par la grace il ne soit rétabli dans l'ordre d'où il est tombé (1).

« Le péché qui n'est pas promptement effacé par la pénitence, est une source de nouveaux péchés, ou bien un châtiment des péchés commis. Dieu, par un juste jugement, permet que l'ame qui demeure engagée dans les liens du péché fasse de nouvelles chutes; et, de la sorte, une ame qui n'a voulu ni se repentir ni se corriger, voit ses péchés se multiplier et s'accroître. »

(1) En résumé, sans le secours de la grace, l'homme peut bien éviter quelques péchés mortels, mais il ne sauroit les éviter tous; avec le secours même de la grace, il peut éviter

---

rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio subdi debet Deo, et in ipso constituere finem suæ voluntatis. Per finem autem oportet quòd regulentur omnes actus humani, sicut per rationis judicium regulari debent motus inferioris appetitûs. Sicut ergo, inferiori appetitu non totaliter subjecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo; ita etiam, ratione hominis non totaliter existente subjecta Deo, consequens est ut contingant multæ inordinationes in ipsis actibus rationis. Cùm enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo, vel malc vitando, ab eo separari vellet, occurrunt multa, propter quæ conservanda vel vitanda, homo recedit à Deo, contemnendo præcepta ipsius : et ita peccat mortaliter, præcipuè quia « in repentinis homo operatur secundùm finem præconceptum, et secundùm habitum præexistentem, » ut Philosophus dicit in III. *Ethicor.* (cap. 11 vel 11); quamvis ex præmeditatione rationis homo possit aliquid agere præter ordinem finis præconcepti, et præter inclinationem habitûs. Sed quia homo non potest semper esse in tali præmeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundùm convenientiam voluntatis deordinatæ à Deo, nisi citò per gratiam ad debitum ordinem reparetur.

velut ab eo quod principium illius est : unde peccatum consistere in ratione perinde est ac sola voluntate deliberata perpetrari.

Je réponds aux arguments : 1° L'homme peut donc éviter chaque péché en particulier, mais il ne peut les éviter tous que par la grâce, ainsi que nous venons de le dire. Toutefois, comme c'est par sa faute que l'homme ne se dispose pas à recevoir la grâce, il n'est pas exempt de péché, quoiqu'il ne puisse éviter le péché sans la grâce.

2° La correction est utile, « afin que le sentiment de la douleur fasse naître la volonté de se régénérer par la grace, si toutefois celui qui est corrigé est un enfant de promesse; car alors, au bruit de la correction qui retentit ou qui frappe au dehors, Dieu, par son opération secrète, produit intérieurement en lui cette bonne volonté. » C'est ainsi que s'exprime saint Augustin, *De corrept. et grat.*, VI. La correction est donc nécessaire, parce que le concours de la volonté humaine l'est aussi pour éviter le péché; mais la correction ne suffiroit pas sans le secours de Dieu. De là cette parole, *Eccli.*, VII, 14 : « Considérez les œuvres de Dieu, et vous verrez que nul ne peut corriger celui qu'il abandonne. »

3° La parole de saint Augustin, citée dans l'objection, doit être entendue de l'homme vivant dans l'état d'innocence, quand il n'étoit pas encore esclave du péché, et pouvant, par conséquent, tomber ou se maintenir. Dans l'état actuel, l'homme peut aussi avoir telle volonté qu'il désire; mais, pour avoir la volonté du bien, il a besoin du secours de la grace.

chaque péché véniel en particulier, mais il ne peut éviter tous les péchés véniels. Il faut, dans cette seconde proposition, faire une exception en faveur de la sainte Vierge.

Voici comment elle est définie par le concile de Trente : « Si quelqu'un dit que l'homme, une fois justifié, peut, durant toute sa vie, éviter tous les péchés, même les péchés véniels, à moins que ce ne soit par un privilége spécial de Dieu, comme l'Eglise le croit touchant la bienheureuse Vierge, qu'il soit anathème. »

Saint Augustin avoit défendu cette vérité contre les pélagiens, à peu près dans les mêmes termes : « Exceptons la bienheureuse Vierge Marie, dont je n'entends nullement parler quand il s'agit du peché, et cela, par respect pour son divin Fils; si nous pouvions réunir ici tous les saints et toutes les saintes qui ont vécu sur la terre, et leur demander s'ils furent alors sans péché, quelle seroit, pensez-vous, leur réponse? Ils s'écrieroient tous, d'une commune voix : Si nous disions que nous n'avons pas de péché, nous nous ferions illusion à nous-mêmes, et la vérité ne seroit pas en nous. »

Ad primum ergo dicendum, quod homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes nisi per gratiam, ut dictum est. Et tamen quia ex ejus defectu est quod homo se ad gratiam habendam non præparet, propter hoc à peccato non excusatur quod sine gratia peccatum vitare non potest.

Ad secundum dicendum, quod correptio utilis est, « ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur; si tamen qui corripitur filius est promissionis, ut strepitu correptionis forinsecus insonante aut flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle, ut Augustinus dicit in libro *De corrept. et grat.* (lib. 6). Ideo ergo necessaria est correptio, quia voluntas hominis requiritur ad hoc quod à peccato abstineat; sed tamen correptio non est sufficiens sine Dei auxilio. Unde *Eccli.*, VII : « Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in *Hypognost.* (1), verbum illud intelligitur de homine secundum statum naturæ integræ, quando nondum erat servus peccati, unde poterat peccare et non peccare. Nunc etiam quodcumque vult homo, datur ei; sed hoc quod bonum velit, habet ex auxilio gratiæ.

(1) Putatitius olim, sed non verus, quia in indiculo Possidii qui recensuit ejus libros, aut apud Bedam qui et eos frequentissimé citat, nulli tales habentur.

ARTICLE IX.

Celui qui a déjà obtenu la grace peut-il, de lui-même et sans autre secours de la grace, faire le bien et éviter le péché?

Il paroît que celui qui a déjà obtenu la grace peut, de lui-même et sans autre secours de la grace, faire le bien et éviter le péché. 1° Un don est inutile ou incomplet, s'il ne réalise pas ce pour quoi il est accordé. Or, la grâce nous est donnée pour que nous puissions faire le bien et éviter le péché. Si donc l'homme ne le peut pas avec la grace, il faut que cette grace lui soit inutilement donnée, ou qu'elle soit incomplète.

2° Par la grace, l'Esprit saint habite lui-même en nous, selon cette parole de l'Apôtre, I. *Corinth.*, III, 16 : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous. » Or, l'Esprit saint est sans doute assez puissant pour nous faire accomplir le bien et nous détourner du mal. Donc, l'homme qui a obtenu la grace peut faire l'un et fuir l'autre, sans autre secours de la grace.

3° Si l'homme, après même qu'il a reçu la grace, a besoin d'un autre secours du même genre pour bien vivre et s'abstenir du péché, il faudra, pour la même raison, qu'après avoir obtenu ce second secours, il en obtienne encore un autre; et l'on ira, de la sorte, à l'infini, ce qui répugne. Donc, l'homme qui a déjà obtenu la grace, n'a pas besoin d'un autre secours du même genre pour faire le bien et s'abstenir du péché.

Mais le contraire est ainsi formulé par saint Augustin, *De natura et gratia*, XXVI : « De même que l'œil du corps, quoique parfaitement sain, ne sauroit voir, s'il n'est aidé par l'éclat de la lumière, de même l'homme, quoique parfaitement justifié, ne sauroit bien vivre, s'il n'est

---

ARTICULUS IX.

Utrùm ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum et vitare peccatum, absque auxilio gratiæ.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quod ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum et vitare peccatum, absque alio auxilio gratiæ. Unumquodque enim aut frustra est aut imperfectum, si non implet illud ad quod datur. Sed gratia ad hoc datur nobis, ut possimus bonum facere et vitare peccatum. Si igitur per gratiam hoc homo non potest, videtur quod vel gratia sit frustra data, vel sit imperfecta.

2. Præterea, per gratiam ipse Spiritus sanctus in nobis habitat, secundum illud I. *ad Cor.*, II : « Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis. » Sed Spiritus sanctus, cum sit omnipotens, sufficiens est ut nos inducat ad bene operandum, et ut nos à peccato custodiat. Ergo homo gratiam consecutus potest utrumque prædictorum, absque alio auxilio gratiæ.

3. Præterea, si homo consecutus gratiam, adhuc alio auxilio gratiæ indiget ad hoc quod recte vivat et à peccato abstineat, pari ratione etsi illud aliud auxilium gratiæ consecutus fuerit, adhuc alio auxilio gratiæ indigebit; procedetur ergo in infinitum, quod est inconveniens. Ergo ille qui est in gratia, non indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quod bene operetur et a peccato abstineat.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De nat. et grat.* (cap. 26), quod « sicut oculus corporis plenissime sanus, nisi candore lucis adjutus, non potest cernere, sic et homo perfectissime etiam justificatus, nisi æterna luce

(1) De his etiam super *Psalm.* XLV, col. 3.

aidé par l'eternelle lumière de la justice divine. » Or la justification se fait par la grace, selon cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, III, 24 : « Vous avez été gratuitement justifiés par sa grace. » Donc l'homme qui possede même la grace, a besoin d'un autre secours de la grace pour bien vivre.

(Conclusion. — Comme aucun agent second n'agit que par la vertu du premier, et comme de plus la chair est toujours en révolte contre l'esprit, l'homme ne peut pas, alors même qu'il possède la grace, pratiquer le bien et éviter le péché par ses seules forces et sans un nouveau secours de Dieu; il a besoin que Dieu le meuve, le dirige et le protége, quoiqu'une nouvelle grace habituelle ne lui soit pas nécessaire pour cela.)

Ainsi que nous l'avons déjà dit, l'homme, pour bien vivre, a besoin d'un double secours de Dieu : d'abord, d'un secours habituel, par lequel notre nature corrompue se trouve guérie, puis encore disposée à accomplir des œuvres méritoires de la vie éternelle, œuvres qui dépassent les forces de la nature; puis, d'un secours actuel, par lequel Dieu le détermine à agir (1). Pour ce qui regarde le premier genre de secours, l'homme qui vit en état de grace n'a pas, évidemment, besoin d'une nouvelle grace habituelle et infuse; mais il a besoin du second genre de secours, c'est-à-dire qu'il doit être mû par Dieu pour accomplir des œuvres bonnes; et cela, pour deux raisons : pour une raison générale, d'abord, c'est que nulle chose créée ne peut, ainsi que nous l'avons dit, produire un acte quelconque sans l'impulsion de la vertu divine; pour une raison spéciale ensuite, c'est que dans la condition présente de la

(1) Cette double grace, que l'auteur indique et suppose ici, sera plus clairement expliquée quand il sera question de l'essence et de la division de la grace. Il en déduira la notion et la nécessité des principes philosophiques selon lesquels il a déjà, dans la première partie de la *Somme*, exposé l'action de Dieu sur la créature intelligente. Cette action est double, habituelle et actuelle, comme la grace elle-même. Comme notre créateur, Dieu nous a donné la puissance ou faculté, en vertu de laquelle nous agissons; comme premier moteur, il nous imprime le mouvement vers chaque acte en particulier. Cette double influence est, dans l'ordre naturel, ce que la grace est dans l'ordre surnaturel.

---

justitiæ divinitus adjuvetur, recte non potest vivere. » Sed justificatio fit per gratiam, secundum illud *Rom.*, III : « Justificati gratis per gratiam ipsius.» Ergo etiam homo jam habens gratiam, indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quod recte vivat.

(Conclusio. — Cum nullum agens secundum agat nisi in virtute primi, sitque caro spiritui perpetuo rebellis, non potest homo, licet jam gratiam consecutus, per seipsum operari bonum et vitare peccatum, absque novo auxilio Dei ipsum moventis, dirigentis et protegentis, quamvis alia habitualis gratia, ad hoc ei necessaria non sit.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget. Uno quidem modo, quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitæ æternæ, quæ excedunt proportionem naturæ. Alio modo indiget homo auxilio gratiæ, ut à Deo moveatur ad agendum. Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiæ quasi aliquo alio habitu infuso; indiget tamen auxilio gratiæ secundum alium modum, ut scilicet à Deo moveatur ad recte agendum; et hoc propter duo. primo quidem ratione generali, propter hoc quod, sicut supra dictum est, nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ; secundo ratione spe-

nature humaine, alors même que cette nature est guérie quant à l'ame, il lui reste toujours, du côté de la chair, cette corruption qui la soumet à la loi du péché, selon la parole déjà citée de l'Apôtre. Il reste également une certaine obscurité dans notre intellect, ce qui fait, comme le dit encore saint Paul, *Rom.*, VIII, 26, que « nous ne savons ni ce que nous devons demander dans la prière, ni comment il faut prier. » L'incertitude, en effet, des choses humaines, et les ténèbres qui nous cachent nous-mêmes à nos propres yeux, font que nous ne savons jamais entièrement ce qui nous convient, selon cette parole du Sage, *Sapient.*, IX, 14 : « Les pensées des mortels sont timides, et nos prévoyances incertaines. » Voilà pourquoi nous avons besoin que Dieu nous dirige et nous protége, lui qui sait et peut tout. Voilà ponrquoi encore ceux qui ont été régénérés, et à qui la grace a donné le titre d'enfants de Dieu, sont obligés de dire : « Ne nous induisez pas en tentation; que votre volonté soit faite en la terre comme dans le ciel. » Paroles qui, dans l'Oraison Dominicale, correspondent au besoin dont nous parlons (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quand nous avons reçu le don de la grace habituelle, ce n'est pas à dire pour cela que nous puissions nous passer de tout autre secours divin; car toute créature a besoin que Dieu la conserve dans le bien qu'elle a reçu de lui : ainsi donc, quoique l'homme, après avoir reçu la grace, ait encore besoin du secours divin, il ne faudroit pas en conclure que la grace lui a été donnée en vain, ou qu'elle est imparfaite; car, dans l'état même de la gloire, alors que la grace aura toute sa perfection, l'homme aura encore besoin du secours divin; et, dans la vie présente, il est vrai que la grace a toujours une

(1) Il est aisé de voir dans cette thèse une conséquence et comme un corollaire de celles qui l'ont précédée, et en particulier de celle qui la précède immédiatement. Si l'homme ne peut éviter, sans la grace, ni tous les péchés mortels ni chaque péché véniel, il est évident qu'il ne peut, sans un secours actuel, ni faire un bien ni résister à une tentation. Ce qui revient à dire qu'on ne peut vouloir l'effet sans admettre la cause.

---

ciali, propter conditionem status humanæ naturæ, quæ quidem, licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem per quam servit legi peccati, ut dicitur ad *Rom.*, VII. Remanet etiam quædam ignorantiæ obscuritas in intellectu, secundum quam (ut etiam dicitur *Rom.*, VIII), « quid oremus sicut oportet, nescimus. » Propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nos ipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, secundum illud *Sap.*, IX : « Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ. » Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere : « Et ne nos inducas in tentationem, » et « Fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terra, etc., » quæ in oratione Dominica continentur ad hoc pertinentia.

Ad primum ergo dicendum, quod donum habitualis gratiæ non ad hoc datur nobis, ut per ipsum non indigeamus ulterius divino auxilio; indiget enim quælibet creatura, ut à Deo conservetur in bono quod ab eo accepit : et ideo, si post acceptam gratiam homo adhuc indiget divino auxilio, non potest concludi quod gratia sit in vanum data, vel quod sit imperfecta; quia etiam in statu gloriæ, quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hic autem, aliqualiter gratia imperfecta

sorte d'imperfection, puisqu'elle ne guérit pas entièrement l'homme, ainsi que nous l'avons dit.

2° L'opération par laquelle l'Esprit saint nous meut et nous protége, ne se trouve pas circonscrite dans le don de la grace habituelle; mais, outre ce premier effet que l'Esprit saint produit en nous, il nous meut encore et nous protége, en même temps que le Père et le Fils.

3° Cet argument prouve uniquement que l'homme n'a pas besoin d'une seconde grace habituelle, ce que nous sommes loin de contester.

ARTICLE X.

L'homme qui se trouve en état de grace a-t-il besoin d'un nouveau secours de la grace pour persévérer ?

Il paroît que l'homme qui se trouve en état de grace n'a pas besoin d'un nouveau secours de la grace pour persévérer. 1° La persévérance est quelque chose d'inférieur à la vertu, aussi bien que la continence, comme le prouve clairement le Philosophe, *Ethic.*, VII, 1. Mais l'homme justifié par la grace n'a pas besoin d'un nouveau secours de la grace pour posséder les vertus. Donc encore moins a-t-il besoin de ce secours pour avoir la persévérance.

2° Toutes les vertus sont simultanément infuses. Or la persévérance doit être mise au rang des vertus. Donc, il semble que la persévérance nous soit donnée en même temps que les autres vertus nous sont infuses.

3° Comme l'Apôtre le dit, *Rom.*, V, L'homme a reçu par la grace du Christ beaucoup plus de biens qu'il n'en avoit perdus par le péché d'Adam. Or, Adam avoit reçu la force de persévérer. Donc, à plus

---

est, in quantum hominem non totaliter sanat, ut dictum est.

Ad secundùm dicendum, quod operatio Spiritus sancti, quæ nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni quod in nobis causat; sed, præter hunc effectum, nos movet et protegit simul cum Patre et Filio.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod homo non indigeat alia habituali gratia.

ARTICULUS X.

Utrùm homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quod homo in gratia constitutus non indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum. Perseverantia enim est aliquid minus virtute, sicut et continentia, ut patet per Philosophum in VII. *Ethic.* Sed homo non indiget alio auxilio gratiæ ad habendum virtutes, ex quo est justificatus per gratiam. Ergo multo minus indiget auxilio gratiæ ad habendum perseverantiam.

2. Præterea, omnes virtutes simul infunduntur. Sed perseverantia ponitur quædam virtus. Ergo videtur quod simul cum gratia infusis aliis virtutibus perseverantia detur.

3. Præterea, sicut Apostolus dicit ad *Rom.*, V (2), plus restitutum est homini per donum Christi, quam amiserit per peccatum Adæ. Sed

(1) De his etiam infrà, qu. 114, art. 2; et 2, 2, qu. 138, art. 4; et II, *Sent.*, dist. 29, in exposit. litteræ, ad 2; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 155; et qu. 24, de verit., art. 13, per totum; et qu. 27, art. 5, ad 3; et in *Psalm.* XXXI, col. 6; et *Joan.*, VII, lect. 2, col. 1.

(2) Æquivalenter sub his verbis, vers. 15 : *Non sicut delictum, ita et donum. Si enim unius delicto multi mortui sunt, multò magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi plures abundavit.* Quod in Serm. *Signum magnum* sic Bernardus usurpat : *Non sicut delictum, ita et donum, sed excedit damni æstimationem beneficii magnitudo.*

forte raison, cette même force nous est-elle rendue par la grace de Jésus-Christ : par suite, l'homme n'a pas besoin d'une nouvelle grace pour persévérer.

Mais saint Augustin exprime ainsi le contraire, *De Persever.*, II : « Pourquoi demandons-nous à Dieu la persévérance, si Dieu ne la donne pas? N'est-ce pas une demande dérisoire, que celle qui a pour objet une chose que Dieu ne donne pas et que l'homme a même en son pouvoir. » Or, la persévérance est demandée par ceux-là mêmes qui ont été justifiés par la grace; ce que nous devons entendre quand nous disons à Dieu : « Que votre nom soit sanctifié, » comme le dit saint Augustin au même endroit, en s'appuyant sur les paroles de saint Cyprien (1). Donc l'homme qui se trouve en état de grace a besoin que Dieu lui accorde le don de la persévérance.

(Conclusion. — L'homme qui se trouve en état de grace, pour persévérer dans le bien jusqu'à la fin de sa vie, a besoin, non d'un autre don habituel de la grace divine, mais d'un secours spécial qui le protége contre les assauts des tentations.)

La persévérance peut être entendue de trois manières. Parfois, elle signifie cette habitude de l'ame par laquelle on demeure ferme dans la vertu, de manière à ne pas en être détourné par les tristesses et les chagrins qui surviennent; et, dans ce sens, la persévérance est à la tristesse et au chagrin ce que la continence est à la concupiscence et au plaisir. On entend, en second lieu, par persévérance, la disposition habituelle où un homme se trouve de persévérer dans le bien jusqu'à la fin; et, dans cet autre sens, comme dans le premier, la persévérance nous est

(1) Saint Cyprien exprime cette pensée dans son petit traité sur l'Oraison Dominicale. Il y commente, en effet, cette demande, « que votre nom soit sanctifié, » dans le sens de la persévérance finale : « Ce que nous demandons par là, ce que nous implorons, dit ce saint docteur, c'est que, après avoir été sanctifiés par le baptême, nous persévérions dans la voie où nous sommes entrés; c'est que la sanctification, que nous avons reçue, persévère en nous jusqu'à la fin. »

Adam id accepit unde posset perseverare. Ergo multo magis nobis restituitur per gratiam Christi ut perseverare possimus: et ita homo non indiget gratia ad perseverandum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De persev.*, (cap. 2) : « Cur perseverantia poscitur a Deo, si non datur à Deo; an et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur quod scitur non ipsum dare, sed ipso non dante esse in hominis potestate.» Sed perseverantia petitur etiam ab illis qui sunt per gratiam sanctificati : quod intelligitur cum dicimus, « sanctificetur nomen tuum, » ut ibidem Augustinus confirmat per verba Cypriani. Ergo homo etiam in gratia constitutus, indiget ut ei perseverantia à Deo detur.

(Conclusio. — Indiget homo in gratia constitutus, ad hoc ut usque ad finem vitæ suæ in bono perseveret, non quidem habituali divinæ gratiæ dono, sed speciali quodam divino auxilio, contra tentationum impulsus illum protegente.)

Respondeo dicendum, quod *perseverantia* tripliciter dicitur. Quandoque enim significat habitum mentis, per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem per tristitias irruentes, ut sic se habeat perseverantia ad tristitias, sicut continentia ad concupiscentias et delectationes, ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* Alio modo potest dici *perseverantia* habitus quidam secundum quem homo habet propositum perseverandi in bono

communiquée en même temps que la grace, aussi bien que la continence et les autres vertus. On entend, enfin, par persévérance, la continuation même du bien jusqu'à la fin de la vie; et pour avoir une telle persévérance, l'homme qui se trouve en état de grace n'a pas besoin sans doute d'une autre grace habituelle, mais il a besoin du secours divin, qui le dirige et le protége contre les assauts des tentations, comme nous venons de le dire dans l'article précédent. Ainsi donc, après que l'homme a été justifié par la grace, il doit encore demander à Dieu ce don de persévérance, afin d'être préservé du mal jusqu'à la fin de sa vie; plusieurs reçoivent la grace sans recevoir le don de persévérer dans la grace (1).

Je réponds aux arguments : 1° Cette première objection repose sur la première manière d'entendre la persévérance, comme la seconde repose également sur la seconde.

La réponse à l'une et à l'autre est donc évidente.

3° Selon la pensée de saint Augustin, l'homme, dans l'état primitif, avoit reçu la grace par laquelle il pouvoit persévérer, mais non celle de persévérer en effet. Dans l'état présent, beaucoup d'hommes reçoivent par le Christ, non-seulement la grace par laquelle ils peuvent persévérer, mais encore celle de persévérer en effet : et c'est ainsi que la grace de Jésus-Christ se montre supérieure au péché d'Adam. Et, toutefois, il étoit plus aisé à l'homme, par le moyen de la grace reçue, de persévérer dans

(1) Que la persévérance finale soit un don spécial, un don distinct de la grace elle-même, c'est ce dont aucun chrétien ne sauroit douter. La persévérance est à la grace sanctifiante ce que la conservation est au bienfait de la vie, disons mieux, ce que l'immortalité est à la vie. Voyons encore ici la définition du concile de Trente : « Si quelqu'un dit, ou bien que l'homme justifié peut, sans un secours spécial de Dieu, persévérer dans la justice reçue, ou bien qu'avec ce secours il ne le peut pas, qu'il soit anathème. » Le concile d'Orange avoit déjà défini que les justes devoient prier sans cesse pour obtenir de persévérer jusqu'à la fin. C'est également là ce que saint Augustin ne cesse de recommander. D'où nous pouvons tirer cette conclusion aussi consolante qu'essentielle : si la persévérance est un don gratuit, il est néanmoins vrai que ce don dépend, d'une certaine manière, de la prière que nous adressons à Dieu, et, par conséquent, des dispositions qui doivent accompagner la prière, et que l'Evangile nous a si clairement indiquées.

---

usque in finem. Et utroque istorum modorum perseverantia simul cum gratia infunditur, sicut et continentia et cæteræ virtutes. Alio modo dicitur *perseverantia* continuatio quædam boni usque ad finem vitæ. Et ad talem perseverantiam habendam, homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente et protegente contra tentationum impulsus, sicut ex præcedenti quæstione apparet. Et ideo, postquam aliquis est justificatus per gratiam, necesse habet à Deo petere prædictum perseverantiæ donum, ut scilicet custodiatur a malo usque ad finem vitæ; multis enim datur gratia, quibus non datur perseverare in gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de primo modo perseverantiæ, sicut et secunda objectio procedit de secundo.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in libro *De nat. et grat.*, homo in primo statu accepit donum, « per quod perseverare posset, non autem accepit ut perseveraret ; » nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiæ quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quod perseverent. Et sic donum Christi est majus quam delictum Adæ. Et tamen facilius homo per gratiæ donum perseverare poterat in statu innocentiæ, in quo nulla

l'état d'innocence, puisque alors la chair n'étoit pas révoltée contre l'esprit; cela nous est plus difficile maintenant, car la réparation accomplie par le Christ, bien que commencée dans notre ame, n'est pas encore consommée pour notre corps, ce qui n'aura lieu que dans la patrie, où l'homme se trouvera non-seulement dans la facilité de persévérer, mais encore dans l'impossibilité de pécher.

QUESTION CX.

De la grace divine considérée dans son essence.

Après avoir établi la nécessité de la grace, nous devons en étudier l'essence (1).

Sur cela quatre questions se présentent : 1° La grace met-elle quelque chose dans notre ame? 2° La grace est-elle une qualité? 3° Diffère-t-elle de la vertu infuse? 4° Quel est le sujet de la grace?

ARTICLE I.

La grace met-elle quelque chose dans notre ame?

Il paroît que la grace ne met rien dans notre ame. 1° On dit qu'un homme possède la grace de Dieu, tout comme on dit qu'il possède la

(1) On jugera sans doute qu'il n'est guère plus aisé de déterminer l'essence de la grace, que de la faire accorder avec la liberté humaine. On ne devroit pas trop se hâter, néanmoins, d'accuser le sujet traité dans cette seconde question, ou d'inutilité ou d'obscurité. Outre l'importance intrinsèque et doctrinale de chaque thèse, il en est peu qui n'aient leur application historique, où ne se trouve une réponse à quelque erreur connue. Ces erreurs ne se seront produites assez souvent que depuis saint Thomas; mais, raison de plus, sans doute, pour que nous soyons attirés vers les travaux et les pensées de cet étonnant génie.

---

erat rebellio carnis ad spiritum, quam nunc possimus, quando reparatio gratiæ Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem; quod erit in patria, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.

QUÆSTIO CX.

De gratia Dei quantum ad ejus essentiam, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de gratia Dei quantum ad ejus essentiam.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrum gratia ponat aliquid in anima. 2° Utrum gratia sit qualitas. 3° Utrum gratia differat à virtute infusa. 4° De subjecto gratiæ.

ARTICULUS I.

Utrùm gratia ponat aliquid in anima.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod gratia non ponat aliquid in anima. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 155; et qu. 27, de verit., art. 1.

grace d'un homme; de là cette parole de l'Ecriture, *Gen.*, XXXIX, 21 : « Le Seigneur fit trouver grace à Joseph auprès du chef de la prison. » Or, de ce qu'un homme est dit avoir la grace d'un autre homme, on n'entend pas que cette grace mette en lui quelque chose de réel; c'est plutôt celui auprès duquel il jouit de cette grace, qui semble recevoir quelque chose. Par conséquent, quand on dit qu'un homme a la grace de Dieu, on n'entend rien mettre dans son ame, on exprime seulement la manière favorable dont Dieu le reçoit.

2° Comme l'ame vivifie le corps, ainsi Dieu vivifie l'ame, conformément à cette parole, *Deuter.*, XXX, 20 : « Il est lui-même ta vie. » Or, l'ame vivifie le corps d'une manière immédiate. Donc il ne doit y avoir de même rien d'intermédiaire entre Dieu et l'ame : par suite, la grace ne met rien de créé dans notre ame.

3° Sur cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, I, 1 : « Que la grace et la paix soient avec vous, » la Glose dit ceci : « La grace, ce qui signifie la rémission des péchés. » Or, la rémission des péchés ne met rien dans une ame; c'est quelque chose qui se passe en Dieu, qui ne nous impute plus nos péchés, selon cette parole du Prophète royal, *Psal.* XXXI, 2 : « Heureux l'homme à qui Dieu n'impute pas le péché qu'il a commis. » Donc la grace ne met rien dans une ame (1).

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La lumière, en effet, met quelque chose dans celui qui est illuminé; et la grace est en quelque sorte la lumière de l'ame; ce qui fait dire à saint Augustin, *De natur. et gratia,*

(1) Selon Luther et Calvin, l'homme, quelque pécheur qu'il soit, alors même qu'il persévère dans le péché, peut avoir la grace de Dieu, être son ami, par une simple dénomination extrinsèque, parce que les mérites de Jésus-Christ lui sont imputés ; la justice de l'homme n'est pas, à proprement parler, sa justice, c'est la justice même de Jésus-Christ : aussi est-elle inamissible. L'homme a beau se livrer à ses passions, c'est Luther qui le dit, pourvu qu'il croie fermement à l'efficacité des mérites du Sauveur, il est le fils adoptif de Dieu, l'héritier de son royaume.

En voyant inaugurer de tels principes, on n'est plus étonné que d'une chose, c'est que la réforme n'ait pas enfanté de plus grands monstres d'iniquité; mais on entrevoit aussi les funestes conséquences de cette erreur, qui consiste à dire que la grace ne met rien dans l'ame. On comprend de plus la profondeur et la nécessité des principes émis par saint Thomas. Une chose

---

gratiam hominis : unde dicitur *Gen.*, XXXIX, quod « Dominus dedit Joseph gratiam in conspectu principis carceris. » Sed per hoc quod homo dicitur habere gratiam hominis, nihil ponitur in eo qui gratiam alterius habet, sed in eo cujus gratiam habet ponitur acceptatio quædam. Ergo per hoc quod homo habere gratiam Dei dicitur, nihil ponitur in anima, sed solum significatur acceptatio divina.

2. Præterea, sicut anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam : unde dicitur, *Deut.*, XXX : « Ipse est vita tua. » Sed anima vivificat corpus immediate. Ergo etiam nihil cadit medium inter Deum et animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

2. Præterea, *ad Rom.*, I, super illud « gratia vobis et pax, » dicit Glossa : « Gratia, id est, remissio peccatorum. » Sed remissio peccatorum non ponit in anima aliquid; sed solum in Deo non imputante peccatum, secundum illud *Psalm.* XXXI : « Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum. » Ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

Sed contra : Lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia est quædam lux animæ, unde Augustinus dicit in libro *De nat. et grat.* (cap. 21):

XXI : « C'est avec justice que la lumière de la vérité abandonne le prévaricateur de la loi, et qu'il est frappé d'aveuglement par cet abandon. » La grace met donc quelque chose dans notre ame.

(CONCLUSION. — Aimer quelqu'un n'étant autre chose que lui vouloir du bien, et la volonté de Dieu étant la cause suprême de tout, il est certain que la grace ou l'amour de Dieu doit toujours produire quelque chose, c'est-à-dire le bien voulu par cet amour, dans l'ame de celui qu'il aime.)

Dans le langage commun, la grace est entendue de trois manières : d'abord, pour l'amour que quelqu'un nous porte; ainsi nous disons, un tel soldat a la grace ou la bonne grace du roi, ce qui veut dire que le roi le tient pour agréable. En second lieu, la grace s'entend pour un don gratuitement accordé; ainsi nous disons, je t'accorde cette grace. Enfin, la grace s'entend pour la reconnoissance même du bienfait gratuitement accordé; et voilà pourquoi l'on dit, rendre grace d'un bienfait. De ces trois sens attribués au mot grace, le second dépend du premier; car de l'amour qu'un homme a pour un autre, provient le don qu'il lui fera gratuitement; et le troisième provient du second; car l'action de grace résulte naturellement des bienfaits accordés. Dans les deux derniers sens, il est manifeste que la grace met quelque chose dans celui qui la reçoit : pour l'un, c'est le don gratuitement accordé; pour l'autre, c'est la connoissance de ce même don. Mais en prenant la grace dans le premier sens, il faut remarquer une différence entre la grace de Dieu et la grace de l'homme; car, comme le bien de la créature émane de la volonté divine, l'amour de Dieu pour sa créature, amour qui implique la volonté du

frappera peut-être autant l'esprit du lecteur, c'est le raisonnement même sur lequel il les appuie.

La dernière objection qu'il se pose, avant d'aborder ce raisonnement, est justement celle qui revient le plus souvent dans les écrits du protestantisme. Je doute que les hérétiques l'aient puisée dans l'œuvre d'un docteur qu'ils ont toujours honoré, et pour cause, d'une haine toute spéciale. Mais, lors même qu'il en seroit ainsi, on comprendroit qu'en s'emparant de l'objection, ils eussent feint d'ignorer la réponse.

« Prævaricatorem legis digne lux deserit veritatis, qua desertus utique fit cæcus. » Ergo gratia ponit aliquid in anima.

(CONCLUSIO. — Cum diligere sit velle alteri bonum, Deique voluntas rerum sit causa, certum est gratiam seu dilectionem Dei semper aliquid, nempe id quod ei vult, in anima ejus quem diligit efficere.)

Respondeo dicendum, quod secundum communem modum loquendi, tripliciter *gratia* accipi consuevit. Uno modo pro dilectione alicujus : sicut consuevimus dicere quod « iste miles habet gratiam regis, » id est, « rex habet eum gratum. » Secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato : sicut consuevimus dicere : « Hanc gratiam facio tibi. » Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati : secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo; ex amore enim quo aliquis habet alium *gratum*, procedit quod aliquid ei gratis impendat; ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit. Quantum igitur ad duo ultima manifestum est quod gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit : primo quidem ipsum donum gratis datum; secundo hujus doni cognitionem. Sed quantum ad primum, est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis; quia enim bonum creaturæ provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei, qua vult creaturæ bonum, profluit aliquod bonum

bien, est la cause efficace de ce même bien. La volonté de l'homme, au contraire, est mûe par un bien préexistant dans les choses, et de là vient que l'amour de l'homme ne cause pas absolument un bien réel, puisqu'il le suppose déjà existant en tout ou en partie. Il est donc évident que tout amour de Dieu, à l'égard de sa créature, produit dans cette créature un bien correspondant, mais un bien, toutefois, qui n'est pas éternel comme cet amour même. Or, selon les différents biens produits par l'amour de Dieu, on peut admettre en Dieu différentes sortes d'amour à l'égard de la créature : un amour général, par lequel « il aime tout ce qui est, » selon l'expression de l'Ecriture, *Sapient.*, XI, amour en vertu duquel il donne aux choses créées leur être naturel; un amour spécial, par lequel il élève la créature raisonnable au-dessus de sa condition naturelle et la fait participer à un bien supérieur et divin; et c'est à ce genre d'affection que l'on applique simplement le nom d'amour, puisque c'est ainsi que Dieu veut, sans restriction, à sa créature le bien éternel, qui est lui-même. Ainsi donc, quand on dit qu'un homme a la grace de Dieu, on veut dire qu'il y a dans l'homme un bien surnaturel et qui émane de Dieu. Quelquefois, cependant, le mot de grace divine s'entend pour cet amour de Dieu à l'égard de sa créature; c'est ainsi qu'on parle de la prédestination, dans ce sens, que Dieu prédestine quelques hommes d'une manière gratuite, et non en vertu de leurs mérites, conformément à cette parole de l'Apôtre, *Ephes.*, I, 5 : « Il nous a prédestinés à être ses enfants adoptifs, pour l'honneur et la gloire de sa grace (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Quand on dit même qu'un homme a la

(1) La doctrine exposée dans cet article est encore une de celles qui ont été sanctionnées par une définition dogmatique dans le concile de Trente, *Sess.* VI, *can.* 11 : « Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés ou bien par cela seul que la justice du Christ leur est imputée, ou bien uniquement parce que leurs péchés sont remis, exclusion faite de la grace et de la charité que l'Esprit saint répand dans leur cœur, et qui leur est inhérente ; ou bien encore que la grace, par laquelle nous sommes justifiés, est simplement la faveur de Dieu, qu'il soit anathème. »

Il nous seroit facile de multiplier ces rapprochements entre la doctrine de saint Thomas et

---

in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono præexistente in rebus : et inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed præsupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur, quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum, non tamen dilectioni æternæ coæternum. Et secundum hujusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam. Una quidem communis secundum quam « diligit omnia quæ sunt, » ut dicitur *Sap.*, II, secundum quam *esse* naturale rebus creatis largitur. Alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem suprà conditionem naturæ ad participationem divini boni; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturæ bonum æternum quod est ipse. Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine à Deo proveniens. Quandoque tamen *gratia Dei* dicitur ipsa æterna Dei dilectio : secundum quod dicitur etiam *gratia prædestinationis*, in quantum Deus gratuito et non ex meritis aliquos prædestinavit sive elegit; dicitur enim *ad Ephes.*, I : « Prædestinavit nos in adoptionem filiorum, in laudem gloriæ gratiæ suæ. »

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in

bonne grace d'un autre, on entend qu'il possède quelque chose d'agréable aux yeux de celui dont il a la bonne grace; sous ce rapport donc, il en est de lui comme de l'homme qui possède la grace de Dieu. Il y a néanmoins une différence à remarquer : ce qui rend un homme agréable aux yeux d'un autre, est toujours présupposé par l'affection de ce dernier, tandis que ce qui rend un homme agréable à Dieu, est produit par l'amour divin lui-même, ainsi que nous l'avons déjà dit.

2° Dieu est la vie de l'ame par manière de cause efficiente; mais l'ame est la vie du corps par manière de cause formelle. Or, entre la forme et la matière, il n'y a rien d'intermédiaire; car la forme affecte par elle-même sa matière ou son sujet, tandis que l'agent informe le sujet, non par sa propre substance, mais par la forme qu'il produit dans la matière.

3° Voici comment s'exprime saint Augustin, *Retract.*, II, 25 : « Quand j'ai dit que la grace avoit pour objet la rémission des péchés, et la paix, notre réconciliation avec Dieu, il ne faudroit pas entendre par là que la paix et la réconciliation ne rentrent pas dans le sens général de la grace, mais seulement que l'Apôtre entend d'une manière spéciale, par le nom de grace, la rémission des péchés. » Donc, ce n'est pas seulement la rémission des péchés qui fait partie de la grace; la grace renferme un grand nombre d'autres dons. Voilà pourquoi la rémission des péchés ne nous est jamais accordée sans qu'il se produise en nous quelque effet divin, comme nous le dirons plus tard, quest. CXIII, art. 2.

celle du concile de Trente. Dans l'impossibilité de faire toutes les citations que se présentent à notre souvenir, nous croyons devoir consigner ici une remarque que l'on jugera sans doute digne de fixer l'attention et d'exciter l'intérêt de tout esprit sérieux. Quand on étudie le traité de la grace, dans la *Somme de théologie*, la meilleure explication que l'on puisse en avoir, c'est la lecture attentive de la remarquable session qui lui a été consacrée par le dernier concile général; et, quand on veut également se pénétrer de la doctrine catholique par une étude approfondie de cette même session, on peut en trouver le commentaire anticipé dans l'admirable traité de saint Thomas. C'est à propos de la grace surtout que l'on se souvient de ce fait si glorieux pour notre saint docteur : les Pères de ce concile avoient placé deux livres sur une espèce de trône, au milieu de l'assemblée, la Bible et la *Somme de théologie*.

---

hoc quod dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in aliquo esse aliquid quod sit homini gratum, sicut et in hoc quod dicitur aliquis gratiam Dei habere. Sed tamen differenter; nam illud quod est homini gratum in alio homine præsupponitur ejus dilectioni; causatur autem ex dilectione divina quod est in homine Deo gratum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Deus est vita animæ per modum causæ efficientis; sed anima est vita corporis per modum causæ formalis. Inter formam autem et materiam non cadit aliquod medium, quia forma per seipsam informat materiam vel subjectum; sed agens informat subjectum, non per suam substantiam, sed per formam quam causat in materia.

Ad tertium dicendum, quòd Augustinus dicit in libro *Retract.* (lib. 2, cap. 25) : « Ubi dixi, gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei, non sic accipiendum est, ac si pax et reconciliatio non pertineant ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratiæ nomine remissionem significaverit peccatorum. » Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiam pertinet, sed etiam multa alia Dei dona. Et ideo remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu divinitus in nobis causato, ut infra patebit (qu. 113, art. 2).

ARTICLE II.

La grace est-elle une qualité de l'ame?

Il paroît que la grace n'est pas une qualité de l'ame. 1° Aucune qualité n'agit sur son sujet; car l'action de la qualité n'existe pas sans l'action du sujet lui-même: il faudroit donc alors que le sujet agît sur lui-même. Or la grace agit sur l'ame, puisqu'elle la justifie. Donc la grace n'est pas une qualité.

2° La substance est plus noble que la qualité. Or la grace est plus noble que la nature de l'ame, puisque nous pouvons, par la grace, accomplir beaucoup de choses auxquelles la nature ne suffiroit pas, comme il a été dit dans la question précédente. Donc la grace n'est pas une qualité.

3° Une qualité ne subsiste plus du moment où elle a cessé d'être dans le sujet. Or la grace subsiste; car si elle étoit altérée, elle rentreroit dans le néant comme elle en a été tirée, puisque l'Apôtre, *Galat.*, ult., l'appelle « une créature nouvelle. » Donc la grace n'est pas une qualité.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Sur ces paroles du Psalmiste, *Psal.* CIII : « Pour réjouir votre face sous les flots d'une huile onctueuse, » la Glose s'exprime ainsi : « La grace est la beauté de l'ame, c'est elle qui lui attire l'amour divin. » Or la beauté de l'ame est une qualité, tout comme la beauté du corps. Donc la grace est une qualité.

(Conclusion. — Outre le secours spécial par lequel Dieu meut l'homme dans les bonnes œuvres, il faut admettre, dans l'ame de ceux qui ont été justifiés, une grace habituelle, c'est-à-dire une sorte de qualité surnaturelle, qui les pousse, avec autant de suavité que de force, à la conquête du bonheur éternel.)

ARTICULUS II.

Utrùm gratia sit qualitas animæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod gratia non sit qualitas animæ. Nulla enim qualitas agit in suum subjectum, quia actio qualitatis non est absque actione subjecti; et sic oporteret quod subjectum ageret in seipsum. Sed gratia agit in animam justificando ipsam. Ergo gratia non est qualitas.

2. Præterea, substantia est nobilior qualitate. Sed gratia est nobilior quam natura animæ; multa enim possumus per gratiam, ad quæ natura non sufficit, ut supra dictum est. Ergo gratia non est qualitas.

3. Præterea, nulla qualitas remanet postquam desinit esse in subjecto. Sed gratia remanet, non enim corrumpitur, quia sic in nihilum redigeretur, sicut ex nihilo creatur: unde et dicitur « nova creatura » *ad Gal.* ult. Ergo gratia non est qualitas.

Sed contra est, quod super illud *Psal.* CIII, « ut exhilaret faciem in oleo, » dicit Glossa (2), quod « gratia est nitor animæ, sanctum concilians amorem. » Sed nitor animæ est quædam qualitas, sicut et pulchritudo corporis. Ergo gratia est quædam qualitas.

(Conclusio. — Præter auxilium speciale quo Deus hominem movet ad bene agendum, ponendus etiam est in anima justificatorum habitus gratiæ seu qualitas quædam supernaturalis, ut suaviter et prompte ab ipso ad æternum bonum consequendum moveantur.)

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 2.

(2) Ex Augustino sumpta sic dicente : *Quid est exhilaratio faciei in oleo? Gratia Dei, nitor quidam in manifestatione, sicut et Apostolus dicit,* I. ad Cor., XII: *Unicuique datur*

Comme nous l'avons déjà dit, admettre dans un homme l'existence de la grace, c'est reconnoître en lui un certain effet gratuitement produit par la volonté de Dieu. Or, nous avions dit antérieurement, quest. CIX, art. 1, qu'il existe deux sortes de secours gratuits donnés à l'homme par la volonté de Dieu : l'un par lequel Dieu pousse l'homme ou le meut vers une connoissance, une volonté, une action; et cet effet gratuit est non une qualité, mais un simple mouvement de l'ame, puisque le mouvement, selon le Philosophe, est le résultat de l'action du moteur sur le mobile. L'autre secours donné gratuitement à l'homme par la volonté de Dieu, est un don habituel et permanent que Dieu répand dans l'ame; et cela, parce qu'il ne convient pas que Dieu accorde moins les soins de sa providence à ceux qu'il aime assez pour les élever à un bien surnaturel, qu'à des créatures qu'il aime uniquement dans l'ordre de leur bien naturel. La Providence divine, en effet, s'exerce, à l'égard des êtres naturels, non-seulement en leur imprimant le mouvement vers leurs actions naturelles, mais encore en leur accordant les formes et les vertus qui deviennent le principe de leurs actes, et par lesquelles elles sont inclinées de soi à ces sortes de mouvements. D'où il suit que les mouvements imprimés par Dieu à ses créatures leur sont naturels et faciles, conformément à cette parole, *Sapient.*, VIII, 1 : « Il dispose tout avec suavité. » A plus forte raison, ceux que Dieu meut vers le bien surnaturel et éternel, doivent-ils recevoir de lui certaines formes ou qualités surnaturelles en vertu desquelles ils sont inclinés, avec autant de suavité que de force, à conquérir ce bien éternel (1). Il suit de là que la grace est une qualité.

(1) Ce que nous avons dit, dans une note antérieure, des rapports qui existent entre l'ordre de la nature et celui de la grace, et de la distinction qu'il faut établir entre la grace habituelle et la grace actuelle, trouve sa confirmation dans le corps de cet article. On voit encore,

---

Respondeo dicendum, quod sicut jam dictum est (art. 1), in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitæ Dei voluntatis. Dictum est autem suprà (qu. 109, art. 1), quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur. Uno modo, in quantum anima hominis movetur à Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animæ, actus enim moventis in moto est motus, ut dicitur in III. *Phys.* (text. 18). Alio modo adjuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum à Deo animæ infunditur. Et hoc ideo, quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus. Et sic motus quibus à Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles, secundum illud *Sap.*, VIII : « Et disponit omnia suaviter. » Multo igitur magis, illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum. Et sic donum gratiæ qualitas quædam est.

spiritus ad manifestationem : gratia quædam quæ est hominum ad homines, perspicua ad conciliandum sanctum amorem, oleum dicitur in nitore divino, etc.

Je réponds aux arguments : 1° La grace, considérée comme qualité, est dite agir sur l'ame, non par manière de cause efficiente, mais par manière de cause formelle ; elle est à l'ame ce que la blancheur est à l'objet blanc, ce que la justice est à l'homme juste.

2° Quand on parle de la substance d'une chose, on désigne ou bien la nature même de cette chose, ou bien une partie de cette nature, comme quand on appelle substance la matière ou la forme. Mais la grace étant supérieure à la nature humaine, il ne se peut pas qu'elle en soit la substance ou la forme substantielle; elle ne peut être dès-lors qu'une forme accidentelle de l'ame; car ce qui est substantiellement en Dieu, n'est qu'accidentellement dans l'ame qui participe de la bonté divine, comme on le voit clairement de la science. D'après cela, comme l'ame ne participe de la bonté divine que d'une manière imparfaite, cette même participation que nous désignons sous le nom de grace, doit avoir, dans l'homme, un être moins complet ou moins substantiel que l'ame ne le possède en elle-même. Et, cependant, elle est plus noble que la nature de l'ame, comme étant une participation et une sorte d'émanation de la bonté divine; car cette supériorité ne lui appartient pas sous le rapport de l'être même.

3° Selon l'expression de Boèce : « L'être de l'accident c'est d'être dans un autre. » Par suite, un accident ne peut pas être regardé comme possédant lui-même l'être; s'il porte le nom d'être, c'est parce qu'une autre chose est par lui : il est donc plutôt l'être de l'être, qu'il n'est un être, *Metaph.*, VII, 2. Et comme cela seul peut être produit ou détruit qui possède l'être, il suit de là qu'à proprement parler, aucun accident n'est

en étudiant cette question tout entière sur l'essence de la grace, qu'il s'agit particulièrement ici de la grace habituelle ou sanctifiante. Celle-là seule est une qualité permanente de l'ame, tandis que la grace actuelle n'est qu'un mouvement imprimé par Dieu. En démontrant, du reste, que la grace ainsi comprise est une véritable qualité, l'auteur développe et complète ce qu'il a prouvé dans le premier article, à savoir que la grace est une chose réelle, une création divine qui se produit dans l'ame humaine, quand elle est justifiée par les mérites de Jésus-Christ.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia secundùm quod est qualitas, dicitur agere in animam, non per modum causæ efficientis, sed per modum causæ formalis, sicut albedo facit album et justitia justum.

Ad secundum dicendum, quod omnis substantia, vel est ipsa natura rei cujus est substantia, vel est pars naturæ, secundum quem modum materia vel forma *substantia* dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis, sed est forma accidentalis ipsius animæ. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinæ bonitatis, quæ est gratia, imperfectiori modo habet *esse* in anima, quam anima in seipsa subsistit. Est tamen nobilior quam natura animæ, in quantum est expressio vel participatio divinæ bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Boetius « accidentis esse est inesse. » Unde omne accidens non dicitur ens quasi ipsum *esse* habeat, sed quia eo aliquid est, unde et magis dicitur esse entis quam ens, ut dicitur in VII. *Metaph.* (text. 2). Et quia ejus est fieri vel corrumpi cujus est esse, id est proprie loquendo nullum accidens neque fit neque cor-

produit ou détruit; et si on lui attribue ces modifications, c'est en tant que le sujet commence ou cesse d'être en acte quant à cet accident. Voilà comment la grace est créée, en tant que les hommes reçoivent par elle une création nouvelle, puisqu'ils passent, sous ce rapport, d'un vrai néant à une nouvelle forme d'être, la grace ne reposant nullement sur leurs mérites, conformément à cette parole de l'Apôtre, *Ephes.*, II, 10 : « Vous avez été créés en Jésus-Christ pour les bonnes œuvres. »

ARTICLE III.

La grace est-elle la même chose que la vertu ?

Il paroît que la grace est la même chose que la vertu. 1° D'après saint Augustin, *De litt. et spiritu*, XXXII : « La grace agissante, c'est la foi qui opère par la charité. » Mais la foi qui opère par la charité, c'est la vertu. Donc la grace est la vertu.

2° Une chose à laquelle convient la définition doit être une avec l'objet défini. Mais les définitions qui nous sont données de la vertu, soit par les saints, soit par les philosophes, conviennent à la grace : c'est elle qui « rend bon celui qui la possède, elle rend aussi ses œuvres bonnes; » elle est également « cette bonne qualité de l'ame qui rend la vie droite et pure. » Donc la grace est la vertu.

3° La grace est une certaine qualité, comme on vient de le dire. Or, il est manifeste qu'elle ne rentre pas dans la quatrième espèce des qualités, c'est-à-dire dans l'espèce des formes et des qualités déterminées par une figure, puisqu'elle n'appartient pas au corps; elle n'appartient pas non plus à la troisième espèce des qualités, c'est-à-dire à l'espèce des passions,

---

rumpitur, sed dicitur fieri vel corrumpi secundum quod subjectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundùm hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundùm ipsam creantur, id est in novo esse constituuntur ex nihilo, id est non ex meritis, secundùm illud *ad Ephes.*, II : «Creati in Christo Jesu in operibus bonis.»

ARTICULUS III.

Utrùm gratia sit idem quod virtus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd gratia sit idem quod virtus. Dicit enim Augustinus quòd « gratia operans est fides quæ per dilectionem operatur, » ut habetur in lib. *De spiritu et littera* (cap. 32). Sed fides quæ per dilectionem operatur, est virtus. Ergo gratia est virtus.

2. Præterea, cuicumque convenit diffinitio, convenit et diffinitum. Sed diffinitiones de virtute datæ (sive à sanctis, sive à philosophis) (2) conveniunt gratiæ : ipsa enim « bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; » ipsa etiam est « bona qualitas mentis, qua rectè vivitur, etc. » Ergo gratia est virtus.

3. Præterea, gratia est qualitas quædam. Sed manifestum est quòd non est in quarta specie qualitatis, quæ est « forma et circa aliquid constans figura, » quia non pertinet ad corpus; neque etiam in tertia est, quia non est « passio

(1) De his etiam III. part., qu. 7, art. 1; et qu. 62, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 4 et art. 6; ut et IV, *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 5; et qu. 27, de verit., art. 2.

(2) A Sanctis quidem, ut quòd nempe sit *bona qualitas mentis*; et colligitur ex Augustino, lib. II. *De libero arbitrio*, cap. 18 et cap. 19. A philosophis autem, ut quòd *bonum habentem et opus ejus bonum* reddat. Hæc enim colligitur ex Philosopho, lib. II. *Ethic.*, cap. 5, græco-lat., vel in antiquis, cap. 6.

qui résident dans la partie sensitive de l'ame, selon ce que dit le Philosophe, *Physic.*, VII, tandis que la grace réside principalement dans l'ame intellective; elle ne rentre pas enfin dans la seconde espèce qui comprend la puissance et l'impuissance dans l'ordre naturel, puisque la grace est au-dessus de la nature et qu'elle ne peut pas s'appliquer au bien et au mal, comme la puissance naturelle : reste donc qu'elle doit appartenir à la première espèce qui est celle des habitudes ou dispositions. Or, les vertus sont des habitudes de l'ame, car la science elle-même est en quelque sorte une vertu, comme nous l'avons dit plus haut, quest. LVI et LVII. Donc la grace est la même chose que la vertu.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Si la grace étoit une vertu, elle devroit être éminemment une des trois vertus théologales. Or, la grace n'est ni la foi, ni l'espérance, puisque ces vertus peuvent exister sans la grace sanctifiante; elle n'est pas non plus la charité, puisque, d'après saint Augustin, « la grace prévient la charité. » Donc la grace n'est pas la vertu.

(Conclusion. — De même que la lumière naturelle de la raison est une chose distincte des vertus acquises, de même la lumière surnaturelle de la grace est une chose distincte des vertus infuses, par lesquelles l'homme est rendu capable de marcher selon cette même lumière de la grace divine.)

Quelques-uns ont prétendu que la grace et la vertu étoient la même chose quant à l'essence, et différoient seulement par abstraction, en sorte qu'on l'appelle grace quand on la considère comme rendant l'homme agréable à Dieu ou comme étant gratuitement accordée; et vertu, quand on la considère comme perfectionnant l'homme dans l'opération : et telle paroît être l'opinion du Maître des Sentences (1). Mais, si l'on considère

(1) Telle a été bien réellement l'opinion de deux théologiens contemporains de saint Thomas, Durand et Scot. Le premier prétend que la grace et la charité ne sont distinguées

---

vel passibilis qualitas, » quæ est in parte animæ sensitivæ, ut probatur in VII. *Physic.* (text. 14 ac deinceps), ipsa autem gratia principaliter est in mente; neque iterum est in secunda specie, quæ est « potentia vel impotentia naturalis, » quia gratia est supra naturam, et non se habet ad bonum et malum, sicut potentia naturalis. Ergo relinquitur quòd sit in prima specie, quæ est « habitus vel dispositio. » Habitus autem mentis sunt virtutes, quia etiam ipsa scientia quodammodo est virtus, ut suprà dictum est (qu. 56, art. 4, et qu. 57, art. 2). Ergo gratia est idem quod virtus.

Sed contra : si gratia est virtus, maximè videtur quòd sit aliqua trium theologicarum virtutum. Sed gratia non est fides vel spes, quia hæ possunt esse sine gratia gratum faciente; neque etiam charitas, quia « gratia prævenit charitatem, » ut Augustinus dicit in lib. *De prædestin. Sanctorum* (1). Ergo gratia non est virtus.

(Conclusio. — Ut naturale lumen rationis aliquid est præter virtutes acquisitas, ita supernaturale gratiæ lumen sive donum, est aliquid præter virtutes infusas quibus homo perficitur ad ambulandum secundùm quod congruit divinæ gratiæ lumini.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt idem esse *gratiam* et *virtutem* secundùm essentiam, sed differre solùm secundùm rationem, ut *gratia* dicatur secundùm quòd facit hominem Deo gratum, vel secundùm quòd grat[illegible] datur, virtus autem, secundùm quòd perficit benè operandum : et hoc videtur sensisse [illegible]gister in II. *Sentent.*, dist. 26. Sed si quis

(1) Vel sicut modò inscribitur, lib. *De bono perseverantiæ*, cap. 16, versùs finem.

attentivement la nature même de la vertu, on sera forcé d'abandonner cette opinion ; car, selon l'expression du Philosophe, *Physic.*, VII, 17 : « La vertu est en quelque sorte la disposition d'un être parfait; et j'entends par être parfait celui qui est parfaitement conforme à sa nature. » D'où il suit évidemment que la vertu de chaque chose est conçue dans l'ordre d'une nature préexistante ; et la vertu, c'est la disposition de cette chose conformément à ce qu'exige sa nature. Or, il est également manifeste que les vertus acquises par les actes humains, et dont nous avons parlé plus haut, quest. LV, LVII, LX, LXIII, sont des dispositions qui mettent l'homme dans l'ordre voulu par sa propre nature. Mais les vertus infuses placent l'homme dans un ordre supérieur et le dirigent vers une fin plus élevée : d'où il suit rigoureusement qu'il est mis en rapport avec une nature plus noble que la sienne, c'est-à-dire avec la nature divine elle-même dont il est devenu participant; et c'est cette participation que nous appelons la lumière de la grace; ce qui fait dire au Prince des Apôtres, II. *Petr.*, I, 4 : « Il vous a communiqué les dons les plus grands et les plus précieux, afin que par là vous deveniez participants de la nature divine. » Et c'est en recevant cette nature que nous sommes appelés, par la grace de la régénération, enfants de Dieu. Par conséquent, de même que la lumière naturelle de la raison est distincte des vertus acquises, vertus qui se caractérisent par leurs rapports avec cette lumière naturelle ; de même la lumière surnaturelle de la grace, qui est

que de nom, et qu'elles sont au fond une seule et même chose ; dans le sentiment du second, on peut les distinguer uniquement d'une manière virtuelle, c'est-à-dire dans l'application que l'on en fait ou dans l'action qu'on leur attribue. Mais la plupart des théologiens ont suivi la doctrine de saint Thomas, doctrine qui établit une distinction réelle entre la grace et la vertu : il existe entre elles la même distinction et le même rapport qui existent entre la cause et l'effet. C'est ainsi que l'on peut résumer et formuler, ce nous semble, la pensée de notre saint auteur dans toute cette thèse.

C'est également là, comme il l'insinue, et comme on pourroit le prouver par de nombreux témoignages, la pensée de saint Augustin. Ce Père établit, à plusieurs reprises et avec la plus grande énergie, contre les semi-pélagiens en particulier, que la grace précède dans notre ame, non-seulement toute vertu acquise, mais encore toute vertu infuse, et, par conséquent, la charité aussi bien que toutes les autres; il ne cesse de nous montrer la grace comme la source et le principe de toutes les vertus, sans distinction.

---

consideret rationem virtutis, hoc stare non potest; quia, ut Philosophus dicit in VII. *Physic.* (text. 17 ac deinceps), « virtus est quædam dispositio perfecti; dico autem *perfectum*, quod est dispositum secundùm naturam. » Ex quo patet quòd virtus uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundùm quod congruit suæ naturæ. Manifestum est autem, quòd virtutes acquisitæ per actus humanos, de quibus suprà dictum est (qu. 55, 57, 60, 63), sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est. Virtutes autem infusæ disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem : unde etiam oportet quòd in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est in ordine ad naturam divinam participatam, quæ dicitur *lumen gratiæ*, secundùm quod dicitur II. *Petr.*, I : « Maxima et pretiosa vobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ; » et secundùm acceptionem hujusmodi naturæ dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen

une participation de la nature divine, est distincte des vertus infuses, vertus qui dérivent néanmoins de cette lumière et s'y rapportent. C'est ce qui fait dire à saint Paul, *Ephes.*, V, 8 : « Vous étiez autrefois ténèbres; vous êtes maintenant devenus lumière dans le Seigneur, marchez comme des enfants de lumière. » Comme les vertus acquises perfectionnent l'homme sous un rapport, en le rendant capable de marcher conformément à la lumière naturelle de sa raison, ainsi les vertus infuses perfectionnent l'homme de manière à le rendre capable de marcher dans la voie que lui trace la lumière surnaturelle de la grace.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin voit dans la grace « La foi qui opère par la charité, » par la raison que l'acte de la foi opérant par la charité, est le premier acte par lequel se manifeste la grace qui rend l'homme agréable à Dieu.

2° Le bien que renferme la définition de la vertu doit s'entendre comme exprimant un rapport avec une nature préexistante, essentielle ou participée. Ce n'est pas ainsi que s'entend le bien renfermé dans la grace ; il est ici considéré comme à la source même de la bonté dans l'homme, ainsi que nous l'avons déjà dit.

3° La grace rentre sans doute dans la première espèce des qualités; mais il ne s'ensuit pas qu'elle soit la même chose que la vertu : la grace est une habitude qui est présupposée par les vertus infuses, comme étant leur principe et leur source.

ARTICLE IV.

La grace a-t-elle pour sujet l'essence même de l'ame ou simplement une de ses puissances?

Il paroît que la grace n'a pas pour sujet l'essence même de l'ame, mais bien une de ses puissances. 1° Saint Augustin dit, *Hypognost.*, III. 11 :

---

gratiæ, quod est participatio divinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusas, quæ à lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur. Unde Apostolus dicit, *ad Ephes.*, V : « Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino; ut filii lucis ambulate. » Sicut enim virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum secundùm quod congruit lumini naturali rationis, ita virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum secundùm quod congruit lumini gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus nominat « fidem per dilectionem operantem gratiam, » quia actus fidei per dilectionem operantis, est primus actus in quo gratia gratum faciens manifestatur.

Ad secundum dicendum, quòd *bonum* positum in diffinitione virtutis, dicitur secundùm convenientiam ad aliquam naturam præexistentem, vel essentialem, vel participatam. Sic autem *bonum* non attribuitur gratiæ, sed sicut radici bonitatis in homine, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd gratia inducitur ad primam speciem qualitatis; nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quædam quæ præsupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix.

ARTICULUS IV.

Utrùm gratia sit in essentia animæ sicut in subjecto, an in aliqua potentiarum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd gratia non sit in essentia animæ sicut in sub-

(1) De his etiam III. part., qu. 7, art. 2; et qu. 62, art. 2; et II, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 3; et qu. 27, de verit., art. 6.

« La grace est, par rapport à la volonté ou bien au libre arbitre, ce que le cavalier est par rapport au cheval (1). » Or, la volonté ou le libre arbitre est une puissance de l'ame, comme nous l'avons dit dans la première partie, quest. LXXXIII, art. 2. Donc la grace a pour sujet une puissance de l'ame.

2° « C'est par la grace que commencent les mérites de l'homme, » comme le dit saint Augustin en plusieurs endroits de ses ouvrages. Or, le mérite consiste dans un acte, et l'acte lui-même procède d'une puissance. Donc la grace doit perfectionner une certaine puissance de l'ame.

3° Si l'essence de l'ame était le sujet propre de la grace, il s'ensuivroit que l'ame, par cela même qu'elle a son essence, est capable de la grace. Or, cela est faux, puisqu'il en résulteroit que toute ame est capable de la grace. Donc la grace n'a pas pour sujet l'essence même de l'ame.

4° L'essence de l'ame est antérieure à ses puissances. Or, de deux choses dont l'une est antérieure à l'autre, on peut concevoir la première sans la seconde. Donc, si la grace a pour sujet l'essence même de l'ame, il s'ensuivra qu'on pourra concevoir la grace dans une ame, sans concevoir dans cette ame une partie ou puissance quelconque, ni volonté, ni intellect, ni rien de semblable; ce qui répugne.

Mais il faut dire, au contraire, que la grace nous fait, par une génération nouvelle, enfants de Dieu, Or, la génération a pour terme l'essence antérieurement aux puissances. Donc la grace est dans l'essence même de l'ame avant d'être dans ses puissances.

(Conclusion. — Comme la perfection de toute puissance de l'ame em-

(1) Cette comparaison ne doit pas se présenter à nous revêtue de l'autorité de saint Augustin, puisque, d'après ce que nous avons déjà dit, l'ouvrage d'où elle est tirée n'est pas de ce grand docteur. Il faut dire, néanmoins, qu'elle est vraie dans un sens, appliquée à la grace actuelle. Et ce sens est déterminé par l'ensemble de la doctrine de saint Thomas. Ce qu'elle a de défectueux, comme toute comparaison possible, ce qu'elle semble surtout avoir d'humiliant pour la nature humaine, sera facilement corrigé par un esprit qui s'est pénétré de cette doctrine.

---

jecto, sed in aliqua potentiarum. Dicit enim Augustinus in *Hypognost.* (lib. III, cap. 11), quòd « gratia comparatur ad voluntatem sive ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum. » Sed voluntas sive liberum arbitrium est potentia quædam, ut in I. dictum est (qu. 83, art. 2). Ergo gratia est in potentia animæ sicut in subjecto.

2. Præterea, « ex gratia incipiunt merita hominis, » ut Augustinus dicit. Sed meritum consistit in actu, qui ex aliqua potentia procedit. Ergo videtur quòd gratia sit perfectio alicujus potentiæ animæ.

3. Præterea, si essentia animæ sit proprium subjectum gratiæ, oportet quòd anima, in quantum habet essentiam, sit capax gratiæ. Sed hoc est falsum, quia sic sequeretur quòd omnis anima esset gratiæ capax. Non ergo essentia animæ est proprium subjectum gratiæ.

4. Præterea, essentia animæ est prior potentiis ejus. Prius autem potest intelligi sine posteriori. Ergo sequitur quòd gratia possit intelligi in anima, nulla parte vel potentia animæ intellecta, scilicet neque voluntate, neque intellectu, neque aliquo hujusmodi: quod est inconveniens.

Sed contra est, quòd gratiâ regeneramur in filios Dei. Sed generatio per prius terminatur ad essentiam, quàm ad potentias. Ergo gratia per prius est in essentia animæ, quàm in potentiis.

(Conclusio. — Quia omnis perfectio poten-

porte l'idée de vertu, et comme la grace n'est pas la vertu, mais quelque chose d'antérieur à la vertu, il faut nécessairement que l'essence même de l'ame et non une de ces puissances, soit le sujet de la grace.)

La question actuelle est une conséquence de la précédente. Si la grace, en effet, étoit la même chose que la vertu, il faudroit dire qu'elle a pour sujet une des puissances de l'ame, puisque les puissances de l'ame sont le sujet propre de la vertu, comme nous l'avons dit plus haut, quest. LVI, art. 1. Mais du moment où la grace diffère de la vertu, on ne peut pas dire qu'une puissance de l'ame soit le sujet de la grace, puisque toute perfection d'une puissance de l'ame emporte l'idée de vertu, comme nous l'avons encore dit, quest. LV et LVI. Il reste donc à dire que la grace étant quelque chose d'antérieur à la vertu, doit également avoir pour sujet quelque chose d'antérieur aux puissances de l'ame, à savoir son essence même. Comme l'homme, en effet, au moyen de sa puissance intellective, participe à la connoissance divine par la vertu de foi, et, au moyen de sa puissance appétitive ou de sa volonté, participe à l'amour divin par la vertu de charité, ainsi, par la nature même de son âme, il participe en quelque sorte à la nature divine, ce qui a lieu par une régénération ou création nouvelle (1).

Je réponds aux arguments : 1° De même que de l'essence de l'ame émanent ses puissances, qui sont à leur tour les divers principes de ses œuvres; de même, les vertus émanent de la grace dans les diverses puis-

(1) Si la grace est une qualité de l'ame, et non une de ses vertus, comme l'auteur vient de le prouver dans l'article précédent, il faut que la grace affecte l'essence même de l'ame, et non une de ses puissances en particulier. Cette thèse peut donc être considérée comme le dernier corollaire de cette importante théorie sur l'essence de la grace. Un mot échappé à saint Thomas mérite d'être recueilli ici, bien moins comme une confirmation implicite de la démonstration actuelle que comme un trait de lumière sur cette essence de la grace divine, qu'il s'est efforcé de nous manifester : la grace, a-t-il dit, est la beauté, mais la beauté surnaturelle de l'ame. Cette beauté est un reflet et une participation de la beauté divine; elle ne rayonnera dans tout son éclat que lorsque, les nuages de la vie présente étant tombés, la gloire de Dieu nous apparoîtra, lorsque nous verrons Dieu face à face, tel qu'il est, et que la lumière de son visage, n'étant plus réfléchie à nos yeux par le miroir des créatures, frappera directement cet être privilégié dont Dieu a voulu faire sa vivante image.

---

tiæ animæ habet rationem virtutis, gratia autem non est virtus, sed aliquid virtute prius, necessarium est non potentiam ullam, sed essentiam ipsam animæ subjectum gratiæ esse.)

Respondeo dicendum, quòd ista quæstio ex præcedenti pendet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quòd sit in potentia animæ sicut in subjecto; nam potentia animæ est proprium subjectum virtutis, ut suprà dictum est (qu. 56, art. 1). Si autem gratia differt à virtute, non potest dici quòd potentia animæ sit gratiæ subjectum; quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis, ut suprà dictum est (qu. 55 et 56, art. 1). Unde relinquitur quòd gratia sicut est prius virtute, ita habeat subjectum prius potentiis animæ, ita scilicet quòd sit in essentia animæ. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundùm potentiam voluntatis, amorem divinum per virtutem charitatis; ita etiam per naturam animæ participat secundùm quamdam similitudinem naturam divinam, per quamdam regenerationem sive recreationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut ab essentia animæ effluunt ejus potentiæ, quæ sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas

sances de l'ame, et par ces vertus les puissances sont mûes vers leurs actes. Sous ce rapport, la grace est à la volonté ce que le moteur est au mobile, mais non comme l'accident est au sujet; et c'est ce qu'exprime la comparaison du cavalier et du cheval.

2° De là suit clairement la réponse à la seconde objection; car c'est au moyen des vertus que la grace est le principe des œuvres méritoires, tout comme l'essence de l'ame en est aussi le principe au moyen de ses puissances.

3° C'est comme rentrant dans l'espèce des êtres intellectuels ou comme ayant une nature raisonnable, que l'ame est le sujet de la grace. Or, l'ame n'est pas constituée dans son espèce par une de ses puissances, puisque les puissances sont des propriétés naturelles qui résultent de l'espèce elle-même : ce qui fait que l'ame, par son essence, diffère spécifiquement des autres ames, à savoir de l'ame des bêtes et de celle des plantes. Il ne suit donc pas de là que, si l'essence de l'ame humaine est le sujet de la grace, toute autre ame puisse également le devenir; car, cela ne convient à l'essence de l'ame qu'en tant qu'elle forme une espèce à part.

4° Comme les puissances de l'ame sont des propriétés naturelles résultant de l'espèce elle-même, on ne peut pas concevoir l'ame sans ces puissances, En supposant même qu'elle pût exister sans elles, encore faudroit-il dire que l'ame est intellectuelle ou raisonnable, non à cause de ces puissances. puisqu'elle ne les posséderoit pas en acte, mais par son espèce même ou par son essence, de laquelle doivent naturellement émaner de telles puissances.

---

potentiæ moventur ad actus. Et secundùm hoc gratia comparatur ad voluntatem, ut movens ad motum, quæ est comparatio sessoris ad equum, non autem sicut accidens ad subjectum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animæ est principium meritorii operis mediantibus potentiis.

Ad tertium dicendum, quòd anima est subjectum gratiæ secundùm quòd est in specie intellectualis vel rationalis naturæ; non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam, cùm potentiæ sint proprietates naturales animæ speciem consequentes. Et ideo anima secundùm suam essentiam differt specie ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium et plantarum. Et propter hoc non sequitur, si essentia humanæ animæ sit subjectum gratiæ, quòd quælibet anima possit esse gratiæ subjectum; hoc enim convenit essentiæ animæ, in quantum est talis speciei.

Ad quartum dicendum, quòd cùm potentiæ animæ sint naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem quòd sine his esset, adhuc tamen anima diceretur secundùm speciem suam intellectualis vel rationalis, non quia actu haberet has potentias, sed propter speciem talis ex essentiæ qua natæ sunt hujusmodi potentiæ effluere.

QUESTION CXI.

Division de la grace.

Après avoir parlé de l'essence de la grace, nous avons à en établir la division.

Sur ce sujet, cinq questions se présentent : 1° La grace peut-elle convenablement être divisée en grace gratuite et grace sanctifiante? 2° La grace sanctifiante peut-elle à son tour se diviser en grace opérante et grace coopérante? 3° Ou bien encore en grace prévenante et grace subséquente? 4° Comment se divise la grace gratuitement donnée? 5° Quel rapport peut-on établir entre la grace sanctifiante et la grace gratuitement donnée?

ARTICLE I.

La grace peut-elle convenablement être divisée en grace gratuite et grace sanctifiante?

Il paroît que la grace ne sauroit être divisée en grace gratuite et grace sanctifiante. 1° La grace est un don de Dieu, d'après ce qui a été clairement exposé dans la question précédente. Or, l'homme n'est pas rendu agréable à Dieu par un don que Dieu lui-même lui ait fait; c'est le contraire qu'il faudroit dire : Dieu donne, quelque chose à l'homme, parce que l'homme lui est agréable. Donc il n'existe pas de grace sanctifiante ou qui rende l'homme agréable à Dieu.

2° Tout ce qui n'est pas donné en vertu d'un mérite préalable, est donné gratuitement. Or, la nature elle-même est un bien donné à l'homme sans mérites préalables, puisque tout mérite suppose dejà l'existence de la nature : d'où il suit que la nature elle-même est gratuitement donnée par Dieu. Mais la nature et la grace sont les deux termes

---

QUÆSTIO CXI.

De divisione gratiæ, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de divisione gratiæ. Et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam, et gratiam gratum facientem. 2° De divisione gratiæ gratum facientis, per operantem et cooperantem. 3° De divisione ejusdem per gratiam prævenientem et subsequentem. 4° De divisione gratiæ gratis datæ. 5° De comparatione gratiæ gratum facientis et gratis datæ.

ARTICULUS I.

Utrùm gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, et gratiam gratis datam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd gratia non convenienter dividatur per gratiam *gratum facientem* et gratiam *gratis datam.* Gratia enim est quoddam donum Dei, ut ex suprà dictis patet (qu. 110, art. 1). Homo autem non ideo est Deo gratus, quia aliquid est ei datum à Deo; sed potiùs è converso, ideo enim aliquid datur alicui gratis à Deo, quia est homo gratus ei. Ergo nullla est gratia *gratum faciens.*

2. Præterea, quæcunque non dantur ex meritis præcedentibus, dantur gratis. Sed etiam ipsum bonum naturæ datur homini absque merito præcedenti, quia natura præsupponitur ad meritum. Ergo ipsa natura est etiam gratis data à Deo. Natura autem dividitur contra gratiam.

(1) De his etiam III. part., qu. 7, art. 7, tum in corp., tum ad 1; et qu. 61, art. 1, in

opposés d'une division. C'est donc à tort que le caractère de don gratuit est regardé comme une différence qui détermine une espèce particulière de grace, puisque ce caractère se trouve en dehors de toute espèce de grace.

3° Toute division doit être établie sur l'opposition des termes. Or la grace sanctifiante elle-même, par laquelle nous sommes justifiés, nous est gratuitement donnée par Dieu, d'après cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, III, 24 : « Nous avons été gratuitement justifiés par sa grace. » Donc la grace sanctifiante ou qui rend agréable à Dieu ne peut être opposée à la grace gratuitement donnée, comme formant le second terme d'une division.

Mais, au contraire, l'Apôtre lui-même attribue à la grace ces deux caractères distinctifs, de rendre l'homme agréable à Dieu et d'être gratuitement donnée. Voici comment il s'exprime touchant le premier de ces caractères, *Ephes.*, I, 6 : « Il nous a rendus agréables à ses yeux dans son Fils bien-aimé; » et voici ce qu'il dit sur le second, *Rom.*, XI, 6 : « Si c'est par sa grace, ce n'est donc plus par les œuvres; car autrement la grace ne seroit plus la grace. » On peut donc concevoir une grace qui n'a qu'un seul de ces caractères, et une grace qui les a tous les deux.

(Conclusion. — Comme la grace a pour objet de rapporter et de ramener les hommes à Dieu, ce qui ne peut se faire que par un certain ordre, la grace peut convenablement être divisée en grace sanctifiante, par laquelle un homme est lui-même uni à Dieu; et grace gratuitement donnée, par laquelle un homme coopère au salut d'un autre.)

Voici un principe posé par l'Apôtre, *Rom.*, XIII, 1 : « Les choses qui viennent de Dieu sont soumises à l'ordre (1). » Or, l'ordre des créatures

(1) On remarquera sans doute cette interprétation du texte sacré, à raison de celle qui a prévalu. Une virgule déplacée change entièrement le sens de la phrase. « Quæ sunt, a Deo

---

Inconvenienter igitur hoc quod est *gratis datum*, ponitur ut gratiæ differentia, quia invenitur etiam extra gratiæ genus.

3. Præterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed etiam ipsa gratia *gratum faciens* per quam justificamur, gratis nobis à Deo conceditur, secundùm illud *Rom.*, III : « Justificati gratis per gratiam ipsius. » Ergo gratia *gratum faciens* non debet dividi contra gratiam *gratis datam*.

Sed contra est, quòd Apostolus utrumque attribuit gratiæ scilicet et *gratum facere*, et esse *gratis datum*. Dicit enim quantum ad primum, *ad Ephes.*, I : « Gratificavit nos in dilecto Filio suo. » Quantum verò ad secundum dicitur, *ad Rom.*, XI : « Si autem gratia, jam non ex operibus; alioquin gratia jam non est gratia. » Potest ergo distingui gratia, quæ vel habet unum tantùm, vel utrumque.

(Conclusio. — Cùm gratia sit per quam homines ordinantur et reducuntur in Deum (quod ordine quodam fit), convenienter dividitur in gratiam gratum facientem, per quam homo per seipsum Deo conjungitur, et gratis datam, per quam unus homo alteri ad salutem cooperatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Apostolus dicit, *ad Rom.*, XIII, « quæ à Deo sunt, ordinata sunt. » In hoc autem ordo rerum consis-

corp.; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154; et qu. 27, de verit., art. 1 et art. 5, in corp.; et *Opusc.*, V, cap. 221; et in *Psalm.* XXIV, col. 4; et *ad Rom.*, I, lect. 3, col. 2; et *ad Ephes.*, I, lect. 2, col. 1.

consiste en ce que les unes sont ramenées à Dieu par les autres, selon la pensée de saint Denis; et comme la grace a pour objet de ramener l'homme à Dieu, cela doit se faire d'après un certain ordre, c'est-à-dire de telle sorte que les hommes soient ramenés à Dieu les uns par les autres. Il suit de là qu'il y a deux sortes de grace : l'une par laquelle l'homme est lui-même uni à Dieu, et celle-là est appelée grace sanctifiante ou rendant l'homme agréable à Dieu; l'autre, par laquelle un homme coopère à ce que son semblable soit ramené à Dieu, et tel est le don qui est spécialement appelé grace gratuitement donnée, en ce qu'elle dépasse la portée de la nature et n'est nullement accordée au mérite personnel de l'homme. De plus, comme elle n'est pas donnée à l'homme pour sa justification personnelle, mais bien plutôt pour la justification d'un autre; on ne l'appelle pas grace sanctifiante ou rendant l'homme agréable à Dieu. C'est de cette grace que parle l'Apôtre quand il dit, I. *Corinth.*, XII, 7 : « A chacun est donnée la manifestation de l'esprit pour l'utilité » des autres, ainsi qu'il faut l'entendre (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quand on dit que la grace rend l'homme agréable aux yeux de Dieu, on n'entend pas que cela ait lieu d'une manière effective, mais bien d'une manière formelle, en tant que, par cette grace, l'homme est justifié et rendu digne d'être agréable à Dieu, selon cette autre parole de saint Paul, *Coloss.*, I, 12 : « Elle nous a rendus dignes de partager l'héritage des saints dans la lumière. »

2° En disant que la grace est gratuitement donnée, on exclut toute idée

ordinata sunt, » lit-on maintenant; « Quæ sunt à Deo, ordinata sunt, » a lu saint Thomas. Les conséquences de cette dernière version seroient faciles à déduire.

(1) Cette explication donnée, on n'a plus de peine à comprendre la division établie par saint Thomas. L'esprit ne laisse pas que d'être étonné, au premier abord, de ce nom de grace gratuite donné à une espèce particulière de grace; mais les mots n'ont de sens que celui qu'on leur attribue; et, ce sens une fois expliqué, c'est à l'idée même que l'esprit doit s'attacher. Or, dans cette circonstance, on voit distinctement la justesse de l'idée. La grace gratuite, ou bien la grace qui rend un homme capable de travailler au bien spirituel des autres, se distingue si bien de la grace sanctifiante ou qui rend l'homme agréable à Dieu, qu'elle peut exister dans un sujet actuellement privé, par le péché, de la grace sanctifiante.

---

tit, quòd quædam per alia in Deum reducuntur, ut Dionysius dicit in lib. *Cœlest. hierarch.* (cap. 4 ac deinceps). Cùm igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundùm hoc igitur duplex est gratia. Una quidem, per quam ipse homo Deo conjungitur, quæ vocatur *gratia gratum faciens.* Alia verò, per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quòd ad Deum reducatur. Hujusmodi autem donum vocatur *gratia gratis data,* quia supra facultatem naturæ et supra meritum personæ homini conceditur (1). Sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam justificetur, sed potiùs ut ad justificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur *gratum faciens.* Et de hac dicit Apostolus, I. *ad Cor.*, XII : « Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem, » scilicet aliorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd gratia non dicitur *facere gratum* effectivè, sed formaliter, scilicet quia per hanc homo justificatur et dignus efficitur vocari Deo gratus, secundùm quod dicitur *ad Coloss.*, I : « Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine. »

Ad secundum dicendum, quòd gratia secun-

(1) In quo cum gratum faciente convenit, quæ non minùs et supra facultatem naturæ dici

d'obligation ou de dette. Or, il y a deux sortes de dette : l'une qui provient du mérite et qui se rapporte à la personne même capable de faire des œuvres méritoires, comme le dit encore l'Apôtre, *Rom.*, IV, 4 : « Celui qui accomplit des œuvres reçoit la récompense comme une dette, et non comme une grace. » L'autre sorte de dette est celle qui dépend de la condition même de la nature : ainsi, l'on dira dans ce sens, que l'homme a droit à posséder la raison et les autres choses qui distinguent la nature humaine. Or, la grace n'est une dette ni dans l'un ni dans l'autre sens, puisque Dieu n'est nullement obligé à l'égard de sa créature; c'est bien plutôt la créature qui l'est à l'égard de Dieu, l'ordre divin devant se réaliser en elle : et cet ordre consiste en ce que telle nature se trouve dans telles conditions et possède telles propriétés; en ce que, de plus, l'être qui agit de telle sorte arrive à tel but. Cela posé, les dons naturels ne sont pas dus dans le premier sens; mais ils le sont dans le second; tandis que les dons surnaturels ne le sont ni dans l'un ni dans l'autre : et voilà pourquoi on leur attribue spécialement le nom de grace.

3° La propriété de sanctifier ou de rendre agréable à Dieu ajoute quelque chose à l'idée de grace gratuitement donnée, ce qui se rattache à la notion même de la grace : aussi la grace gratuitement donnée, et qui n'a pas cette propriété de rendre l'homme agréable à Dieu, est désignée sous le nom commun de grace, ce qui a lieu par rapport à beaucoup d'autres choses : et voilà comment ces deux propriétés de rendre agréable et d'être gratuitement donnée forment les deux termes opposés d'une division.

---

dùm quòd gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex *debitum*. Unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam cujus est agere meritoria opera, secundùm illud *ad Rom.*, IV : « Ei qui operatur, merces imputatur secundùm debitum, non secundùm gratiam. » Aliud est *debitum* secundùm conditionem naturæ : putà si dicamus debitum esse homini, quòd habeat rationem et alia quæ ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur *debitum* propter hoc quòd Deus creaturæ obligetur, sed potiùs in quantum creatura debet subjici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur; quæ quidem est, ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quòd talia operans talia consequatur. Dona igitur naturalia carent primo *debito*, non autem carent secundo *debito*; sed dona supernaturalia utroque *debito* carent : et ideo specialius sibi nomen gratiæ vindicant.

Ad tertium dicendum, quòd gratia *gratum faciens* addit aliquid super rationem *gratiæ gratis datæ*, quod etiam ad rationem gratiæ pertinet; quia scilicet hominem gratum facit Deo : et ideo gratia *gratis data* quæ hoc non facit, retinet sibi nomen commune, sicut in pluribus aliis contingit; et sic opponuntur duæ partes divisionis, sicut *gratum faciens*, et *non faciens gratum*.

debet, et supra dignitatem vel meritum personæ; nisi quòd cùm aliquid specie tenus illustrius habeat gratis data quæ non privatam tantùm utilitatem, sed publicam respicit, ejus excellentia magis evidenter apparet, etc.

ARTICLE II.

La grace peut-elle être convenablement divisée en grace qui opère et grace qui coopère?

Il paroît que la grace ne sauroit être convenablement divisée en grace qui opère et grace qui coopère : 1° La grace est une sorte d'accident ou de qualité, comme nous l'avons vu dans la question précédente. Mais l'accident ne peut pas agir sur le sujet. Donc, aucune grace ne peut être appelée opérante.

2° Si la grace opère quelque chose en nous, c'est surtout la justification qu'elle doit opérer. Or cette opération n'appartient pas à la grace seule; car, expliquant ces paroles de l'Evangile, *Joan.*, XIV : « Les œuvres que je fais, mon disciple les fera aussi, » saint Augustin s'exprime ainsi : « Celui qui vous a créés sans vous, ne vous justifiera pas sans vous. » Donc, aucune grace ne peut être appelée simplement opérante.

3° Une coopération semble indiquer une infériorité dans l'agent qui coopère. Or, la grace est en nous un agent principal, en comparaison du libre arbitre, selon cette parole de saint Paul, *Rom.*, IX, 16 : « Ce n'est l'œuvre ni de celui qui court, ni de celui qui veut, mais bien de Dieu qui fait miséricorde. » Donc, la grace ne sauroit être appelée coopérante.

4° Une division exige opposition dans les termes. Mais opérer et coopérer ne sont pas des termes opposés, puisque le même agent peut opérer et coopérer. Donc, la grace ne peut être convenablement divisée en grace opérante et grace coopérante.

Mais le contraire est ainsi formulé par saint Augustin, *de Grat. et lib. arbit.*, XVII : « Dieu par sa coopération perfectionne en nous ce qu'il a commencé par son opération; car c'est son opération qui produit en nous

---

ARTICULUS II.

Utrum gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd gratia inconvenienter dividatur per operantem et cooperantem. Gratia enim accidens quoddam est, ut suprà dictum est (qu. 110, art. 2). Sed accidens non potest agere in subjectum. Ergo nulla gratia debet dici *operans*.

2. Præterea, si gratia aliquid operetur in nobis, maximè operatur in nobis justificationem. Sed hoc non sola gratia operatur in nobis; dicit enim Augustinus super illud *Joan.*, XIV : « Opera quæ ego facio, et ipse faciet. » (Serm. XIII de verbis Apostoli) : « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » Ergo nulla gratia debet dici simpliciter operans.

3. Præterea, *cooperari alicui* videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad principalius. Sed gratia principaliùs operatur in nobis quàm liberum arbitrium, secundùm illud *Rom.*, IX : « Non est currentis neque volentis, sed miserentis Dei. » Ergo gratia non debet dici cooperans.

4. Præterea, divisio debet dari per opposita. Sed *operari* et *cooperari* non sunt opposita; idem enim potest operari et cooperari. Ergo inconvenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De gratia et libero arbit.* (cap. 17) : « Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incepit, quia ipse ut velimus operatur incipiens,

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 5, in corp.; et qu. 27, de verit., art. 5, ad 1; et II. *ad Cor.*, VI, lect. 6, col.

le commencement de la volonté, et c'est sa coopération qui perfectionne l'œuvre de cette même volonté. » Or, les opérations par lesquelles Dieu nous meut vers le bien appartiennent toutes à la grace. Donc, la grace est convenablement divisée en grace qui opère et grace qui coopère.

(Conclusion. — La division établie entre la grace opérante et la grace coopérante reposant sur des effets que l'Apôtre indique par ces mots de son Epître aux Philippiens : « C'est Dieu qui opère en vous, et la volonté et la perfection de l'œuvre, » il est évident que cette division est légitime).

Comme nous l'avons dit plus haut, quest. 109 et 110, la grace peut être entendue de deux manières : d'abord, comme un secours divin qui nous excite et nous meut vers la bonne volonté et la bonne action; puis, comme un don habituel que Dieu répand en nous. Or, en l'entendant de ces deux manières, c'est à bon droit que la grace est divisée en grace opérante et grace coopérante. L'opération ou production d'un effet est toujours attribuée non au mobile mais au moteur. Dans un effet donc où notre ame est mûe et non motrice, où il n'y a d'autre moteur que Dieu, c'est à Dieu qu'il faut attribuer l'opération; et c'est ainsi que sa grace est appelée grace opérante. Mais dans un effet où notre ame est en même temps mûe et motrice, l'opération ne sauroit être attribuée à Dieu seul, elle doit l'être aussi à notre ame; et dans ce sens la grace est appelée coopérante. De plus, il y a en nous deux sortes d'actes : l'acte premier qui est l'acte intérieur de la volonté; et, à l'égard de cet acte, la volonté peut être regardée comme le mobile, Dieu comme le moteur, surtout au moment où la volonté commence à vouloir le bien, quand antérieurement elle vouloit le mal : en tant donc que Dieu meut l'ame humaine vers ce nouvel acte, sa grace est appelée grace opérante. Le second acte est l'acte extérieur, lequel étant commandé par la volonté, comme nous

---

qui volentibus cooperatur perficiens. » Sed operationes Dei, quibus movet nos ad bonum, ad gratiam pertinent. Ergo convenienter gratia dividitur per operantem et cooperantem.

(Conclusio. — Cùm illam divisionem qua gratia secundùm diversos effectus in operantem et cooperantem distinguitur, Apostolus *ad Philippenses* innuat his verbis : « Deus est qui operatur in vobis, et velle et perficere, » rectè gratiam ita dividi manifestum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 109 et 110, art. 2), *gratia* dupliciter potest intelligi : uno modo, divinum auxilium quo nos movet ad benè volendum et agendum; alio modo, habituale donum nobis divinitus inditum. Utroque autem modo *gratia* dicta, convenienter dividitur per operantem et cooperantem. Operatio enim alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur : et secundùm hoc dicitur *gratia operans*. Illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solùm attribuitur Deo, sed etiam animæ : et secundùm hoc dicitur *gratia cooperans*. Est autem in nobis duplex actus. Primus quidem interior voluntatis. Et quantum ad istum actum, voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens; et præsertim cùm voluntas incipit bonum velle, quæ priùs malum volebat. Et ideo secundùm quòd Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur *gratia operans*. Alius autem actus est exterior, qui cùm à voluntate operetur,

l'avons dit ailleurs, question 17, art. 9, il faut conséquemment attribuer à la volonté l'opération qui concerne cet acte. Mais comme Dieu nous aide encore dans cet acte, soit en confirmant et soutenant intérieurement la volonté, soit en nous fournissant les moyens extérieurs d'action, c'est à l'égard d'un tel acte que sa grace est appelée coopérante. Aussi, après les paroles citées plus haut, saint Augustin ajoute-t-il : « Dieu opère en nous pour que nous voulions, et quand nous voulons il coopère à notre volonté pour que nous accomplissions l'œuvre. » Si l'on considère donc la grace comme cette motion gratuite par laquelle Dieu nous pousse à accomplir un bien méritoire, c'est avec raison que la grace est divisée en grace opérante et grace coopérante. Et si l'on considère la grace comme un don habituel, la grace présente un double effet, tout comme une autre forme quelconque : c'est d'abord l'être produit, et puis l'opération elle-même : ainsi, l'effet de la caléfaction c'est de rendre un objet chaud, et puis encore c'est la chaleur produite. D'après cela, la grace habituelle, considérée comme guérissant l'ame, la justifiant, ou la rendant agréable à Dieu, se nomme grace opérante; et considérée comme principe de l'œuvre méritoire, œuvre qui procède aussi du libre arbitre, elle se nomme grace coopérante (1).

Je réponds aux arguments : 1° Si l'on prend la grace pour une qualité accidentelle, elle agit dans l'ame, non d'une manière effective, mais d'une

(1) Dans cet article et l'article suivant, il faut distinguer le fond même de la doctrine, et la manière dont elle est exposée. Quant au fond, cette doctrine repose sur ce qui a été dit dans la première question de ce traité, touchant la nécessité de la grace. L'homme, en effet, ne pouvant rien faire, absolument rien, de méritoire pour le ciel, sans le secours de la grace, il est évident que la grace peut être conçue comme opérant seule en lui, comme prévenant et faisant naître le premier mouvement de son libre arbitre; puis, l'œuvre une fois résolue ou même commencée, l'homme ayant toujours besoin de ce même secours surnaturel, et cependant devant lui-même agir pour mériter la récompense éternelle, il faut également admettre une grace coopérante et subséquente; coopérante, relativement à l'action de l'homme qui se poursuit, subséquente, relativement à la partie de l'action ou de l'œuvre qui est déjà accomplie. Quant à la forme dont saint Thomas a revêtu cette doctrine, on doit y reconnoître une puissance et, par conséquent, une raison bien profonde, puisque cette langue de notre saint docteur a été universellement adoptée dans l'enseignement scientifique de la religion.

---

ut suprà dictum est (qu. 17, art. 9), consequens est quòd ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adjuvat, et interiùs confirmando voluntatem ut ad actum perveniat, et exteriùs facultatem operandi præbendo, respectu hujusmodi actus dicitur *gratia cooperans*. Unde post præmissa verba subdit Augustinus : « Ut autem velimus, operatur; cùm autem volumus, ut perficiamus nobis cooperatur. » Si igitur *gratia* accipiatur pro gratuita Dei motione, qua movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per *operantem* et *cooperantem*. Si verò accipiatur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiæ effectus, sicut et cujuslibet alterius formæ, quorum primus est *esse*, secundus est operatio : sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia in quantum animam sanat vel justificat, sive gratam Deo facit, dicitur *gratia operans;* in quantum verò est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur *cooperans*.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm quòd gratia est quædam qualitas accidentalis, non agit in animam effectivè, sed formaliter

manière formelle : c'est comme si l'on disoit que la blancheur rend une surface blanche.

2° Dieu ne nous justifie pas sans nous ; cela est vrai, puisque par notre libre arbitre nous consentons à l'action divine qui nous justifie. Un tel mouvement d'adhésion n'est pas toutefois la cause, mais bien l'effet de la grace, en sorte qu'à la grace revient l'opération tout entière.

3° La coopération ne s'applique pas uniquement à l'agent secondaire par rapport à l'agent principal ; elle indique aussi un secours donné pour atteindre une fin préalablement déterminée. Or, par la grace opérante, Dieu aide l'homme à vouloir le bien. Cette fin étant donc supposée, la grace coopère avec nous en vue de nous la faire obtenir.

4° La grace opérante et la grace coopérante sont au fond une même grace ; elles se distinguent seulement par leurs effets, comme cela résulte clairement de ce que nous venons de dire.

ARTICLE III.

La grace peut-elle se diviser convenablement en grace prévenante et grace subséquente ?

Il paroît que la grace ne sauroit être divisée convenablement en grace prévenante et grace subséquente : 1° La grace est l'effet de l'amour divin. Or, l'amour divin est toujours prévenant, jamais subséquent, d'après cette parole de l'Apôtre de la dilection, I. *Joan.*, IV, 10 : « Ce n'est pas nous qui avons d'abord aimé Dieu, c'est Dieu qui nous a aimé le premier. » Donc, on ne sauroit admettre une grace prévenante et une grace subséquente.

2° Il n'y a qu'une grace sanctifiante dans l'homme, puisque celle-là suffit, conformément à cette parole de saint Paul, II. *Corinth.*, XII, 9 : « Ma grace vous suffit. » Or, une même chose n'est pas en même temps

---

sicut albedo dicitur facere albam superficiem.

Ad secundum dicendum, quòd Deus non sine nobis nos justificat, quia per motum liberi arbitrii, dum justificamur, Dei justitiæ consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiæ, sed effectus : unde tota operatio pertinet ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quòd cooperari dicitur aliquis alicui, non solùm sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adjuvans ad præsuppositum finem ; homo autem per gratiam operantem adjuvatur à Deo ut bonum velit : et ideo, præsupposito jam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur.

Ad quartum dicendum, quòd gratia *operans* et *cooperans* est eadem gratia ; sed distinguitur secundùm diversos effectus, ut ex suprà dictis patet.

ARTICULUS III.

Utrùm gratia convenienter dividatur in prævenientem et subsequentem.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd gratia inconvenienter dividatur in *prævenientem* et *subsequentem*. Gratia enim est divinæ dilectionis effectus. Sed Dei dilectio nunquam est subsequens, sed semper præveniens, secundùm illud *Joan.*, IV : « Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos. » Ergo gratia non debet poni *præveniens* et *subsequens*.

2. Præterea, gratia *gratum faciens* est una tantùm in homine, cùm sit sufficiens, secundùm illud, II. *ad Cor.*, XII (2) : « Sufficit tibi gratia

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 5 ; et qu. 27, de verit., art. 5, ad 6 ; et in *Psalm.* XXII, circa finem ; et II. *ad Cor.*, VI, lect., col. 1.

(2) Quod ad gratiam sufficientem prout ab efficaci distinguitur, non satis auspicatè, appli-

antérieure et postérieure. Donc, c'est à tort qu'on distingue une grace prévenante et une grace subséquente.

3° La grace se fait connoître par ses effets. Or la grace a des effets sans nombre, dont l'un précède l'autre. Si donc la grace devoit être divisée en tant qu'elle est prévenante ou subséquente, il semble qu'on devroit admettre une infinité d'espèces de graces. Mais aucun art n'envisage les choses infinies ou indéterminées. La grace ne sauroit donc être divisée en grace prévenante et grace subséquente.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La grace de Dieu provient, en effet, de sa miséricorde. Or, nous voyons la miséricorde ainsi divisée dans l'Ecriture : il est dit d'abord, *Psalm.* LVIII, 11 : « Sa miséricorde me préviendra ; » et ensuite, *Psalm.* XXII, 6 : « Sa miséricorde me suivra. » Donc, c'est à bon droit que la grace est divisée en grace prévenante et grace subséquente.

(CONCLUSION. — A raison des effets multiples de la grace, effets qui sous différents rapports peuvent être considérés tantôt comme antérieurs et tantôt comme postérieurs, c'est avec raison que la grace est divisée en grace prévenante et grace subséquente).

De même que nous avons distingué la grace opérante et la grace coopérante, d'après les divers effets qu'elle produit, de même nous pouvons distinguer la grace prévenante et la grace subséquente, de quelque manière d'ailleurs que la grace soit entendue. Or, nous devons remarquer en nous cinq différents effets de la grace : le premier est de guérir l'ame, le second, de lui communiquer la volonté du bien; le troisième, de lui faire opérer efficacement le bien qu'elle veut; le quatrième, de la faire persévérer dans le bien; le cinquième enfin, de la faire parvenir à la gloire. Ainsi donc, la grace considérée comme produisant en nous le premier effet, est nommée prévenante par rapport au second; et con-

---

mea. » Sed idem non potest esse prius et posterius. Ergo gratia inconvenienter dividitur in *prævenientem* et *subsequentem*.

3. Præterea, gratia cognoscitur per effectus. Sed infiniti sunt effectus gratiæ, quorum unus præcedit alium. Ergo si penes hos gratia deberet dividi in *prævenientem* et *subsequentem*, videtur quòd infinitæ essent species gratiæ. Infinita autem relinquuntur à qualibet arte. Non ergo gratia convenienter dividitur in *prævenientem* et *subsequentem*.

Sed contra est, quod gratia Dei ex ejus misericordia provenit. Sed utrumque in *Psal.* LVIII, legitur : « Misericordia ejus præveniet me; » et iterum (*Psalm.* XXII): « Misericordia ejus subsequetur me. » Ergo gratia convenienter dividitur in *prævenientem* et *subsequentem*.

(CONCLUSIO. — Propter effectuum gratiæ multiplicitatem, qui diversorum comparatione nunc priores nunc posteriores dici possunt, recte in prævenientem et subsequentem gratia dividitur.)

Respondeo dicendum, quod sicut gratia dividitur in *operantem* et *cooperantem* secundum diversos effectus, ita etiam in *prævenientem* et *subsequentem*, qualitercumque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiæ in nobis : quorum primus est, *ut anima sanetur;* secundus est, *ut bonum velit;* tertius est, *ut bonum quod vult efficaciter operetur;* quartus est, *ut in bono perseveret;* quintus est, *ut ad gloriam perveniat.* Et

cant quidam passim, ut eam inde probent. Qualis gratia enim Apostolo data est ad vincendum stimulum carnis, nisi efficax?

sidérée comme produisant le second effet, elle est nommée subséquente par rapport au premier. Et comme l'un de ces effets peut être antérieur ou postérieur suivant celui auquel on le compare, la grace peut également être regardée comme prévenante ou subséquente à l'égard du même effet, d'après le rapport établi entre cet effet et les autres. C'est ce que dit saint Augustin, *De natur. et grat.*, XXXII : « La grace nous prévient pour que nous soyons guéris, elle nous suit pour que nous soyons fortifiés dans notre guérison; elle nous prévient pour que nous soyons appelés, elle nous suit pour que nous soyons glorifiés. »

Je réponds aux arguments : 1° L'amour de Dieu implique quelque chose d'éternel : aussi ne peut-on jamais l'appeler qu'amour prévenant. La grace, au contraire, exprime un effet produit dans le temps, qui peut dès-lors précéder une chose et en suivre une autre : voilà pourquoi la grace peut être appelée tantôt prévenante et tantôt subséquente.

2° Quand on distingue entre la grace prévenante et la grace subséquente, cette distinction ne s'applique pas à l'essence même de la grace, mais uniquement à ses effets, comme nous l'avons dit également de la grace opérante et de la grace coopérante. La grace subséquente par laquelle l'homme est conduit à la gloire n'est pas, en effet, une grace qui diffère essentiellement de la grace prévenante par laquelle nous sommes ici-bas justifiés; car la charité de la vie présente n'est pas exclue, mais est, au contraire, perfectionnée dans la patrie; et cela s'applique également à la lumière de la grace, puisque, ni cette charité, ni cette lumière, n'implique la nécessité d'une imperfection.

3° Quoique les effets de la grace puissent être infinis en nombre, tout comme peuvent l'être les actes humains, on peut néanmoins les ramener à certaines espèces; et de plus, une chose qui s'applique indistinctement à tous, c'est que l'un est antérieur à l'autre.

---

ideo gratia secundùm quod causat in nobis primum effectum, vocatur *præveniens* respectu secundi effectus; et prout causat in nobis secundum, vocatur *subsequens* respectu primi effectus. Et sicut unus effectus est posterior uno effectu et prior alio, ita gratia potest dici *præveniens* et *subsequens*, secundum eumdem effectum respectu diversorum : et hoc est quod Augustinus dicit in libro *De nat. et grat.* (cap. 32) : « Prævenit ut sanemur, subsequitur ut sanati vegetemur; prævenit ut vocemur, subsequitur ut glorificemur. »

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio Dei nominat aliquid æternum : et ideo nunquam potest dici nisi *præveniens*. Sed gratia significat effectum temporalem, qui potest præcedere aliquid, et ad aliquid subsequi : et ideo gratia potest dici *præveniens* et *subsequens*.

Ad secundum dicendum, quod gratia non diversificatur, per hoc quod est *præveniens* et *subsequens*, secundum essentiam, sed solum secundum effectum, sicut et de operante et cooperante dictum est; quia etiam secundum quod gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero à gratia præveniente per quam nunc justificamur. Sicut enim charitas viæ non evacuatur, sed perficitur in patria, ita etiam et de lumine gratiæ est dicendum, quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis effectus gratiæ possint esse infiniti numero, sicut sunt infiniti actus humani, tamen omnes reducuntur ad aliqua determinata in specie, et præterea omnes conveniunt in hoc quod unus alium præcedit.

ARTICLE IV.

La grace gratuite est-elle convenablement divisée par l'Apôtre?

Il paroît que la grace gratuite n'a pas été convenablement divisée par l'Apôtre : 1° Tout don qui nous est gratuitement fait par Dieu peut, sans doute, être appelé grace gratuite. Mais il y a un nombre infini de dons qui nous sont gratuitement faits par Dieu, tant pour le bien de notre ame que pour celui de notre corps, dons qui toutefois ne nous rendent pas agréables à Dieu. Donc les graces gratuites ne peuvent pas être renfermées dans les termes d'une véritable division.

2° La grace gratuite et la grace sanctifiante forment les deux termes opposés d'une division, comme il a été dit. Or, la foi rentre dans la grace sanctifiante, puisque par elle nous sommes justifiés, selon cette parole de saint Paul, *Rom.*, V, 1 : « Nous sommes donc justifiés par la foi. » Donc c'est à tort que la foi est rangée parmi les graces gratuites, alors surtout que les autres vertus n'y sont pas admises, comme l'espérance et la charité.

3° Opérer des guérisons, parler diverses sortes de langues, sont autant de miracles; l'interprétation des discours appartient, de son côté, à la sagesse ou à la science, d'après cette parole, *Dan.*, I, 17 : « Dieu a donné à ces enfants la science et l'enseignement sur toutes sortes de livres, tous les genres de sagesse. » Donc c'est à tort que la grace des guérisons et celle de parler plusieurs sortes de langues sont opposées à la grace de faire des miracles, et l'interprétation des discours, à la parole de la sagesse et de la science.

4° La sagesse et la science sont des dons de l'Esprit saint. Mais l'intelligence, le conseil, la piété, la force et la crainte le sont également,

---

ARTICULUS IV.

Utrùm gratia gratis data convenienter ab Apostolo dividatur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia gratis data inconvenienter ab Apostolo distinguatur. Omne enim donum quod nobis à Deo gratis datur, potest dici *gratia gratis data*. Sed infinita sunt dona quæ nobis gratis à Deo conceduntur tam in bonis animæ quam in bonis corporis, quæ tamen nos Deo gratos non faciunt. Ergo gratiæ gratis datæ non possunt comprehendi sub aliqua certa divisione.

2. Præterea, gratia *gratis data* distinguitur contra gratiam *gratum facientem*. Sed fides pertinet ad gratiam *gratum facientem*, quia per ipsam justificamur, secundum illud *Rom.*, V : « Justificati igitur ex fide, etc. » Ergo inconvenienter ponitur fides inter gratias gratis datas, præsertim cum aliæ virtutes ibi non ponantur, ut spes et charitas.

3. Præterea, operatio sanitatum, et loqui diversa genera linguarum, miracula quædam sunt; interpretatio etiam sermonum ad sapientiam vel scientiam pertinet, secundum illud *Dan.*, I : « Pueris his dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia. » Ergo inconvenienter dividuntur gratia sanitatum et genera linguarum contra operationem virtutum, et interpretatio sermonum contra sermonem sapientiæ et scientiæ.

4. Præterea, sicut sapientia et scientia sunt quædam dona Spiritus sancti, ita etiam intellectus, consilium, pietas, et fortitudo, et timor, ut ex supra dictis patet (qu. 48, art. 4).

comme nous l'avons démontré plus haut, quest. XLVIII, art. 4. Donc ces dons doivent être également rangés parmi les graces gratuites.

Mais le contraire est ainsi exprimé par l'Apôtre, I. *Corinth.*, XII, 8 : « A l'un est donné par l'Esprit le langage de la sagesse, à l'autre est donné par le même Esprit le langage de la science ; un autre reçoit la foi par le même Esprit ; un autre la grace de guérir les maladies ; un autre le don de faire des miracles ; un autre le don de prophétie ; un autre le discernement des esprits ; un autre le don de parler diverses langues ; un autre le don d'interpréter les langues. (1) »

(CONCLUSION. — Les dons de la grace gratuite se trouvent convenablement divisés par l'Apôtre ; les uns rentrent dans la perfection de la connoissance, comme la foi, la parole de la sagesse et celle de la science ; les autres servent à la confirmation de la doctrine, comme le don de guérir les maladies, celui de faire des miracles, la prophétie, le discernement des esprits ; les autres servent à la prédication de cette même doctrine, comme le don de parler diverses langues et celui de les interpréter).

D'après ce que nous avons déjà dit, la grace gratuite a pour objet de mettre l'homme en état de coopérer au bien d'un autre pour le ramener à Dieu. Or, l'homme ne peut pas accomplir cela par un mouvement intérieur, ce qui n'appartient qu'à Dieu ; il ne le peut que par une impression extérieure, par l'instruction et la persuasion. Voilà pourquoi la grace gratuite comprend en elle tout ce dont on a besoin pour former ses semblables dans les choses divines, lesquelles sont placées au-dessus de la

(1) Il est beau de voir le grand théologien commenter ce passage de saint Paul. L'ordre et la gradation qu'il établit entre ces différents dons énumérés par l'Apôtre, ont quelque chose de simple à la fois et de magnifique. Les conditions requises pour exercer le ministère de l'enseignement, et surtout d'un enseignement divin, y sont déduites avec une si rigoureuse logique, avec une telle élévation de pensées, des vues si larges et si profondes, que cet article de la *Somme* nous rappelle involontairement cette légende dominicaine où saint Thomas, prêt à quitter ce séjour de notre mortalité, et faisant sa dernière leçon à ses disciples, nous est montré recueillant de la bouche même de saint Paul ce glorieux témoignage : Autant qu'il est possible à l'esprit humain, dans les ténèbres de la vie présente, de pénétrer le sens de mes Epîtres, vous les avez, mon fils, dignement comprises et expliquées (*Histoire de saint Thomas d'Aquin*, chap. XXVII, par J. Bareille).

Ergo hæc etiam debent poni inter gratias gratis datas.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. *ad Cor.*, II : « Alii per Spiritum datur sermo sapientiæ ; alii autem sermo scientiæ secundùm eumdem Spiritum ; alteri fides in eodem Spiritu ; alii gratia sanitatum ; alii operatio virtutum ; alii prophetia ; alii discretio spirituum ; alii genera linguarum ; alii interpretatio sermonum. »

(CONCLUSIO. — Recte dividit Apostolus dona gratiæ gratis datæ, alia enim ad perfectionem cognitionis, ut fides, sermo sapientiæ ac sermo scientiæ ; alia ad doctrinæ confirmationem, ut gratia sanitatum, operatio virtutum, prophetia, discretio spirituum ; alia ad pronuntiandi facultatem spectant, ut genera linguarum, et sermonum interpretatio.)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1), gratia *gratis data* ordinatur ad hoc quod homo alteri cooperetur, ut reducatur ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interius movendo (hoc enim solius Dei est), sed solum exterius, docendo vel persuadendo. Et ideo gratia *gratis data* illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat de rebus divinis, quæ sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requirun-

raison. Mais, pour accomplir un tel ministère, trois choses sont requises : Il faut, d'abord, que l'homme ait acquis une pleine connoissance des choses divines, afin de pouvoir en instruire les autres ; il faut ensuite qu'il puisse confirmer et prouver ce qu'il dit, sa doctrine seroit autrement inefficace ; il doit, enfin, pouvoir transmettre convenablement à ses auditeurs les choses qu'il a dans son intelligence. La première de ces trois conditions renferme encore trois choses, comme on le voit même dans tout enseignement humain. Celui qui se propose d'instruire les autres touchant une science quelconque, doit avant tout tenir pour certains les principes de cette science : à ce premier besoin correspond la foi, qui est la certitude des choses invisibles, des choses qui sont comme le fondement et les principes de la doctrine chrétienne. Il faut, en second lieu, que le maître ou le docteur ne s'égare pas dans les principales conclusions de la science : à ce second besoin répond la parole de la sagesse, qui n'est autre que la connoissance des choses divines. Il faut, en troisième lieu, que sa doctrine soit éclairée par de nombreux exemples, par la science des effets, puisque c'est par les effets souvent qu'on remonte à la connoissance des causes : à cela répond la parole de la science, et la science s'applique aux choses humaines, comme la sagesse aux choses divines ; car « les choses invisibles de Dieu sont en quelque sorte rendues visibles et manifestées à notre intellect par les créatures extérieures. » La confirmation d'une doctrine, dans ce qui est accessible à notre raison, se fait par les arguments ; et dans ce qui est au-dessus de notre raison, dans ce qui nous vient de Dieu par la révélation, la confirmation de la doctrine a lieu par les signes propres du pouvoir divin ; et cela de deux manières : d'abord, quand le Maître qui enseigne la céleste doctrine fait ce que Dieu seul peut faire, en accomplissant des miracles, soit pour la conservation de la vie corporelle, et à cela se rapporte la grace des guérisons ; soit uniquement pour la manifestation de la puissance divine, comme, par

---

tur : primo quidem, quod homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum, ut ex hoc instruere alios possit ; secundo, ut possit confirmare vel probare ea quæ dicit, alias non esset efficax ejus doctrina ; tertio, ut ea quæ concipit, possit convenienter auditoribus proferre. Quantum igitur ad primum tria sunt necessaria, sicut etiam apparet in magisterio humano. Oportet enim quod ille qui debet alium instruere in aliqua scientia, primo quidem, ut principia illius scientiæ sint ei certissima : et quantum ad hoc ponitur *fides,* quæ est certitudo de rebus invisibilibus, quæ supponuntur ut principia in catholica doctrina. Secundo, oportet quod doctor recte se habeat circa principales conclusiones scientiæ : et sic ponitur *sermo sapientiæ,* quæ est cognitio divinorum. Tertio, oportet ut etiam abundet exemplis et cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas : et quantum ad hoc ponitur *sermo scientiæ* quæ est cognitio rerum humanarum, quia « invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. » Confirmatio autem, in his quæ subduntur rationi, est per argumenta. In his autem quæ sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quæ sunt divinæ virtuti propria, et hoc dupliciter. Uno quidem modo, ut doctor sacræ doctrinæ faciat quæ solus Deus facere potest in operibus miraculosis ; sive sint ad salutem corporum, et quantum ad hoc ponitur *gratia sanitatum;* sive ordinentur ad solam divinæ potestatis manifestationem, sicut quod sol stet aut tenebrescat, quod mare dividatur, et quantum

exemple, quand le soleil s'arrête ou se couvre de ténèbres, quand les eaux de la mer sont divisées, et tel est le but de ce que saint Paul nomme l'opération des vertus. Le pouvoir divin confirme ensuite la doctrine, quand le docteur a la faculté de manifester les choses que Dieu seul peut savoir, c'est-à-dire, les futurs contingents : à cela répond le don de prophétie; on peut comprendre aussi parmi les choses que Dieu seul peut savoir les secrets des cœurs : et voilà pourquoi l'Apôtre parle du discernement des esprits. Quant à la faculté d'énoncer ou de publier la doctrine, on doit la considérer en premier lieu par rapport à l'idiome dans lequel on peut se faire comprendre : et c'est pour cela qu'il est question du don des langues; il faut la considérer en second lieu par rapport au sens des choses enseignées : voilà pourquoi l'interprétation des discours.

Je réponds aux arguments : 1° Comme nous l'avons déjà dit, tous les bienfaits que Dieu nous accorde ne doivent pas être appelés grace gratuite; ce nom s'applique uniquement à ceux qui dépassent la portée de notre nature, ainsi, par exemple, qu'un pécheur soit tout-à-coup rempli de l'Esprit de sagesse et de science, de manière à pouvoir le répandre avec abondance dans le monde, et autres choses du même genre : c'est uniquement là ce qu'on désigne par le nom de grace gratuite.

2° Si la foi est mise au rang des graces gratuites, ce n'est pas en tant qu'elle est une vertu propre à justifier l'homme en qui elle réside; on l'entend alors d'une connoissance suréminente des vérités de la foi, connoissance qui rend l'homme capable d'instruire les autres dans tout ce qui concerne ces mêmes vérités. Quant à l'espérance et à la charité, elles appartiennent à la puissance appétitive; elles ont pour effet de rapporter l'homme à Dieu en ce qui concerne cette puissance.

3° Si la grace des guérisons est distinguée du pouvoir général de faire des miracles, c'est qu'elle a une efficacité spéciale pour amener l'homme à la foi; car le bienfait de la guérison corporelle incline pour ainsi dire

---

ad hoc ponitur *operatio virtutum*. Secundo, ut possit manifestare ea quæ solius Dei est scire, et hæc sunt contingentia futura : et quantum ad hoc ponitur *prophetia;* et ita etiam occulta cordium : et quantum ad hoc ponitur *discretio spirituum*. Facultas autem pronuntiandi potest attendi vel quantum ad idioma in quo aliquis possit intelligi, et secundum hoc ponuntur *genera linguarum*; vel quantum ad sensum eorum quæ sunt proferenda, et quantum ad hoc ponitur *interpretatio sermonum*.

Ad primum ergò dicendum, quod, sicut suprà dictum (art. 1) est, non omnia beneficia quæ nobis divinitus conceduntur, *gratiæ gratis datæ* dicuntur; sed solum illa quæ excedunt facultatem naturæ, sicut quod piscator abundet sermone sapientiæ et scientiæ, et aliis hujusmodi. Et talia ponuntur hic sub gratia *gratis data*.

Ad secundum dicendum, quod *fides* non numeratur hic inter gratias gratis datas, secundum quod est quædam virtus justificans hominem in se ipso; sed secundum hoc quod importat quamdam supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo sit idoneus ad instruendum alios de his quæ ad fidem pertinent. Spes autem et charitas pertinent ad vim appetitivam secundum quod per eam homo in Deum ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod gratia sanitatum distinguitur à generali operatione virtutum, quia habet specialem rationem inducendi ad fidem, ad quam aliquis magis promptus red-

une ame vers cet acte de foi qui la met en possession de la vérité. Pareillement, le don de parler diverses langues et celui d'interpréter les discours, ont une efficacité prticulière pour conduire à la foi : voilà pourquoi ils sont spécialement énumérés parmi les graces gratuites.

4° La sagesse et la science ne sont pas mises au nombre des graces gratuites, en tant qu'elles sont comptées au nombre des dons du Saint-Esprit, c'est-à-dire en tant que l'ame humaine reçoit de l'Esprit saint une grande disposition pour tout ce qui regarde la sagesse et la science, puisque c'est là le fruit propre du Saint-Esprit, comme nous l'avons dit plus haut, quest. LXVIII. Si la sagesse et la science sont rangées an nombre des graces gratuites, c'est en tant qu'elles emportent une certaine abondance qui met l'homme en état non-seulement de goûter lui-même les choses divines, mais encore d'en instruire les autres et de réfuter les contradicteurs. Et c'est pour cela qu'au premier rang des graces gratuites, se trouve la parole de la sagesse et la parole de la science; car, comme dit saint Augustin, *De Trin.*, XIV : « Autre chose est savoir ce qu'on est tenu de croire pour obtenir la vie éternellement heureuse; autre chose est savoir rendre cette doctrine utile aux bons, et inébranlable aux attaques des méchants. »

ARTICLE V.

La grace gratuitement donnée est-elle plus noble que la grace sanctifiante (1)?

Il paroît que la grace gratuite est plus noble que la grace sanctifiante. 1° « Le bien d'une nation est quelque chose de supérieur au bien d'un

(1) En comparant, sous un nouveau rapport, sous le rapport de la noblesse ou de la dignité, les deux sortes de grace qu'il vient d'établir, et qu'il a distinguées dans leur exercice et leur objet, l'auteur en détermine de plus en plus les traits caractéristiques et spéciaux. Ce nouveau point de vue lui sert à mieux dessiner le rôle de la grace dans le corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire dans l'Eglise. Il ne faudroit donc pas voir ici, comme on pourroit

---

ditur per beneficium corporalis sanitatis quam per fidei virtutem assequitur. Similiter etiam « loqui variis linguis, et interpretari sermones, » habent speciales quasdam rationes movendi ad fidem : et ideo ponuntur speciales gratiæ gratis datæ.

Ad quartum dicendum, quod sapientia et scientia non computantur inter gratias gratis datas, secundum quod enumerantur inter dona Spiritus sancti, prout scilicet mens hominis est bene mobilis per Spiritum sanctum ad ea quæ sunt sapientiæ et scientiæ, sic enim sunt dona Spiritus sancti, ut supra dictum est (qu. 68). Sed computantur inter gratias gratis datas secundùm quod important quamdam abundantiam scientiæ et sapientiæ, ut homo possit non solum in seipso recte sapere de divinis, sed etiam alios instruere et contradicentes revincere. Et ideo inter gratias gratis datas significantur primo *sermo sapientiæ* et *sermo scientiæ;* quia, ut Augustinus dicit XIV. *De Trin.* : « Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, aliud est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur. »

ARTICULUS V.

Utrùm gratia gratis data sit dignior quàm gratia gratum faciens.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. « Bonum enim gentis est melius quam bonum unius, » ut Philosophus dicit in

individu, » comme s'exprime le Philosophe, *Ethic.*, I. Or, la grace sanctifiante n'a pour objet que le bien de l'individu, tandis que la grace gratuite a pour objet le bien commun de toute l'Eglise, comme on vient de le dire, art. 1 et 4. Donc la grace gratuite est plus noble que la grace sanctifiante.

2° Il appartient à une vertu plus élevée, de rendre un être capable d'agir sur un autre, que de le perfectionner simplement en lui-même : ainsi, la clarté d'un corps qui peut en illuminer d'autres, est supérieure à celle d'un corps qui brille sans doute en lui-même, mais sans pouvoir transmettre sa clarté; c'est ce qui fait également dire au Philosophe, *Ethic.*, V, que « la justice est la plus noble des vertus, » parce que cette vertu règle les rapports de l'homme avec ses semblables. Or, par la grace sanctifiante, l'homme est simplement perfectionné en lui-même, tandis que par la grace gratuite, un homme concourt à la perfection des autres. Donc la grace gratuite est plus noble que la grace sanctifiante.

3° Le caractère propre des êtres les plus parfaits, est quelque chose de plus noble que ce qu'ils ont de commun avec les autres : ainsi, la faculté de raisonner, caractère propre de l'homme, est plus noble que la faculté de sentir, qui est commune à l'homme et aux autres animaux. Or, la grace sanctifiante est commune à tous les membres de l'Eglise, tandis que la grace gratuite est un don qui n'est accordé qu'aux membres les plus élevés de cette même Eglise. Donc la grace gratuite est plus noble que la grace sanctifiante.

Mais le contraire nous est enseigné par l'Apôtre; car, après avoir énuméré, I. *Cor.*, XII, les graces gratuitement données, il ajoute : « Je dois encore vous montrer une voie plus parfaite. » Et, comme on le voit

en être tenté au seul énoncé de la question, un simple jeu de la pensée et comme un artifice de dialectique ; c'est le développement logique et naturel du sujet que l'auteur s'étoit proposé, en traitant de la division de la grace.

I. *Ethic.* Sed gratia gratum faciens ordinatur solum ad bonum unius hominis, gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune totius Ecclesiæ, ut supra dictum est (art. 1 et 4). Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

2. Præterea, majoris virtutis est quod aliquid possit agere in aliud quam quod solum in seipso perficiatur : sicut major est claritas corporis quod potest etiam alia corpora illuminare, quam ejus quod ita in se lucet, quod alia illuminare non potest. Propter quod etiam Philosophus dicit in V. *Ethic.*, quod « justitia est præclarissima virtutum » per quam homo recte se habet etiam ad alios. Sed per gratiam *gratum facientem* homo perficitur in seipso; per gratiam autem *gratis datam* homo operatur ad perfectionem aliorum. Ergo gratia *gratis data* est dignior quam gratia *gratum faciens*.

3. Præterea, id quod est proprium meliorum dignius est quam id quod est commune omnium, sicut ratiocinari, quod est proprium hominis, dignius est quam sentire, quod est commune omnibus animalibus. Sed gratia *gratum faciens* est communis omnibus membris Ecclesiæ; gratia autem *gratis data* est proprium donum digniorum membrorum Ecclesiæ. Ergo gratia *gratis data* est dignior quam gratia *gratum faciens*.

Sed contra est, quòd Apostolus I. *ad Cor.*, XII, enumeratis gratiis gratis datis, subdit : « Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro. » Et sicut per subsequentia patet, loquitur

par ce qui suit, il entend parler de la charité, laquelle appartient à la grace sanctifiante. Donc la grace sanctifiante est plus noble que la grace gratuitement donnée.

(Conclusion. — Comme la grace sanctifiante unit immédiatement l'homme à Dieu, tandis que la grace gratuite, le don de prophétie, par exemple, ou celui de faire des miracles, ne fait que préparer et disposer l'homme à cette union, la grace sanctifiante est beaucoup plus noble que la grace gratuitement donnée.)

Une vertu est d'autant plus excellente, qu'elle se propose un bien plus élevé. Or la fin est quelque chose de supérieur aux moyens; et la grace sanctifiante place immédiatement l'homme dans le rapport voulu avec sa fin dernière, tandis que les graces gratuites ne disposent l'homme que de loin vers cette même fin (1) : ainsi, par les prophéties et les miracles, et les autres dons semblables, les hommes sont uniquement induits et amenés à se mettre en rapport avec leur fin dernière. Voilà pourquoi la grace sanctifiante est beaucoup plus élevée que la grace gratuite.

Je réponds aux arguments; 1° Voici comment s'exprime le Philosophe, *Métaph.*, I, 12 : « Le bien de la multitude, telle qu'une armée, est de deux sortes : il y a le bien qui se trouve dans la multitude même, comme, par exemple, l'ordre de l'armée; et il y a le bien qui est supérieur à la multitude et qui s'applique au chef; et ce dernier bien est supérieur au premier, puisque celui-ci lui est subordonnné. » Or, la grace gratuite a pour objet le bien commun de l'Eglise et réside dans le ministère ecclé-

(1) La grace gratuite et la grace sanctifiante ont bien réellement la même fin : l'une et l'autre vont également à Dieu, comme elles en émanent. Elles ne diffèrent donc pas sous le rapport de la fin considérée en elle-même, pas plus que sous le rapport de leur principe. Mais elles diffèrent dans la manière dont elles atteignent la fin : la grace sanctifiante l'atteint d'une manière immédiate, puisqu'elle unit par elle-même l'homme à Dieu; la grace gratuite ne l'atteint que d'une manière éloignée, et par l'intermédiaire de la grace sanctifiante elle-même, puisque son objet propre est d'amener les hommes à cette dernière, pour les unir ainsi avec Dieu. Il y a donc là comme une double infériorité, celle qui résulte du rapport avec la fin, et celle qui se trouve dans la subordination même de l'une de ces graces à l'autre.

de charitate quæ pertinet ad gratiam *gratum facientem*. Ergo gratia gratum faciens excellentior est quam gratia gratis data.

(Conclusio. — Gratia gratum faciens, cum immediate hominem Deo conjungat, gratis autem data, ut gratia prophetiæ aut miraculorum, etc., ad hoc solum præparet atque disponat; multo excellentior, nobilior et dignior est quavis gratia gratis data.)

Respondeo dicendum, quod unaquæque virtus tanto excellentior est, quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his quæ sunt ad finem; gratia autem *gratum faciens* ordinat hominem immediate ad conjunctionem ultimi finis; gratiæ autem *gratis datæ* ordinant hominem ad quædam præparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam et miracula et alia hujusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini conjungantur. Et ideo gratia *gratum faciens* est multo excellentior quam gratia *gratis data.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I. *Metaph.*, « bonum multitudinis, sicut exercitus, est duplex. Unum quidem, quod est in ipsa multitudine, putà ordo exercitus; aliud autem est, quod est separatum à multitudine, sicut bonum ducis; et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. » Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiæ, quod est ordo ec-

siastique; et la grace sanctifiante se rapporte à un bien d'un ordre supérieur, qui est Dieu même. Voilà pourquoi la grace sanctifiante est plus noble que la grace gratuite.

2° Si la grace gratuite pouvoit, en effet, pr... aire dans un autre le bien que l'homme obtient par la grace sanctifiante, on pourroit dire que la grace gratuite est la plus noble, tout comme la clarté du soleil est plus noble que celle des corps illuminés par lui. Mais, par la grace gratuite, un homme ne peut pas produire dans un autre l'union immédiate avec Dieu, telle qu'il la possède lui-même par la grace sanctifiante; il le dispose simplement à cette union. Il ne faut donc pas dire que la grace gratuite soit la plus élevée, pas plus que dans le feu, par exemple, la chaleur qui révèle sa nature ou son espèce, et par laquelle il agit sur les autres corps, pour en élever la température, n'est plus noble que sa forme substantielle.

3° La faculté de sentir est subordonnée à celle de raisonner, comme un moyen l'est à sa fin. Et voilà pourquoi la seconde faculté est plus noble que la première. Mais quand il s'agit de la grace, c'est le contraire qui a lieu, car ce qui est propre est subordonné à ce qui est commun. Il n'y a donc pas là de parité.

---

clesiasticus; sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia *gratum faciens* est nobilior.

Ad secundum dicendum, quod si gratia *gratis data* posset hoc agere in altero quod homo per gratiam *gratum facientem* consequitur, sequeretur quod gratia *gratis data* esset nobilior : sicut excellentior est claritas solis illuminantis quam corporis illuminati. Sed per gratiam *gratis datam* homo non potest causare in alio conjunctionem ad Deum, quam ipse habet per gratiam *gratum facientem;* sed causat quasdam dispositiones ad hoc. Et ideo non oportet quod gratia *gratis data* sit excellentior, sicut nec in igne, calor manifestativus speciei ejus, per quam agit ad inducendum calorem in alia, est nobilior quam forma substantialis ipsius.

Ad tertium dicendum, quod *sentire* ordinatur ad *ratiocinari* sicut ad finem, et ideo *ratiocinari* est nobilius. Hic autem est è converso, quia id quod est proprium, ordinatur ad id quod est commune, sicut ad finem. Unde non est simile.

QUESTION CXII.

De la cause de la grace.

Après avoir parlé de la nécessité, de l'essence et de la division de la grace, nous allons maintenant en considérer la cause.

Sur ce sujet, cinq questions se présentent : 1° Dieu seul est-il la cause efficiente de la grace? 2° Faut-il quelques dispositions à la grace, de la part du sujet qui la reçoit, au moyen de l'acte du libre arbitre? 3° Une telle disposition implique-t-elle nécessité par rapport à la grace? 4° La grace est-elle égale pour tous ? 5° Un homme peut-il savoir qu'il a la grace?

ARTICLE I.

Dieu seul est-il la cause de la grace?

Il paroît que Dieu seul n'est pas la cause de la grace. 1° Il est dit dans l'Evangile, *Joan.*, I, 17 : « La grace et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ. » Mais le nom de Jésus-Christ désigne non-seulement la nature divine, mais encore la nature créée dans son union avec celle-là. Donc il est une créature qui peut aussi être la cause de la grace.

2° On établit cette différence entre les sacrements de la loi nouvelle et ceux de l'ancienne loi, que les sacrements de la loi nouvelle produisent la grace, tandis que ceux de l'ancienne loi la représentoient seulement. Or, les sacrements de la nouvelle loi sont néanmoins des éléments visibles. Donc Dieu seul n'est pas la cause de la grace.

QUÆSTIO CXII.

De causa gratiæ, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa gratiæ.

Et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrum solus Deus sit causa efficiens gratiæ. 2° Utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam per actum liberi arbitrii. 3° Utrum talis dispositio possit esse necessitas ad gratiam. 4° Utrum gratia sit æqualis in omnibus. 5° Utrum aliquis possit scire se habere gratiam.

ARTICULUS I.

Utrùm solus Deus sit causa gratiæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod non solus Deus sit causa gratiæ. Dicitur enim *Joan.*, I : « Gratia et veritas per Jesum Christum facta est. » Sed in nomine Jesu Christi intelligitur non solum natura divina assumens, sed etiam natura creata assumpta. Ergo aliqua creatura potest esse causa gratiæ.

2. Præterea, illa differentia ponitur inter sacramenta novæ legis et veteris, quod sacramenta novæ legis causant gratiam, quam sacramenta veteris legis solum significant. Sed sacramenta novæ legis sunt quædam visibilia elementa. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

(1) De his etiam suprà, qu. 109, art. 7, in corp.; ut et III. part., qu. 62, art. 1, in corp., et art. 2, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 16, qu. 1, art. 4; et IV, item *Sent.*, dist. 14, qu. 2, art. 2; et qu. 27, de verit., art. 3; et *ad Ephes.*, III, lect. 3, col. 2.

3° D'après saint Denis, les anges supérieurs purifient, illuminent, perfectionnent, et les anges inférieurs et les hommes. Or, la créature raisonnable est purifiée, illuminée, perfectionnée par la grace. Donc Dieu seul n'est pas la cause de la grace.

Mais nous voyons le contraire dans cette parole de l'Ecriture, *Psal.* LXXXIII, 12 : « Le Seigneur donnera la grace et la gloire. »

(Conclusion. — Comme la grace dépasse la vertu de toute nature créée, puisqu'elle est en quelque sorte une participation de la nature divine, nature supérieure à toute autre, la grace ne peut avoir d'autre cause que Dieu.)

« Une chose ne peut avoir une action supérieure à son espèce, » puisque la cause doit toujours l'emporter sur son effet. Or, le don de la grace dépasse la vertu de toute nature créée, puisque ce don est comme une participation de la nature divine, et que cette nature est infiniment supérieure à toute autre. Il est donc impossible qu'une créature quelconque produise la grace. Il n'appartient, en effet, qu'à Dieu seul de déifier en quelque sorte un être, en le faisant participer à sa propre nature, c'est-à-dire en lui imprimant sa ressemblance d'une manière plus parfaite : c'est ainsi que le feu seul peut rendre un objet igné.

Je réponds aux arguments : 1° « L'humanité du Christ est en quelque sorte un organe de sa divinité, » comme l'appelle saint Damascène. Or, un organe ou instrument, n'agit pas de lui-même sous l'impulsion de l'agent principal; il agit par la vertu de ce même agent. L'humanité du Christ ne produit donc pas la grace par sa propre vertu ; elle ne la produit que par la vertu de la divinité qui lui est adjointe, et qui fait que les actions de l'humanité peuvent opérer le salut (1).

(1) Dieu seul est donc la cause principale, la cause efficiente de la grace. Mais c'est par Jésus-Christ que cette grace nous est donnée, de sorte qu'il en est la cause instrumentale et

---

3. Præterea, secundum Dionysium in libro *Cœl. hier.*, angeli purgant, et illuminant, et perficiunt et angelos inferiores et etiam homines. Sed rationalis creatura purgatur, illuminatur et perficitur per gratiam. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

Sed contra est, quod in *Psal.* LXXXIII, dicitur : « Gratiam et gloriam dabit Dominus (1). »

(Conclusio. — Cum gratia omnem naturæ creatæ facultatem excedat, eo quod nihil aliud sit quam participatio quædam divinæ naturæ, quæ omnem aliam naturam excedit, à nullo nisi à Deo causari potest.)

Respondeo dicendum, quod « nulla res potest agere ultra suam speciem ; » quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil aliud sit quam quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam : et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est, quod solus Deus deificet, communicando consortium divinæ naturæ per quamdam similitudinis participationem : sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis.

Ad primum ergo dicendum, quod humanitas Christi est sicut « quoddam organum divinitatis ejus, » ut Damascenus dicit in III. libro. Instrumentum autem non agit actione agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis : et ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adjunctæ, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

(1) Ubi duo significari possunt, non ad eumdem sensum pertinentia : unum est ut solius

2° De même que, dans la personne du Christ, l'humanité opère notre salut par la grace, en vertu de l'agent principal qui est la divinité ; de même, dans les sacrements de la nouvelle loi, lesquels dérivent du Christ, ces sacrements sont, il est vrai, les instruments par lesquels la grace est produite; mais l'agent principal qui produit cette grace, c'est la vertu de l'Esprit saint agissant par les sacrements, selon cette parole de l'Evangile, *Joan.*, III, 5 : « Si l'homme ne renaît de l'eau et de l'Esprit saint, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. »

3° L'ange supérieur purifie, illumine, perfectionne et l'ange inférieur et l'homme, mais par manière d'enseignement, comme nous l'avons dit ailleurs, et non en produisant la justification par la grace. C'est ce qui fait dire à saint Denis : « La purification, l'illumination et la perfection dont il s'agit, n'est autre chose qu'une participation de la science divine. »

ARTICLE II.

Faut-il de la part de l'homme une certaine préparation ou disposition à la grace ?

Il paroît qu'aucune préparation ou disposition à la grace n'est nécessaire de la part de l'homme. 1° L'Apôtre dit, *Rom.*, IV, 6 : « La récom-

méritoire, comme s'expriment les théologiens. La parole de saint Denis, touchant l'humanité du Sauveur, nous paroît vraiment sublime. La grace nous est souvent représentée comme une création nouvelle, mille fois plus belle et plus merveilleuse que la première. C'est toujours la Sagesse incréée, le Verbe de Dieu, qui préside à la création.

Quelques théologiens se demandent, à cet égard, si la grace est une création proprement dite, c'est-à-dire si Dieu, par sa grace, fait passer quelque chose du néant à l'être. Ils répondent négativement. La grace, en effet, d'après ce que nous avons déjà vu dans saint Thomas, est une forme, une beauté. Or, ce n'est pas là une forme subsistante ou qui puisse exister en dehors du sujet, comme l'ame humaine subsiste quand elle est même séparée du

---

Ad secundum dicendum, quod sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam, virtute divina principaliter operante ; ita etiam in sacramentis novæ legis, quæ derivantur à Christo, causatur gratia, instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus sancti in sacramentis operantis, secundum illud *Joan.*, III : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, etc. »

Ad tertium dicendum, quod Angelus purgat, illuminat et perficit angelum vel hominem, per modum instructionis cujusdam, non autem justificando per gratiam. Undè Dionysius dicit cap. VII. *De div. Nom.*, quod hujusmodi « purgatio, illuminatio et perfectio nihil est aliud quam divinæ scientiæ assumptio (1). »

ARTICULUS II.

Utrùm requiratur aliqua præparatio et dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quod non requiratur aliqua præparatio sive dispositio ad gratiam ex parte hominis. Quia

Domini Dei sit proprium gratiam dare, sicut et gloriam ; quo sensu S. Thomas usurpat. Alterum est quòd quia misericordiam et veritatem diligit Deus, non hîc tantùm gratiam, sed in futura vita gloriam bonis confert ; quo sensu Augustinus explicat ibi, et expressiùs Cassiodorus ; ut et hoc ipsum Theodoretus insinuat.

(1) Vel *participatio*, ut modernus interpres ibi reddit ex græco μετάληψις.

(2) De his etiam infrà, qu. 113, art. 3 et 7 ; et 2, 2, qu. 24, art. 10, ad 3 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1 et 2, et art. 4, quæstiunc. 1 ; et in *Psalm.* II, lect. 2, col. 5, et *ad Hebr.*, XII, lect. 3, col. 2.

pense accordée à quelqu'un pour ses œuvres n'est plus l'objet d'une grace, mais bien celui d'une dette.» Or, toute préparation de la part de l'homme, procédant de son libre arbitre, implique une certaine opération. Donc il n'y a plus lieu à la grace.

2º Celui qui marche dans la voie du péché, ne se prépare certes pas à l'acquisition de la grace. Or il est des hommes à qui la grace a été donnée pendant qu'ils marchoient dans la voie du péché, comme cela a eu lieu d'une manière éclatante dans saint Paul, puisqu'il reçut la grace pendant qu'il « respiroit la menace et le meurtre contre les disciples du Seigneur.» *Act.*, IX. Donc aucune préparation à la grace n'est requise de la part de l'homme.

3º Un agent qui possède une puissance infinie, n'exige aucune disposition dans la matière, puisqu'il n'exige pas même de matière, comme cela se manifeste dans la création, à laquelle le don de la grace est comparé, puisque l'Apôtre, *Galat.*, *ult.*, l'appelle « une nouvelle créature. » Or, Dieu seul, qui est un agent d'une puissance infinie, est la cause de la grace, comme nous venons de le voir. Donc aucune préparation n'est exigée de la part de l'homme, pour acquérir la grace.

Mais le contraire est ainsi exprimé dans les Livres saints, *Amos*, IV, 12 : « Préparez-vous à aller au-devant de votre Dieu, ô Israël. » I. *Reg.*, VII, 3 : « Préparez vos cœurs au Seigneur. »

(Conclusion. — La grace, entendue comme un don habituel de l'ame, exige de la part de l'homme une certaine préparation; car c'est là une sorte de forme qui ne peut être reçue que dans une matière convenablement disposée. Mais la grace entendue comme un secours actuel de Dieu, qui

corps; c'est un accident, une simple qualité de l'ame, selon ce qui a été démontré. La grace n'a donc pas de cause formelle autre qu'elle-même, puisqu'elle est une forme pure; et, quand les hérétiques de ces derniers temps ont prétendu que la justice de Jésus-Christ étoit la cause formelle de la justice du chrétien, en blessant la vérité religieuse, ils n'ont guère été moins coupables envers la raison : leur impiété se compliquoit d'une absurdité.

---

ut Apostolus dicit *Rom.*, IV : « Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.» Sed præparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem. Ergo tolleretur ratio gratiæ.

2. Præterea, ille qui in peccato progreditur, non se præparat ad gratiam habendam. Sed aliquibus in peccato progredientibus data est gratia, sicut patet de Paulo, qui gratiam consecutus est dum esset « spirans minarum et cædis in discipulos Domini, » ut dicitur *Act.*, IX. Ergo nulla præparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

3. Præterea, agens infinitæ virtutis non requirit dispositionem in materia, cum nec ipsam materiam requirat, sicut in creatione apparet, cui collatio gratiæ comparatur, quæ dicitur « nova creatura » *ad Galat.*, ult. Sed solus Deus qui est infinitæ virtutis, gratiam causat, ut dictum est (art. 1). Ergo nulla præparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam consequendam.

Sed contra est, quod dicitur *Amos*, IV : « Præparare in occursum Dei tui, Israel; » et I. *Reg.*, VII, dicitur : « Præparate corda vestra Domino. »

(Conclusio. — Ad gratiam, ut quoddam habituale donum animæ est, aliqua ex parte hominis præparatio necessaria est; sic enim forma quædam est, quæ non nisi in materia disposita esse potest. Non autem ut gratia auxilium Dei animam ad bonum moventis de-

meut l'ame vers le bien, n'exige aucune préparation; toute préparation même qui peut se trouver dans l'homme, provient nécessairement de cette action de Dieu, qui pousse une ame vers le bien.)

Comme nous l'avons dit plus haut, quest. CIX, la grace peut être entendue de deux manières : parfois, elle désigne le don habituel que Dieu fait à l'ame; et parfois le secours actuel par lequel Dieu meut l'ame vers le bien. Dans le premier sens, la grace exige en nous une certaine préparation; car une forme ne peut être reçue que dans une matière bien disposée. Mais, entendue dans le second sens, la grace n'exige, de la part de l'homme, aucune préparation qui soit comme une condition préalable du secours divin; bien plutôt une préparation quelconque qui puisse exister dans l'homme, est un effet de ce secours divin qui meut notre ame vers le bien. D'après cela, ce bon mouvement du libre arbitre, qui dispose l'homme à la réception de la grace, n'est produit par le libre arbitre que sous l'impulsion de Dieu : c'est ainsi qu'on doit entendre la préparation de l'homme, conformément à cette parole, *Prov.*, XVI, 1 : « C'est à l'homme de préparer son ame. » Cette préparation émane surtout de Dieu, puisque c'est lui qui meut le libre arbitre; et voilà pourquoi il faut ajouter : « La volonté de l'homme est préparée par Dieu; c'est le Seigneur qui dirige les pas de l'homme (1). »

(1) Suivant le cours ordinaire de la providence, et spécialement suivant le plan divin de la religion, nous pourrions même ajouter, sous un rapport qui sera facilement compris par ceux qui ne sont pas étrangers à la philosophie thomistique, suivant les lois générales de l'être, l'homme, parvenu à l'âge de raison, doit apporter une certaine disposition à la grace. L'auteur vient de déterminer le sens dans lequel il faut entendre cette disposition.

C'est encore là une des vérités que le concile de Trente a définie d'une manière solennelle : « Si quelqu'un dit que l'impie est justifié par la foi seule, de telle sorte que l'on entende par là que plus rien n'est requis comme coopération à la grace de la justification, et que, sous aucun rapport, l'impie n'est obligé de se préparer ou de se disposer à cette grace par un mouvement de sa volonté, qu'il soit anathème. » Cette vérité se trouve consignée dans de nombreux passages de l'Ecriture, accumulés ici par les théologiens, et, en particulier, par les disciples et les commentateurs de saint Thomas. Elle repose également sur l'invariable enseignement des Pères de l'Eglise, sur le sentiment commun et la pratique constante de tous les chrétiens, sans exception.

---

notat; sic enim quæcumque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum.)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. 109), *gratia* dicitur dupliciter: quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; quandoque autem auxilium Dei moventis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. Sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla præparatio requiritur ex parte hominis quasi præveniens divinum auxilium; sed potius quæcumque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii quo quis præparatur ad donum gratiæ suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti à Deo : et quantum ad hoc dicitur homo se præparare, secundum illud *Prov.*, XVI : « Hominis est præparare animam. » Et est principaliter à Deo movente liberum arbitrium. Et secundùm hoc dicitur « à Deo voluntas hominis præparari et à Domino gressus hominis dirigi. »

Je réponds aux arguments : 1° Il est une préparation de l'homme à l'acquisition de la grace, qui se produit en lui simultanément avec l'infusion de la grace elle-même. Une telle opération est sans doute méritoire, non de la grace, que l'homme acquiert en même temps, mais bien de la gloire, qu'il n'obtiendra que plus tard. Il existe une autre préparation moins parfaite à la grace, et celle-là précède quelquefois en nous le don de la grace sanctifiante, tout en provenant néanmoins d'une impulsion divine. Mais celle-là ne suffit pas à constituer le mérite, l'homme n'étant pas encore justifié par la grace, puisqu'il ne sauroit exister de mérite que par la grace, comme nous le dirons un peu plus loin, quest. CXIV.

2° Comme l'homme ne peut se disposer à la grace, à moins que Dieu ne le prévienne et ne le pousse vers le bien, peu importe qu'un homme parvienne tout-à-coup ou peu à peu à la préparation parfaite, puisqu'il est dit, *Eccli.*, XI, 23 : « Rien n'est plus facile à Dieu que d'enrichir tout-à-coup le pauvre. » Mais il arrive parfois que Dieu pousse l'homme vers un bien qui n'est pas encore parfait ; et c'est là la préparation qui précède la grace. Parfois aussi, Dieu meut subitement l'homme vers un bien parfait ; et l'homme alors reçoit tout-à-coup la grace, selon ce qui est dit dans l'Evangile, *Joan.*, VI, 45 : « Quiconque entend la parole de mon Père et reçoit sa doctrine, vient à moi. » C'est ce qui arriva à saint Paul ; car, tandis qu'il étoit dans la voie du péché, son cœur fut mû d'une manière subite et parfaite ; il entendit, il apprit, il vint, c'est-à-dire qu'il obtint tout-à-coup la grace.

3° Un agent qui possède une puissance infinie n'exige, sans doute, ni matière, ni disposition dans la matière, si l'on entend par là des effets produits par une autre cause ; mais il faut que, selon la nature de l'être à produire, cet agent lui-même produise la matière, et dans cette matière, la disposition convenable à la forme qu'il veut lui donner. De même,

---

Ad primum ergo dicendum, quod præparatio hominis ad gratiam habendam, quædam est simul cum ipsa infusione gratiæ. Et talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiæ, quæ jam habetur, sed gloriæ, quæ nondum habetur. Est autem alia præparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum facientis, quæ tamen est à Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam justificato, quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia, ut infra dicetur (qu. 114).

Ad secundum dicendum, quod cum homo ad gratiam se præparare non possit, nisi Deo eum præveniente et movente ad bonum, non refert utrum subito vel paulatim aliquis ad perfectam præparationem perveniat, dicitur enim *Eccl.*, II : « Facile est in oculis Dei subito honestare pauperem. » Contingit autem quandoque, quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum : et talis præparatio præcedit gratiam. Sed quandoque statim perfecte movet ipsum ad bonum, et subito gratiam homo accipit, secundùm illud *Joan.*, VI : « Omnis qui audit à Patre et didicit, venit ad me. » Et ita contingit Paulo, quia subito cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor ejus à Deo, audiendo, et addiscendo, et veniendo : et ideo subito est gratiam consecutus.

Ad tertium dicendum, quod agens infinitæ virtutis non exigit materiam vel dispositionem materiæ, quasi præsuppositam ex alterius causæ actione ; sed tamen oportet quod, secundum conditionem rei causandæ, in ipsa re causet et materiam et dispositionem debitam ad formam. Et similiter ad hoc quod Deus gratiam infundat

pour répandre sa grace dans une ame, Dieu n'exige de la part de cette ame aucune préparation dont il ne soit lui-même l'auteur.

ARTICLE III.

La grace est-elle nécessairement donnée à celui qui s'y prépare ou qui fait pour cela ce qui est en son pouvoir?

Il paroît que la grace est nécessairement donnée à celui qui s'y prépare ou qui fait pour cela ce qui est en son pouvoir. 1° Sur ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, III : « La justice de Dieu a été manifestée, » la Glose dit : « Dieu reçoit celui qui se réfugie dans son sein, car autrement il seroit injuste. » Or, il est impossible qu'il y ait en Dieu quelque injustice. Donc il est impossible aussi que Dieu ne reçoive pas celui qui se réfugie dans son sein : il y a donc nécessité qu'un tel homme reçoive la grace.

2° Saint Anselme dit, *De casu diaboli*, III : « La cause pour laquelle Dieu n'a pas rendu sa grace au diable, c'est que celui-ci n'étoit ni dans la volonté ni dans la disposition de la recevoir. » Mais quand on ôte la cause, on ôte aussi l'effet. Donc, quand un homme veut recevoir la grace, il faut qu'elle lui soit nécessairement donnée.

3° « Il est dans la nature du bien de chercher à se répandre, » comme nous l'avons souvent dit à la suite de saint Denis. Or le bien de la grace est supérieur à celui de la nature. Donc, si dans l'ordre de la nature, la forme est nécessairement donnée à une matière bien disposée, à plus forte raison la grace sera-t-elle nécessairement donnée à celui qui se prépare à la recevoir.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. L'homme est par rapport à Dieu ce que l'argile est au potier, selon cette parole, *Jerem.*, XVIII, 6 :

---

animæ, nulla præparatio exigitur quam ipse non faciat.

ARTICULUS III.

Utrùm necessario detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd ex necessitate detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. Quia super illud *Rom.*, III : « Justitia Dei manifestata est, etc., » dicit Glossa : « Deus recipit eum qui ad se confugit, aliter esset in eo iniquitas (2). » Sed impossibile est in Deo iniquitatem esse. Ergo est impossibile quòd Deus non recipiat eum qui ad se confugit. Ex necessitate igitur gratiam assequitur.

2. Præterea, Anselmus dicit in lib. *De casu diaboli* (cap. 3), quòd « ista est causa quare Deus non concedit diabolo gratiam, quia ipse non voluit accipere, nec paratus fuit. » Sed remota causa necesse est removeri effectum. Ergo si aliquis velit accipere gratiam, necesse est quod ei detur.

3. Præterea, « Bonum est communicativum sui, » ut patet per Dionysium in IV. *De div. Nom.* Sed bonum gratiæ est melius quam bonum naturæ. Cùm igitur forma naturalis ex necessitate adveniat materiæ dispositæ, videtur quod multò magis gratia ex necessitate detur præparanti se ad gratiam.

Sed contra est, quòd homo comparatur ad Deum, sicut lutum ad figulum, secundum illud

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 3; et qu. 2, art. 5, quæstiunc. 11; et dist. 20, qu. 1, art. 1, quæstiunc.

(2) Vel sic verbis paululùm immutatis : *Cùm recipit confugientes ad se, justitia dicitur.*

« Comme l'argile est entre les mains du potier, ainsi vous êtes entre mes mains. » Or l'argile ne reçoit pas nécessairement telle forme, quelque bien préparée qu'elle soit. Donc l'homme ne reçoit pas nécessairement la grace, quelle que soit d'ailleurs sa préparation (1).

(CONCLUSION. — Quand l'homme se prépare de tout son pouvoir à la grace, la grace lui est infailliblement ou nécessairement accordée, en tant que cette préparation provient de Dieu, dont la pensée ne sauroit être frustrée de son résultat; mais non en tant que c'est là un acte du libre arbitre, puisque ce dernier ne sauroit atteindre au don surnaturel de la grace.)

Nous avons dit plus haut, art. 1, que la préparation de l'homme à la grace provient de Dieu considéré comme moteur, et du libre arbitre considéré comme mobile. Cette préparation se présente donc sous un double aspect : d'abord, comme provenant du libre arbitre, et dans ce sens elle n'implique aucune nécessité par rapport à la réception de la grace, puisque celle-ci dépasse la portée de toute vertu humaine; puis comme provenant de l'impulsion divine, et dans ce sens elle atteint nécessairement le but vers lequel Dieu l'a dirigé; elle l'atteint, non par coaction, mais d'une manière infaillible, puisque la pensée de Dieu ne sauroit être frustrée de son effet, selon cette parole de saint Augustin, *De prædest.*

(1) Telle est la conséquence rigoureuse des principes développés jusqu'ici. La grace ne seroit plus la grace, selon l'expression de saint Paul, elle ne seroit plus un don gratuit, si l'homme pouvoit la mériter, si elle lui étoit due à un titre quelconque. C'est donc à tort que les Molinistes imaginent, entre Jésus-Christ et Dieu, un pacte d'après lequel la grace seroit infailliblement donnée dans telle ou telle circonstance. La miséricorde du Seigneur ne subit aucune entrave, pas plus qu'elle ne connoît de limites. C'est également à tort qu'on suppose un homme parfaitement disposé selon les forces de sa nature, et à qui cependant la grace ou la lumière de la foi ne seroit pas accordée. Cette hypothèse est inadmissible. Elle n'a besoin ni de réfutation ni d'explication, si l'on a bien compris la doctrine de saint Thomas. L'Auteur de la grace est aussi l'Auteur de la nature. C'est de lui que tout bien descend; c'est lui qui conduit à sa perfection l'œuvre commencée, par des voies conformes à sa sagesse, aussi bien qu'à son amour.

Hier., XVIII : « Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea. » Sed lutum non ex necessitate accipit formam à figulo, quantumcunque sit præparatum. Ergo homo non recipit ex necessitate gratiam à Deo, quantumcunque se præparet.

(CONCLUSIO. — Hominis quod in se est facientis præparationem ad gratiam, infusio gratiæ necessario seu infallibiliter sequitur, prout ipsa præparatio à movente Deo est, cujus intentio deficere non potest; non autem prout est actus liberi arbitrii, cujus facultatem gratia excedit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), præparatio hominis ad gratiam est à Deo sicut à movente, à libero autem arbitrio sicut à moto. Potest igitur præparatio dupliciter considerari. Uno quidem modo, secundum quod est à libero arbitrio, et secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiæ consecutionem; quia donum gratiæ excedit omnem præparationem virtutis humanæ. Alio modo potest considerari secundum quod est à Deo movente, et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur à Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis; quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit in lib. *De prædestinatione Sanc-*

quia non suscipere iniquitas est; ut habet Glossa ibi tum vetus manuscripta, tum nova vel impressa, quæ desumpta est ex Rabano, quamvis nomen illius non exprimat.

sanct. : « Les bienfaits de Dieu sont tels que ceux qui sont délivrés le sont d'une manière infaillible. » Si donc la pensée de Dieu, quand il imprime un mouvement au cœur de l'homme, est que cet homme obtienne la grace, celui-ci l'obtiendra infailliblement, suivant cette parole déjà citée, *Joan.*, VI : Quiconque entend la voix de mon Père et reçoit sa doctrine, vient à moi. »

Je réponds aux arguments : 1° La Glose parle en cet endroit de celui qui va à Dieu par l'acte méritoire de son libre arbitre, ce qui suppose déjà la grace, de telle sorte que si Dieu ne recevoit pas cet homme, il iroit contre la justice dont il est lui-même l'auteur. Et si la Glose entend parler de ce mouvement de libre arbitre qui précède la grace, elle fait toujours dépendre ce mouvement de l'impulsion même de Dieu qui excite ainsi l'homme à chercher en lui son refuge; et il est juste qu'une telle impulsion ne soit pas frustrée de son effet.

2° La première cause de la perte de la grace se trouve en nous-mêmes; et la première cause de la collation de la grace est en Dieu, conformément à cette parole, *Osée*, XIII, 9 : « Ta perdition vient de toi-même, Israël, mais en moi seul se trouve ton secours. »

3° Dans les choses même naturelles, la forme n'est pas une conséquence nécessaire d'une certaine disposition dans la matière; la forme est produite par la vertu de l'agent qui lui-même a disposé la matière.

ARTICLE IV.

La grace de l'un est-elle plus grande que la grace de l'autre?

Il paroît que la grace n'est pas plus grande dans un homme que dans un autre. 1° La grace est produite en nous par l'amour divin, comme nous

---

torum, quòd « per beneficia Dei certissimè liberantur quicumque liberantur. » Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequetur, secundum illud *Joan.*, VI : « Omnis qui audit à Patre et didicit, venit ad me. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa illa loquitur de illo qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrii jam per gratiam informati, quem si non reciperet, esset contra justitiam quam ipse statuit. Vel si referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam, loquitur secundum quod ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam, quam justum est non deficere.

Ad secundum dicendum, quòd defectus gratiæ prima causa est ex nobis (1); sed collationis gratiæ prima causa est à Deo, secundum illud *Oseæ*, XIII : « Perditio tua ex te, Israel, tantummodo in me auxilium tuum. »

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus dispositio materiæ non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis qui dispositionem causat.

ARTICULUS IV.

Utrùm gratia sit major in uno quàm in alio.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd gratia non sit major in uno quàm in alio. Gratia enim causatur in nobis ex dilectione di-

(1) Sensus ergo Anselmi suprà sic intelligi debet, quòd licèt causa cur diabolus gratiam perseverandi non habuit, non immeritò reddi possit *quia noluit*, causa tamen cur eam habuerit bonus angelus, non est *quia voluit*, sed quia Deus dedit, etc.

(2) De his etiam suprà, qu. 66, art. 2, ad 1; et 2, 2, qu. 4, art. 4, ad 3.

l'avons dit plus haut, quest. CX, art. 1. Or voici ce qui est dit de cet amour, *Sapient.*, VI, 8 : « Il a fait le petit et le grand, et il a également soin de tous. » Donc tous reçoivent de lui une grace égale.

2° Ce qui implique quelque chose de suprême n'est pas susceptible de plus ou de moins. Or l'idée de la grace implique quelque chose de suprême, puisqu'elle nous rattache à notre fin dernière. Donc la grace n'est pas susceptible de plus ou de moins, et, par suite, elle n'est pas plus grande dans l'un que dans l'autre.

3° La grace est la vie de l'ame, ainsi que nous l'avons déjà dit. Or on ne sauroit admettre du plus ou du moins dans l'acte même de la vie. On ne peut donc en admettre non plus dans la grace.

Mais le contraire est clairement énoncé par l'Apôtre, *Ephés.*, IV, 7 : « La grace a été donnée à chacun selon la mesure du don de Jésus-Christ. » Or ce qui est donné avec mesure n'est pas donné à tous d'une manière égale. Donc tous ne reçoivent pas une égale grace.

(Conclusion. — La grace sanctifiante est plus grande dans un homme que dans l'autre, non du côté de la fin, puisque toute grace unit immédiatement le cœur à sa fin dernière, mais du côté du sujet et suivant ses dispositions, dans ce sens qu'un homme mieux préparé reçoit une grace plus abondante.)

Comme nous l'avons dit ailleurs, quest. LII, art. 1 et 2, une habitude peut avoir deux sortes de grandeur : l'une du côté de la fin ou de l'objet, et sous ce rapport une vertu est plus noble que l'autre, quand elle a pour objet un plus grand bien ; l'autre du côté du sujet, selon qu'il possède plus ou moins l'habitude dont il s'agit. Sous le premier rapport, il est évident que la grace sanctifiante n'admet pas du plus ou du moins, puisque par son essence même elle unit l'homme au souverain bien, qui est Dieu. Mais sous le second rapport, la grace est susceptible de plus et

---

vina, ut dictum est (qu. 110, art. 1). Sed *Sap.*, VI, dicitur : « Pusillum et magnum ipse fecit, et æqualiter est illi cura de omnibus. » Ergo omnes æqualiter gratiam ab eo consequuntur.

2. Præterea, ea quæ in summo dicuntur, non recipiunt *magis et minus*. Sed gratia in summo dicitur; quia conjungit ultimo fini. Ergo non recipit *magis* et *minus* : non est ergo major in uno quam in alio.

3. Præterea, gratia est vita animæ, ut suprà dictum est (qu. 110, art. 1). Sed *vivere* non dicitur secundum magis et minus. Ergo etiam neque gratia.

Sed contra est, quod dicitur ad *Ephes.*, IV : « Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi. » Quod autem mensurate datur, non omnibus æqualiter datur. Ergo non omnes æqualem gratiam habent.

(Conclusio. — Gratia gratum faciens major in uno quàm in alio est, non ex parte finis, quælibet enim gratia unit cor immediatè ultimo fini, sed ex parte subjecti magis dispositi, quia scilicet pleniorem majoremque gratiam accipit homo magis præparatus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 52, art. 1 et 2), habitus duplicem magnitudinem habere potest : unam ex parte finis vel objecti, secundum quod dicitur una virtus alia nobilior, in quantum ad majus bonum ordinatur; aliam verò ex parte subjecti, quod magis vel minus participat habitum inhærentem. Secundum igitur primam magnitudinem, gratia gratum faciens non potest esse major et minor, quia gratia secundum sui rationem conjungit hominem summo bono, quod

de moins, l'un pouvant être plus que l'autre éclairé de cette divine lumière (1). Et la raison de cette diversité provient en partie de la préparation que l'on apporte à la grace; car celui qui s'y prépare le mieux la reçoit avec plus d'abondance. Là ne se trouve pas cependant la première raison de cette diversité, puisque la préparation à la grace n'est l'œuvre de l'homme qu'en tant que son libre arbitre est mû et disposé par Dieu. Donc, pour en trouver la première raison ou la première cause, il faut remonter à Dieu même : c'est lui qui dispense les dons de la grace avec une admirable diversité, pour que la perfection et la beauté de l'Eglise résultent d'une telle gradation, tout comme dans la nature les divers ordres d'êtres concourent à la perfection de l'univers. Aussi, après ces mots « La grace est donnée à chacun selon la mesure des dons du Christ, » l'Apôtre énumère-t-il les diverses sortes de graces; et puis il en assigne le but, qui est « la consommation des saints, pour la complète édification du corps de Jésus-Christ. »

Je réponds aux arguments : 1° Le soin que Dieu prend de ses créatures peut être considéré sous un double aspect : d'abord dans l'acte divin lui-même, qui est en même temps uniforme et simple; et, sous ce rapport, le soin de Dieu est égal pour tous, puisqu'il dispense toutes choses, les grandes et les petites, par un seul et même acte. Le soin divin peut ensuite être considéré dans les effets qu'il produit sur les créatures; et là se

(1) De la doctrine de saint Thomas nous pourrions rapprocher ici celle de plusieurs Pères de l'Eglise. Qu'il nous suffise de citer un remarquable passage de saint Jérôme, expliquant ce même texte de saint Paul, sur lequel saint Thomas fait reposer sa thèse : « Si la grace est donnée avec une certaine mesure, ce n'est pas que Dieu lui-même donne avec mesure sa grace et son Esprit, puisque sa magnificence n'a pas de bornes ; mais il ne verse la divine liqueur que suivant la mesure et la capacité des vases destinés à la recevoir. Il n'accorde ses dons aux hommes que suivant la quantité propre à chacun d'eux. L'eau de la mer est immense, mais si l'on vouloit la distribuer pour en faire la propriété des individus, chacun n'en recevroit qu'une partie plus ou moins grande, et toujours bien petite, relativement à la masse. »

---

est Deus. Sed ex parte subjecti, gratia potest suscipere magis vel minus, prout scilicet unus perfectiùs illustratur à lumine gratiæ quàm alius. Cujus diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte præparantis se ad gratiam; qui enim magis se ad gratiam præparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte non potest accipi prima ratio hujus diversitatis, quia præparatio ad gratiam non est hominis, nisi in quantùm liberum arbitrium ejus præparatur à Deo. Unde prima causa hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimodè suæ gratiæ dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiæ consurgat, sicut etiam diversos gradus rerum instituit, ut esset universum perfectum. Unde Apostolus *ad Ephes.*, IV, postquam dixerat : « unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi, » enumeratis diversis gratiis (1), subjungit : « Ad consummationem sanctorum, in ædificationem corporis Christi. »

Ad primum ergo dicendum, quod cura divina dupliciter considerari potest. Uno modo, quantum ad ipsum divinum actum, qui est simplex et uniformis; et secundum hoc æqualiter se habet ejus cura ad omnes, quia scilicet uno actu simplici et majora et minora dispensat. Alio modo potest considerari ex parte eorum quæ in creaturis ex divina cura proveniunt; et

(1) Nempe quòd *quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios verò evangelistas, alios autem pastores et doctores dedit.* Unde patet gratias quoque gratis datas, quales istæ sunt, hoc articulo comprehendi.

trouve l'inégalité, puisque Dieu donne aux unes de plus grands biens qu'aux autres.

2° Cet argument s'applique au premier genre de grandeur que nous avons remarqué dans la grace. Il est vrai que sous ce rapport la grace ne peut pas être plus ou moins grande, ne pouvant avoir pour fin un bien plus ou moins grand; mais elle peut l'être suivant qu'elle nous fait participer à ce bien d'une manière plus ou moins abondante; car il peut y avoir plus ou moins d'intensité dans la manière dont le sujet participe soit à la grace d'abord, soit à la gloire ensuite.

3° La vie naturelle tient à la substance même de l'homme; et voilà pourquoi elle n'est pas susceptible de plus ou de moins. Mais la vie de la grace est comme un accident de sa substance; et voilà pourquoi elle peut être plus ou moins abondante.

ARTICLE V.

L'homme peut-il savoir s'il a la grace?

Il paroît que l'homme peut savoir s'il a la grace. 1° La grace réside dans l'essence même de l'ame. Mais l'ame n'a pas de connoissance plus certaine que celle qui a pour objet son essence même, selon la remarque de saint Augustin, *De Genes. ad litt.*, XII. Donc l'homme peut savoir de la manière la plus certaine qu'il possède la grace.

2° De même que la science, la grace est un don de Dieu. Or, celui qui a reçu de Dieu le don de la science, sait bien qu'il possède ce don, suivant cette parole de l'Ecriture, *Sapient.*, VII, 17 : « Le Seigneur m'a donné la vraie science des choses qui existent. » Donc, l'homme qui a reçu le don de la grace peut également savoir qu'il possède cette grace.

---

secundum hoc invenitur inæqualitas, in quantum scilicet Deus sua cura quibusdam majora, quibusdam minora providet dona.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum primum modum magnitudinis gratiæ. Non enim potest gratia secundum hoc major esse, quòd ad majus bonum ordinet; sed ex eo quòd magis vel minus ordinat ad idem bonum magis vel minus participandum. Potest enim esse diversitas intensionis et remissionis secundum participationem subjecti, et in ipsa gratia, et in finali gloria.

Ad tertium dicendum, quòd vita naturalis pertinet ad substantiam hominis; et ideo non recipit magis et minus. Sed vitam gratiæ participat homo accidentaliter; et ideo eam potest homo *magis* vel *minus* habere.

ARTICULUS V.

Utrùm homo possit scire se habere gratiam.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd homo possit scire se habere gratiam. Gratia enim est in anima per sui essentiam. Sed certissima cognitio animæ est eorum quæ sunt in anima per sui essentiam, ut patet per Augustinum, XII. *Super Gen. ad litt.* Ergo gratia certissimè potest cognosci ab eo qui gratiam habet.

2. Præterea, sicut scientia est donum Dei, ita et gratia. Sed qui à Deo scientiam accipit, scit se scientiam habere, secundùm illud *Sap.*, VII : « Dominus dedit mihi horum quæ sunt, veram scientiam. » Ergo pari ratione qui accipit gratiam à Deo, scit se gratiam habere.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 16, qu. 1, art. 1, ad 5; ut et IV, *Sent.*, dist. 21, qu. 2, art. 2, ad 2.

3° La lumière est de sa nature plus facile à connoître que les ténèbres, d'après ce que dit saint Paul, *Ephes.*, V : « Tout ce qui se manifeste est lumière. » Or, le péché, qui constitue les ténèbres spirituelles, est connu d'une manière certaine par celui qui se trouve dans l'état de péché. Donc, à plus forte raison, peut-on connoître la grace, qui est la lumière spirituelle.

4° L'Apôtre dit, I. *Corinth.*, II, 12 : « Nous n'avons pas reçu l'esprit de ce monde, mais bien l'esprit qui vient de Dieu, afin que nous sachions les dons que Dieu nous a faits. » Or, la grace est le premier don de Dieu. Donc, l'homme qui a reçu la grace par l'Esprit saint, connoît par ce même Esprit que cette grace lui a été donnée.

5° Le Seigneur dit à Abraham, *Genes.*, XXII, 12 : « Je connois maintenant que tu crains le Seigneur; » c'est-à-dire, « je t'ai fait connoître. » Or, il est ici question de la crainte chaste, qui n'existe pas sans la grace. Donc, l'homme peut connoître qu'il a la grace.

Mais le contraire nous est clairement dit dans l'Ecriture sainte, *Eccli.*, IX, 1 : « Personne ne sait s'il est digne d'amour ou de haine. » Or, la grace sanctifiante est celle qui rend l'homme digne de l'amour de Dieu. Donc, personne ne peut savoir s'il possède la grace sanctifiante.

(Conclusion. — Quoique l'homme puisse par certains signes et d'après certaines indications, quand, par exemple, il n'a la conscience d'aucun péché mortel, quand il sent qu'il aime Dieu et qu'il méprise les choses terrestres, croire par là même qu'il a la grace, il ne peut le savoir d'une manière certaine, à moins que cela ne lui soit révélé.)

Une chose peut être connue de trois manières : Par révélation d'abord; par ce moyen l'homme peut donc savoir qu'il a la grace, Dieu le révèle à

---

3. Præterea, lumen est magis cognoscibile quàm tenebra, quia secundum Apostolum ad *Ephes.*, V, « Omne quod manifestatur, lumen est. » Sed peccatum quod est spiritualis tenebra, per certitudinem potest sciri ab eo qui habet peccatum. Ergo multo magis gratia, quæ est spirituale lumen.

4. Præterea, Apostolus dicit I. *ad Cor.*, II : « Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum qui à Deo est, ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis. » Sed gratia est primum donum Dei. Ergo homo qui accipit gratiam per Spiritum sanctum, per eumdem Spiritum scit gratiam esse sibi datam.

5. Præterea, *Gen.*, XXII, ex persona Domini dicitur ad Abraham, « nunc cognovi quod times Dominum, » id est, « cognoscere te feci (1). » Loquitur autem ibi de timore casto, qui non est sine gratia. Ergo homo potest cognoscere se habere gratiam.

Sed contra est, quòd dicitur *Eccl.*, IX, quod « nemo scit utrum sit dignus odio vel amore. » Sed gratia *gratum faciens* facit hominem dignum Dei amore. Ergo nullus potest scire utrum habeat gratiam *gratum facientem* (2).

(Conclusio. — Tametsi signis et conjecturis, in quantum scilicet homo nullius sibi conscius peccati mortalis percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, scire aliquo modo quis possit se habere gratiam, tamen id certò, nisi ei reveletur, scire non potest.)

Respondeo dicendum, quòd tripliciter aliquid cognosci potest. Uno modo per revelationem; et hoc modo potest aliquis scire se habere gra-

(1) Sicut explicat Augustinus, *Contra sermonem Arianorum*, cap. 25; lib II. *Contra Maximinum*, cap. 9; lib. IV. *Super Genes. ad lit.*, cap. item 9; lib. *Quæstionum super Genes.*, qu. 58, et lib. I. *De Trin.*, cap. 12, etc.

(2) Hinc Hieronymus ibi hunc esse sensum ait, quòd *opera justorum in manu Dei sunt, et tamen utrùm amentur à Deo annon scire non possunt, sed in ambiguo fluctuant.*

quelques hommes privilégiés, pour qu'ils aient déjà dès cette vie l'assurance de leur bonheur, et qu'ils soient ainsi rendus capables, soit de poursuivre les grandes œuvres avec plus de confiance et de générosité, soit de supporter avec plus de courage les maux du temps présent; ainsi, il a été dit à saint Paul, II. *Corinth.*, XII, 9 : « Ma grace te suffit. » En second lieu, l'homme peut connoître une chose par lui-même, et cela d'une certitude rationnelle. Or, nul ne peut savoir ainsi qu'il possède la grace; car on ne peut avoir la certitude d'une chose, à moins qu'on ne puisse en juger par la lumière d'un principe : c'est ainsi que nous avons la certitude des conclusions par celle des principes indémontrables et universels, puisque nul ne pourroit même avoir la science des conclusions, s'il n'avoit celle des principes. Mais le principe de la grace et son objet, c'est Dieu, qui par son excellence même échappe aux lumières de notre raison, selon cette parole, *Job*, XXXVI, 26 : « Dieu est grand, et voilà qu'il triomphe de toute notre science. » Nous ne pouvons donc connoître d'une certitude rationnelle s'il est présent en nous ou s'il en est éloigné, selon cette autre parole du même livre, *Ibid.*, IX, 11 : « S'il vient à moi, je ne le verrai point; s'il s'éloigne de moi, je ne saurai le comprendre. » Voilà pourquoi l'homme ne peut juger avec certitude s'il possède la grace, ce qui fait dire à saint Paul. I. *Corinth.*, IV, 3 : « Je ne me juge pas moi-même; celui qui me juge, c'est le Seigneur. » En troisième lieu, une chose peut être connue d'une manière conjecturale et d'après certains signes. Or, un homme peut, de cette manière, connoître ou présumer qu'il a la grace, quand il sent, par exemple, qu'il trouve ses délices dans le Seigneur, qu'il méprise les choses du monde et qu'il n'a la conscience d'aucun péché mortel. C'est dans ce sens qu'on peut entendre ces paroles, *Apocal.*, II, 17 : « Je donnerai au vainqueur une manne cachée que nul ne connoît excepté celui qui la reçoit. » Celui qui la reçoit, en effet, goûte réel-

---

tiam, revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala præsentis vitæ sustineant, sicut Paulo dictum est II. *ad Cor.*, XII : « Sufficit tibi gratia mea. » Alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum, et hoc certitudinaliter. Et sic nullus potest scire se habere gratiam; certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit dijudicari per proprium principium; sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia; nullus autem posset scire se habere scientiam alicujus conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiæ et objectum ejus, est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, secundum illud *Job*, XXXVI : « Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram. » Et ideo ejus præsentia in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest, secundum illud *Job*, IX : « Si venerit ad me, non videbo eum; si autem abierit, non intelligam. » Et ideo homo non potest per certitudinem dijudicare, utrum ipse habeat gratiam, secundum illud I. *ad Cor.*, IV : « Sed neque meipsum judico ; qui autem judicat me, Dominus est. » Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa. Et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo, et contemnere res mundanas, et in quantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur *Apocal.*, II : « Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit, nisi

lement une douceur que ne sauroit éprouver celui qui ne jouit pas d'une semblable faveur. Cette dernière connoissance néanmoins est imparfaite; et c'est ce qui fait dire à l'Apôtre, I. *Corinth.*, IV, 3 : « Ma conscience ne me reproche rien ; mais ce n'est pas en cela que je suis justifié. » Ce qui rappelle cette autre parole, *Psalm.* XVIII, 13 : Qui connoît ses péchés? Purifiez-moi, Seigneur, de ceux qui se dérobent à ma vue (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui appartient à l'essence même de l'ame nous est connu d'une manière en quelque sorte expérimentale; car, l'homme voit se manifester par ses actes les principes cachés au-dedans de lui : ainsi en voulant il perçoit sa volonté; et les opérations vitales lui révèlent sa vie.

2° Il est de l'essence même de la science que l'homme ait la certitude des choses qu'il connoît : il est également de l'essence de la foi que l'homme soit certain des vérités qu'elle lui propose ; et cela, parce que la certitude tient à la perfection de l'intellect, où réside cette double lumière. Voilà pourquoi celui qui possède la science ou la foi, en possède également la certitude. Mais cela ne s'applique ni à la grace, ni à la charité, ni aux autres dons semblables qui ont pour objet de perfectionner la puissance appétitive.

3° Le péché a pour principe et pour objet le bien changeant et mobile, qui nous est naturellement connu; mais la grace a pour objet et pour fin

(1) Cette incertitude où nous sommes sur l'état de notre ame, emporte avec elle cette crainte salutaire et ce tremblement avec lequel nous devons opérer notre salut; mais elle doit être également accompagnée, comme on le voit, d'une grande confiance dans la miséricorde du Seigneur. C'est même de l'heureuse combinaison de ces deux sentiments que résulte l'énergie dans la pratique du bien. On doit éviter avec le même soin les deux excès contraires, celui de la défiance et celui de la présomption : l'un n'est pas moins funeste que l'autre.

Sur ce point, les luthériens et les calvinistes, ceux, bien entendu, qui conservent encore les premières traditions de la réforme, émettent trois assertions : d'abord, que l'homme peut savoir, d'une foi certaine et indubitable, qu'il est en état de grace ; secondement, que l'homme est tenu de se croire dans cet état, sous peine de n'être ni juste ni fidèle; troisièmement enfin, que l'homme est justifié par le fait seul de cette foi. Cette triple erreur, explicitement ou implicitement réfutée d'avance par notre saint auteur, a été condamnée par le concile de Trente, qui frappe en particulier d'anathème les deux dernières assertions.

---

qui accipit, » quia scilicet ille qui accipit per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est. Unde Apostolus dicit I. *Cor.*, IV : « Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum ; » quia ut dicitur in *Psalm.* XVIII : « Delicta quis intelligit? ab occultis, etc. »

Ad primum ergo dicendum, quòd illa quæ sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentali cognitione; in quantum homo experitur per actus principia intrinseca, sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitæ.

Ad secundum dicendum, quòd de ratione scientiæ est quòd homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam. Et similiter de ratione fidei est, quòd homo sit certus de his quorum habet fidem; et hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo prædicta dona existunt. Et ideo quicumque habet scientiam vel fidem, certus est se habere. Non est autem similis ratio de gratia et charitate, et aliis hujusmodi, quæ perficiunt vim appetitivam.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum habet pro principio et pro objecto bonum commutabile, quod nobis est notum. Objectum autem

un bien qui se dérobe à notre intelligence par l'immensité même de son éclat, d'après cette parole de l'Apôtre, I. *Tim.*, ult., 16 « Il habite une lumière inaccessible. »

4° Saint Paul, dans le passage cité, parle des dons de la gloire, lesquels n'existent pour nous qu'en espérance, mais nous sont néanmoins connus, par la foi, d'une manière très-certaine, bien que nous ne sachions pas avec certitude si nous possédons la grace qui peut seule nous les faire mériter. On pourroit dire encore que l'Apôtre parle en cet endroit de cette connoissance spéciale qui vient par la révélation ; ce qui fait qu'il ajoute : « Pour nous, Dieu nous l'a révélé par l'Esprit saint. »

5° Ce qui fut dit à Abraham peut être entendu d'une connoissance expérimentale, c'est-à-dire, d'une connoissance qui s'obtient et se confirme par les œuvres ; car ce patriarche pouvoit connoître par l'œuvre même qu'il venoit de faire, et par conséquent d'une manière expérimentale, qu'il avoit réellement la crainte de Dieu. Ces paroles pourroient aussi se rapporter à une révélation spéciale.

QUESTION CXIII.

Des effets de la grace.

Nous avons maintenant à traiter des effets de la grace. Nous parlerons d'abord de la justification de l'impie, effet de la grace opérante ; puis du mérite, effet de la grace coopérante.

Sur le premier point dix questions se présentent : 1° Qu'est-ce que la justification de l'impie? 2° L'infusion de la grace est-elle requise pour

---

vel finis gratiæ est nobis ignotum, propter sui luminis immensitatem, secundum illud I. *ad Tim.*, ult. : « Lucem habitat inaccessibilem. »

Ad quartum dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur de donis gloriæ, quæ sunt nobis data in spe, quæ certissimè cognoscimus per fidem, licet non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos possumus ea promereri. Vel potest dici, quòd loquitur de notitia privilegiata, quæ est per revelationem. Unde subdit : « Nobis autem revelavit Deus per Spiritum sanctum. »

Ad quintum dicendum, quòd illud verbum Abrahæ dictum potest referri ad notitiam experimentalem, quæ est per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat, Abraham cognoscere potuit experimentaliter se Dei timorem habere. Vel potest hoc etiam ad revelationem referri.

QUÆSTIO CXIII.

De effectibus gratiæ, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus gratiæ. Et primò de justificatione impii, quæ est effectus gratiæ operantis. Secundò, de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

Circa primum quæruntur decem. 1° Quid sit justificatio impii. 2° Utrùm ad eam requiratur

cette justification ? 3° Exige-t-elle quelques mouvements de la part du libre arbitre ? 4° Le mouvement de la foi est-il nécessaire pour la justification de l'impie ? 5° Un mouvement du libre arbitre contre le péché est-il également nécessaire ? 6° A ces conditions faut-il ajouter la rémission des péchés ? 7° La justification de l'impie exige-t-elle un certain ordre de temps, ou bien est-elle instantanée ? 8° Quel est l'ordre naturel des choses qui concourent à la justification ? 9° La justification de l'impie est-elle la plus grande œuvre de Dieu ? 10° Est-elle une œuvre miraculeuse ?

ARTICLE I.

La justification de l'impie est-elle la même chose que la rémission des péchés.

Il paroît que la justification de l'impie n'est pas la même chose que la rémission des péchés. 1° Le péché est opposé non-seulement à la justice, mais encore à toutes les autres vertus, comme nous l'avons déjà démontré, quest. LXXI, art. 1. Or, la justification n'exprime qu'un mouvement vers la justice. Donc, toute rémission de péché n'est pas la justification, puisque tout mouvement se fait entre deux termes opposés.

2° Toute chose doit recevoir sa dénomination de ce qu'il y a de principal en elle, selon la pensée du Philosophe, *De anim.* II. Or ce qu'il y a de principal dans la rémission des péchés, c'est la foi, d'après cette parole, *Act.*, XV, 9 : « C'est par la foi que Dieu purifie les cœurs ; » c'est ensuite la charité, d'après cette autre parole, *Proverb.*, X, 12 : « La charité couvre tous les péchés. » Donc la rémission des péchés devoit recevoir sa dénomination de la foi ou de la charité, plutôt que de la justice.

3° La rémission des péchés paroît être la même chose que la vocation ; on appelle, en effet, quelqu'un qui est éloigné ; et l'homme est éloigné de

---

gratiæ infusio. 3° Utrùm ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii. 4° Utrùm ad justificationem impii requiratur motus fidei. 5° Utrùm ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum. 6° Utrùm præmissis sit connumeranda remissio peccatorum 7° Utrùm in justificatione impii sit ordo temporis, aut sit subita. 8° De naturali ordine eorum quæ ad justificationem concurrunt. 9° Utrùm justificatio impii sit maximum opus Dei. 10° Utrùm justificatio impii sit miraculosa.

ARTICULUS I.

Utrùm justificatio impii sit remissio peccatorum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd justificatio impii non sit remissio peccatorum. Peccatum enim non solum justitiæ opponitur, sed omnibus virtutibus, ut ex suprà dictis patet (qu. 71, art. 1). Sed justificatio significat motum quemdam ad justitiam. Non ergo omnis peccati remissio est justificatio, cum omnis motus sit de contrario in contrarium (1).

2. Præterea, unumquodque debet nominari ab eo quod est potissimum in ipso, ut dicitur in II *De anima* (text. 49) (2). Sed remissio peccatorum præcipuè fit per fidem, secundum illud *Act.*, XV : « Fide purificans corda eorum ; » et per charitatem, secundum illud *Prov.*, X : « Universa delicta operit charitas. » Magis ergo remissio peccatorum debuit denominari à fide, vel à charitate, quàm à justitia.

3. Præterea, remissio peccatorum idem esse videtur quod vocatio, vocatur enim qui distat;

(1) Colligitur ex lib. V. *Physic.*, text. 6 et seqq.

(2) Æquivalenter saltem, cùm asseritur æquum et justum esse ut à fine omnia nominentur.

Dieu par le péché. Or, la vocation précède la justification, comme le dit saint Paul, *Rom.*, VIII, 20 : « Ceux qu'il a appelés, il les a justifiés. » Donc, la justification n'est pas la même chose que la rémission des péchés.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. A cette dernière parole de l'Apôtre, « Il les a justifiés, » la Glose ajoute, « Par la rémission des péchés. » Donc, la rémission des péchés est la même chose que la justification (1).

(Conclusion. — La justification qui n'a lieu que par manière de simple changement n'est pas la rémission des péchés, elle est seulement l'acquisition de la justice; mais celle que nous nommons justification de l'impie, la seule dont il soit ici question, ayant lieu par un mouvement qui va d'un contraire à l'autre, est à la fois la rémission des péchés et l'acquisition de la justice.)

La justification entendue d'une manière passive implique un mouvement vers la justice, comme la caléfaction, un mouvement vers la chaleur. Or, l'idée de justice emportant d'elle-même la rectitude de l'ordre, peut être entendue de deux manières : d'abord, comme emportant la rectitude de l'ordre dans l'acte même de l'homme; et dans ce sens la justice est une vertu, vertu particulière, quand elle rend droit l'acte de

(1) Il semble, au premier abord, qu'il ne puisse y avoir aucun doute sur cette proposition, que la justification de l'impie implique la rémission des péchés, et réciproquement. Il faut même dire que c'est là ce que le bon sens indique, quand on a les premières notions de l'enseignement religieux sur le péché, la grace, la justification. Mais l'hérésie n'a pas craint, bien souvent, de rompre avec le bon sens, en s'élevant contre les vrais principes du christianisme. Et saint Thomas se trouve encore ici le défenseur de la raison à la fois et de la religion, contre les témérités du protestantisme.

D'après Luther, quand Dieu pardonne les péchés, il ne fait que les voiler et les couvrir, mais il ne les efface pas réellement dans l'ame du pécheur. On peut voir cette étrange erreur exposée et réfutée de la manière la plus éloquente dans l'*Histoire des Variations*, liv. V. Rien n'est plus propre que l'histoire des dernières hérésies, à nous montrer ce qu'il y a de profondeur et de sagacité, non-seulement dans la doctrine, mais encore parfois dans le seul énoncé des thèses de saint Thomas. Un des reproches les plus fréquents adressés au grand théologien, c'est l'inutilité de certaines questions qui se trouvent traitées dans la *Somme*. Une étude approfondie de ces mêmes questions suffit toujours pour donner raison à son génie. Mais qui sait si l'histoire ne se chargera pas ultérieurement de le justifier, comme elle l'a déjà fait sur tant de points que l'on pouvoit, autrefois, juger également inutiles ?

---

distat autem aliquis à Deo per peccatum. Sed vocatio justificationem præcedit, secundum illud *Rom.*, VIII : « Quos vocavit, hos et justificavit. » Ergo justificatio non est remissio peccatorum.

Sed contra est, quòd *Rom.*, VIII, super illud : « Quos vocavit, hos et justificavit, » dicit Glossa : « Remissione peccatorum. » Ergo remissio peccatorum est justificatio.

(Conclusio. — Ea justificatio quæ fit per modum simplicis mutationis, non est remissio peccatorum, sed solum justitiæ acquisitio; quæ verò dicitur impii justificatio, de qua hic solum sermo, est cum per modum motus de contrario in contrarium fiat, est remissio peccatorum cum acquisitione justitiæ.)

Respondeo dicendum, quòd justificatio passivè accepta importat motum ad justitiam, sicut et calefactio motum ad calorem. Cum autem justitia de sui ratione importet quamdam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis Et secundum hoc justitia ponitur virtus quædam, sive sit particularis

l'homme vis-à-vis d'un autre individu, vertu ou justice légale, quand elle rend droit l'acte de l'homme vis-à-vis de la communauté tout entière, ainsi que l'explique Aristote, *Ethic.*, V. La justice peut, en second lieu, être entendue comme faisant régner la rectitude de l'ordre dans les dispositions intérieures de l'homme en tant que la partie supérieure de l'homme est soumise à Dieu, et que les puissances inférieures sont soumises à la partie supérieure, c'est-à-dire, à la raison. Le Philosophe appelle encore justice, par une sorte de métaphore, cette disposition de l'homme par rapport à l'ordre. Or, cette justice peut se produire dans l'homme de deux manières : par manière de simple génération d'abord, ce qui n'indique qu'un passage de la privation à la forme ; et, dans ce sens, celui-là même qui n'est pas dans le péché peut acquérir la justice ; Dieu peut la lui communiquer, comme nous disons qu'il donna au premier homme la justice originelle. En second lieu, cette justice peut se produire dans l'homme comme une sorte de mouvement, mouvement qui va d'un contraire à l'autre ; et dans ce sens, la justification implique un changement qui fait passer l'homme de l'état d'injustice à l'état opposé. Et c'est ainsi que nous entendons la justification de l'impie, conformément à cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, IV, 5 : « Lorsqu'un homme, sans accomplir aucune œuvre, croit en celui qui justifie l'impie, sa foi lui est imputée à justice. » Et comme le mouvement se caractérise bien plus par le terme où il tend, que par le terme d'où il part, cette sorte de transformation qui fait passer l'homme de l'état d'injustice à l'état de justice par la rémission des péchés, tire son nom du terme où elle aboutit ; et voilà pourquoi nous l'appelons justification de l'impie.

Je réponds aux arguments : 1° Tout péché considéré comme emportant ce désordre de l'ame qui n'est pas soumise à Dieu, peut être appelé injustice, par opposition à la justice telle que nous venons de la caracté-

---

justitia, quæ ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem ; sive sit justitia legalis, quæ ordinat secundum rectitudinem actus hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis, ut patet in V. *Ethic.* Alio modo dicitur justitia prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animæ subduntur supremæ, scilicet rationi. Et hanc etiam dispositionem vocat Philosophus in V. *Ethic.*, justitiam metaphoricè dictam. Hæc autem justitia in homine potest fieri dupliciter. Uno quidem modo, per modum simplicis generationis, qui est ex privatione ad formam. Et hoc modo, justificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum hujusmodi justitiam à Deo acciperet, sicut Adam dicitur accepisse originalem justitiam. Alio modo potest fieri hujusmodi justitia in homine secundum rationem motus qui est de contrario in contrarium ; et secundum hoc justificatio importat transmutationem quamdam de statu injustitiæ ad statum justitiæ prædictæ. Et hoc modo loquimur hic de justificatione impii, secundum illud Apostoli, *ad Rom.*, IV : « Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, etc. » Et quia motus denominatur magis à termino *ad quem*, quam à termino *à quo*, ideo hujusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur à statu injustitiæ ad statum justitiæ per remissionem peccati, sortitur nomen à termino *ad quem*, et vocatur *justificatio impii.*

Ad primum ergo dicendum, quòd omne peccatum, secundum quod importat quamdam inor-

riser ; et nous pouvons appliquer à cela cette parole de l'Ecriture, I. *Joan.*, III, 4 : « Quiconque commet le péché se rend coupable d'une injustice, car le péché est une injustice. » Voilà pourquoi tout éloignement du péché est appelé justification.

2° La foi et la charité indiquent une relation spéciale de l'ame humaine avec Dieu, ou bien quant à l'intellect, ou bien quant à l'affection ; mais la justice emporte l'idée totale de la rectitude qui constitue l'ordre : c'est pour cela qu'une telle transformation tire son nom de la justice, plutôt que de la charité ou de la foi.

3° On entend par vocation ce secours intérieur par lequel Dieu meut et excite une ame à quitter le péché ; mais cette impulsion divine n'est pas la rémission même des péchés, elle en est seulement la cause.

ARTICLE II.

La rémission des péchés, qui n'est autre chose que la justification de l'impie, exige-t-elle l'infusion de la grace?

Il paroît que la rémission des péchés, ou bien la justification de l'impie, n'exige pas l'infusion de la grace : 1° Un être peut s'éloigner de l'un des contraires sans aller pour cela jusqu'à l'autre, quand il existe quelques termes moyens. Or, il existe un terme moyen entre l'état de péché et l'état de grace, c'est l'état d'innocence où l'homme est sans grace et sans péché. Un homme peut donc obtenir la rémission de ses péchés sans être pour cela amené à l'état de grâce.

2° La rémission des péchés consiste dans l'estime ou la pensée de Dieu, selon cette parole du Psalmiste, *Psalm.* XXXI, 2 : « Heureux l'homme à qui Dieu n'impute pas son péché. » Or, l'infusion de la grace met en

---

dinationem mentis non subditæ Deo, *injustitia* potest dici, prædictæ justitiæ contraria, secundum illud I. *Joan.*, III : « Omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit, et peccatum est iniquitas. » Et secundum hoc remotio cujuslibet peccati dicitur *justificatio*.

Ad secundum dicendum, quòd fides et charitas dicunt ordinem specialem mentis humanæ ad Deum secundum intellectum vel affectum; sed justitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis. Et ideo magis denominatur hujusmodi transmutatio à justitia quam à charitate vel fide.

Ad tertium dicendum, quòd vocatio refertur ad auxilium Dei interius moventis et excitantis mentem ad deserendum peccatum. Quæ quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa ejus.

ARTICULUS II.

Utrùm ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, requiratur gratiæ infusio.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, non requiratur gratiæ infusio. Potest enim aliquis removeri ab uno contrario sine hoc quòd perducatur ad alterum, si contraria sint mediata? Sed status culpæ et status gratiæ sunt contraria mediata ; est enim medius status innocentiæ in quo homo nec gratiam habet nec culpam. Ergo potest alicui remitti culpa sine hoc quod perducatur ad gratiam.

2. Præterea, remissio culpæ consistit in reputatione divina, secundum illud *Psalm.* XXXI: « Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum. » Sed infusio gratiæ ponit etiam aliquid

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 1 ; et qu. 28, de verit., art. 8.

outre quelque chose en nous, comme nous l'avons dit plus haut, question CX, art. 1. Donc, l'infusion de la grace n'est pas requise pour la rémission du péché.

3° Nul ne peut être à la fois soumis à deux contraires. Or, il y a des péchés qui sont contraires, comme la prodigalité et l'avarice : d'où il suit que l'homme sujet à la prodigalité ne peut pas l'être, en même temps, au vice contraire; il peut néanmoins y avoir été antérieurement sujet : en péchant par prodigalité, il est, par conséquent, délivré du péché contraire. Donc, un péché peut être remis sans la grace.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après cette parole de saint Paul, *Rom.*, III, 24 : « Nous avons été gratuitement justifiés par sa grace (1). »

(Conclusion. — Comme la justice de Dieu ne permet pas que le châtiment soit remis tant que la faute subsiste, et comme en outre l'homme, dans l'état de déchéance où il naît, ne peut sans la grace être affranchi du châtiment, il ne peut également sans l'infusion de la grace être purifié de la coulpe ou de la souillure du péché.)

L'homme en péchant a offensé Dieu, comme nous l'avons clairement démontré plus haut. Or, l'offense n'est remise à quelqu'un qu'autant que l'esprit de l'offensé s'apaise à son égard : aussi disons-nous que les pé-

(1) L'erreur que saint Thomas réfute dans cet article, est une conséquence immédiate de celle qu'il a réfutée dans l'article précédent; l'une et l'autre avoient été attaquées dans leur base, dans leur principe commun, quand il nous étoit démontré que la grace est une chose réellement inhérente à l'être humain, une forme ou qualité de l'ame. Si la grace n'est que dans la pensée de Dieu ou dans la justice de Jésus-Christ, il doit en être de même, évidemment, de la rémission des péchés; et, dès-lors, cette rémission ne comporte nullement l'infusion de la grace. Telle est aussi, jusqu'au bout, la doctrine des hérésiarques du seizième siècle. En voulant donc exalter la grace de Jésus-Christ, jusqu'à lui sacrifier le libre arbitre de l'homme, ils en étoient venus à détruire la grace dans la seule notion rationnelle qu'il soit possible d'en donner. C'est le résultat inévitable de toutes les exagérations. Les jansénistes eux-mêmes n'ont pas évité cet écueil. Au moins, les pélagiens y mettoient plus de franchise et de netteté : ils nioient tout simplement la grace, comme une chose inutile. Je ne sais, par exemple, ce qu'ils avoient à faire alors de la Rédemption. Mais l'existence de la grace a été suffisamment prouvée; ce n'est pas le cas d'y revenir.

---

in nobis, ut suprà habitum est (qu. 110, art. 1). Ergo infusio gratiæ non requiritur ad remissionem culpæ.

3. Præterea, nullus subjicitur simul duobus contrariis. Sed quædam peccata sunt contraria, sicut prodigalitas et illiberalitas. Ergo qui subjicitur peccato prodigalitatis, non simul subjicitur peccato illiberalitatis; potest tamen contingere quod prius ei subjiciebatur. Ergo peccando vitio prodigalitatis liberatur à peccato illiberalitatis. Et sic remittitur aliquod peccatum sine gratia.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.*, III : « Justificati gratis per gratiam ipsius.

(Conclusio. — Cùm justitiæ Dei repugnet pœnam dimittere vigente culpa, nullius autem hominis qualis modo nascitur, reatus pœnæ absque gratia tolli queat; ad culpæ quoque hominis, qualis modo nascitur, remissionem, gratiæ infusionem requiri manifestum est.)

Respondeo dicendum, quòd homo peccando Deum offendit, sicut ex suprà dictis patet (1). Offensa autem non remittitur alicui nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti : et

(1) Velut ex quæst. 71, art. 6; sed expressiùs addi potuit ex quæst. 83, art. 6, ubi significatur esse *injuria illata Deo, etc.* Et expressiùs adhuc III. part., qu. 1, art. 2, et qu. 85, art. item 2, sub nomine *offensæ Dei*, etc.

chés nous sont remis quand Dieu n'est plus irrité contre nous. Et cette paix de la part de Dieu consiste dans son amour envers nous. Mais l'amour de Dieu, considéré purement dans l'acte divin, est éternel et immuable; il ne subit d'interruption que dans l'effet qu'il produit en nous, parce que tantôt nous nous dérobons à cet amour, et tantôt nous le recouvrons. Et l'effet de l'amour divin en nous, effet que le péché détruit, c'est la grace; par elle, l'homme est rendu digne de la vie éternelle, et par le péché mortel, il est exclu de cette même vie. Ainsi donc, on ne peut concevoir la rémission du péché sans l'infusion de la grace.

Je réponds aux arguments : 1° Il faut évidemment une plus grande générosité pour remettre une offense à celui qui l'a commise, que pour ne pas haïr tout simplement un homme qui d'ailleurs ne s'est rendu coupable d'aucune offense. Il peut arriver, en effet, qu'un homme n'ait pour un autre ni amour ni haine; mais quand il en a reçu une offense, il lui donne, en la lui pardonnant, la preuve d'une bienveillance spéciale. Or, la bienveillance de Dieu à l'égard de l'homme se manifeste surtout par le don de la grace. Ainsi donc, bien que l'homme avant de pécher ait pu se trouver en même temps sans grace et sans faute, quand une fois il a péché, il ne peut sans la grace effacer le mal qu'il a commis (1).

2° De même que l'amour de Dieu ne consiste pas seulement dans l'acte seul de la volonté divine, et produit en nous un effet que nous nommons la grace; de même ce sentiment que nous exprimons en disant que Dieu n'impute pas à l'homme le péché, implique un effet produit dans celui à qui le péché n'est plus imputé; car, ce pardon que Dieu accorde à l'homme a lui-même sa source dans l'amour divin.

(1) Si l'auteur avoit connu les subtilités de Luther, je le demande, auroit-il pu s'exprimer avec plus de précision et d'énergie?

---

ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quòd Deus nobis pacatur. Quæ quidem pax consistit in dilectione qua Deus diligit nos. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est æterna et immutabilis; sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus, et quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita æterna, à qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd plus requiritur ad hoc quod offendenti remittatur offensa, quàm ad hoc quod simpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Potest enim apud homines contingere, quòd unus homo aliquem alium nec diligat nec odiat; sed si eum offendat, quod ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali benevolentia. Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiæ : et ideo licèt homo antequam peccet, potuerit esse sine gratia et sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dilectio Dei, non solùm consistit in actu voluntatis divinæ, sed etiam importat quemdam gratiæ effectum (ut suprà dictum est qu. 110, art. 1), ita etiam et hoc, quod est « Deum non imputare peccatum homini, » importat quemdam effectum in ipso cui peccatum non imputatur; quòd enim alicui non imputetur peccatum à Deo, ex divina dilectione procedit.

3° Voici comment s'exprime saint Augustin, *De nupt. et concupis.*, I, 26 : « S'il suffisoit d'abandonner le péché pour que le péché fût effacé, l'Ecriture sainte auroit dit seulement : Mon fils vous avez péché, allez, ne péchez plus à l'avenir. Mais l'Ecriture ne se contente pas de cette parole, elle ajoute : Priez pour que vos anciens péchés vous soient pardonnés. » L'acte du péché est transitoire, mais la souillure du péché demeure en nous, comme il a été dit plus haut, quest. LXXXVII, art. 6. Aussi, quand un homme passe d'un vice au vice contraire, il cesse à la vérité de commettre les actes du premier, mais il ne laisse pas que d'en garder la souillure ; en sorte que cet homme est coupable à la fois de l'un et de l'autre péché, puisque les péchés ne sont pas opposés entr'eux sous le rapport de la coulpe, c'est-à-dire, de la haine que Dieu porte également à tous les péchés.

ARTICLE III.

La justification de l'impie exige-t-elle un mouvement du libre arbitre?

Il paroît que la justification de l'impie n'exige pas un mouvement du libre arbitre : 1° Nous voyons que par le sacrement du baptême les enfants sont justifiés sans aucun mouvement du libre arbitre, et parfois les adultes eux-mêmes ; car saint Augustin, *Confes.*, IV, 4, raconte qu'un de ses amis tourmenté par les fièvres « tomba dans un état de léthargie, demeura longtemps sans connoissance, avec la sueur de la mort, et comme on désespéroit de le sauver, on le baptisa sans qu'il le comprît, et il fut régénéré. » Ce qui ne peut avoir lieu que par la grace sanctifiante. Or, Dieu n'a pas rendu sa puissance esclave des sacrements. Donc, il peut, indé-

---

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. *De nuptiis et concupiscentia* (lib. 1, cap. 26), « Si à peccato desistere hoc esset non habere peccatum sufficeret ut hoc moneret Scriptura, *Fili, peccasti, non adjicias iterum*. Hoc autem non sufficit, sed additur : et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur. » Transit enim peccatum actu, et remanet reatu, ut suprà dictum est (qu. 87, art. 6). Et ideo cum aliquis à peccato unius vitii transit in peccatum contrarii vitii, desinit quidem habere actum præteriti peccati, sed non desinit habere reatum. Unde simul habet reatum utriusque peccati, non enim peccata sunt sibi contraria ex parte aversionis à Deo, ex qua parte peccatum reatum habet.

ARTICULUS III.

Utrùm ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii. Videmus enim quòd per sacramentum baptismi justificantur pueri absque motu liberi arbitrii, et etiam interdum adulti ; dicit enim Augustinus in IV. *Confess.*, (cap. 4), quòd cum quidam suus amicus laboraret febribus, « jacuit diu sine sensu in sudore lethali, et dum desperaretur, baptizatus est nesciens, et renatus est, » quod fit per gratiam justificantem. Sed Deus « potentiam suam non alligavit sacramentis (2). » Ergo etiam potest justi-

(1) De his etiam infrà, III. part., qu. 86, art. 6, ad 1 ; et II, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 2, ad 7 ; ut et III, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2 ; et qu. 28, de verit., art. 3 et art. 4, in corp. ; et in *Joan.*, IV, lect. 2, col. 2 ; et *ad Ephes.*, V, lect. 5.

(2) Ex vulgari theologorum dicto, cui simile illud est Augustini, licèt in dissimili materia, lib. VI. *Super Genes. ad lit.*, cap. 13 : *Potentiâ suâ Deus numeros dedit creaturæ, non ipsam potentiam iisdem numeris alligavit.*

pendamment des sacrements, justifier un homme sans aucun mouvement de la part de son libre arbitre.

2° Dans le sommeil, l'homme n'a pas l'usage de sa raison, et sans l'usage de la raison le libre arbitre ne sauroit faire un mouvement. Or, c'est pendant son sommeil que Salomon reçut de Dieu le don de la sagesse, suivant ce qui nous est rapporté dans les livres saints, III. *Reg.*, III et II. *Paralip.*, I. Donc également, Dieu accorde parfois à l'homme la grace sanctifiante sans exiger aucun mouvement de son libre arbitre.

3° La cause qui produit la grace est celle aussi qui doit la conserver; car saint Augustin dit, *De Genes. ad litt.*, VIII, 10 : « L'homme doit se convertir à Dieu de telle sorte qu'il soit toujours rendu juste par lui. » Mais la grace se conserve dans l'homme sans aucun mouvement de son libre arbitre. Donc elle a pu de la même manière lui être donnée au commencement.

Mais le contraire résulte de ces paroles déjà citées : « Quiconque entend la voix de mon Père et reçoit sa doctrine, vient à moi. » Or, on ne reçoit pas une doctrine sans un mouvement du libre arbitre, puisqu'il faut bien que le disciple donne son assentiment à la parole du maître. Donc, nul ne vient à Dieu par la grace sanctifiante sans un mouvement de son libre arbitre.

(Conclusion. — Comme la justification de l'impie a lieu par l'impulsion que Dieu lui donne vers la justice, et comme, en outre, Dieu meut les êtres d'une manière conforme à la nature de chacun, il faut reconnoître que pour la justification de l'impie, quand celui-ci jouit de l'usage de sa raison, le mouvement du libre arbitre est nécessaire à la réception de la grace.)

La justification de l'impie provient du mouvement que Dieu donne à l'homme vers la justice, puisque c'est lui qui justifie l'impie, comme le dit l'Apôtre, *Rom.*, III. Or, Dieu meut chaque chose d'après sa nature;

---

ficare hominem sine sacramentis, absque omni motu liberi arbitrii.

2. Præterea, in dormiendo homo non habet usum rationis, sine quo non potest esse motus liberi arbitrii. Sed Salomon in dormiendo consecutus est à Deo donum sapientiæ, ut habetur III. *Reg.*, III et II. *Parat.*, I. Ergo etiam pari ratione donum gratiæ justificantis quandoque datur homini à Deo absque motu liberi arbitrii.

3. Præterea, per eamdem causam gratia producitur in *esse*, et conservatur; dicit enim Augustinus VIII. *Super Gen. ad Litter.* (cap. 10 et cap 12), quòd « ita se debet homo ad Deum convertere, ut ab illo semper fiat justus. » Sed absque motu liberi arbitrii gratia in homine conservatur. Ergo absque motu liberi arbitrii potest à principio infundi.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, VI : « Omnis qui audit à Patre et didicit, venit ad me. » Sed discere non est sine motu liberi arbitrii, addiscens enim consentit docenti. Ergo nullus venit ad Deum per gratiam justificantem absque motu liberi arbitrii.

(Conclusio. — Cùm impii justificatio fiat Deo illum ad justitiam movente, cumque Deus singula secundum propriam cujusque naturam moveat; ad impii si modo rationis usum habuerit justificationem, liberi arbitrii motum quo gratiæ donum acceptet, requiri dicendum est.)

Respondeo dicendum, quòd justificatio impii fit Deo movente hominem ad justitiam : ipse enim est qui justificat impium, ut dicitur *Rom.*, III. Deus autem movet omnia secundum

ainsi nous voyons dans les choses naturelles qu'il meut de différentes manières les corps graves et les corps légers, d'après leur nature respective. Dieu devra donc mouvoir l'homme vers la justice d'une manière conforme à la nature humaine. Or, une des propriétés de l'homme, c'est de posséder le libre arbitre : ainsi donc, Dieu n'imprime pas un mouvement vers la justice à celui qui jouit de son libre arbitre, sans que ce libre arbitre lui-même soit en mouvement. Quand Dieu donne la grace sanctifiante, il meut donc en même temps le libre arbitre pour qu'il accepte le don de la grace; et cela a lieu dans tous ceux qui sont capables d'un tel mouvement (1).

Je réponds aux arguments : 1° Chez les enfants le libre arbitre est incapable de tout mouvement : aussi sont-ils mûs vers la justice par la forme intérieure que Dieu seul imprime à leur ame. Mais cela n'a pas lieu sans le sacrement; car, de même que le péché originel, dont ils sont purifiés, n'est pas une souillure qu'ils aient contractée par un acte de leur volonté, et qu'ils la trouvent dans leur origine charnelle; de même la grace leur est donnée par le Christ, sans concours de leur part, par la seule régénération spirituelle. Et cela s'applique aux insensés de toute sorte qui n'ont jamais eu l'usage de leur libre arbitre. Car lorsqu'un homme a possédé le libre arbitre et qu'il en est ensuite privé, ou bien par la maladie, ou bien par le sommeil, cet homme ne sauroit acquérir la grace sanctifiante par le baptême qui lui seroit extérieurement administré, ni par aucun autre sacrement, à moins qu'il n'eût eu préalable-

(1) Non contents de refuser à l'homme toute intervention active ou même passive dans l'œuvre de la justification, Luther et Jansénius détruisent radicalement le libre arbitre; Jansénius, indirectement et par voie de conséquence, Luther, d'une manière directe et brutale, puisque ce dernier a écrit, comme nul ne l'ignore, une boutade atrabilaire intitulée, *Du serf arbitre*, probablement parce que saint Augustin nous a laissé un traité *Du libre arbitre*. Suivant une route opposée, saint Thomas, non content d'avoir démontré l'existence du libre arbitre, en traitant des facultés de l'ame humaine, dans la première partie de la *Somme*, maintient l'acte ou l'exercice de cette faculté jusque dans l'œuvre de la justification.

Le concile de Trente a donné la sanction de son infaillible autorité à cette doctrine. « Si

---

modum uniuscujusque; sicut in naturalibus videmus, quod aliter moventur ab ipso gravia, et aliter levia, propter diversam naturam utriusque. Unde et hominem ad justitiam movet secundum conditionem naturæ humanæ. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii; et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii non fit motio à Deo ad justitiam, absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiæ justificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium, ad donum gratiæ acceptandum, in his qui sunt hujus motionis capaces.

Ad primum ergo dicendum, quòd pueri non sunt capaces motus liberi arbitrii : et ideo moventur à Deo ad justitiam per solam informationem animæ ipsorum. Hoc autem non fit sine sacramento; quia sicut peccatum originale, à quo justificantur, non propria voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem, ita etiam per spiritualem regenerationem à Christo in eos gratia derivatur. Et eadem ratio est de furiosis et amentibus, qui nunquam usum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuit usum liberi arbitrii et postmodum eo careat, vel per infirmitatem, vel per somnum, non consequitur gratiam justificantem per baptismum exterius adhibitum, aut per aliquod

ment le désir de le recevoir; ce qui ne pourroit avoir lieu que par l'usage du libre arbitre. L'ami dont parle saint Augustin reçut la grace de la régénération, parce qu'il avoit désiré le baptême et qu'il vécut ensuite dans les mêmes dispositions.

2° Salomon ne mérita ni ne reçut la sagesse pendant le sommeil; il lui fut seulement révélé pendant le sommeil que la sagesse lui étoit accordée à raison de son désir antérieur. Voilà pourquoi l'Ecriture sainte met ces mots dans sa bouche, *Sapient.*, VII, 7 : « J'ai formé un désir, et la sagesse m'a été donnée. » On pourroit dire encore que le sommeil dont il est ici question n'étoit pas un sommeil naturel, mais bien un sommeil prophétique, conformément à ces autres paroles de l'Ecriture, *Num.*, XII, 6 : « S'il se trouve parmi vous un prophète du Seigneur, je me montrerai à lui dans une vision, je lui parlerai dans ses rêves. » Mais dans ce cas l'homme a l'usage de son libre arbitre. Et encore faut-il savoir que l'on ne sauroit appliquer au don de la grace sanctifiante ce qui est dit du don de la sagesse; car le don de la grace sanctifiante a surtout pour but de diriger l'homme vers le bien, et le bien est l'objet de la volonté : d'où il suit évidemment que l'homme ne peut être mû vers la grace sanctifiante que par un mouvement de sa volonté, mouvement qui se confond avec celui du libre arbitre. La sagesse, au contraire, a pour but de perfectionner l'intellect, et l'intellect précède la volonté : aussi l'intellect peut-il être illuminé du don de la sagesse, sans un parfait mouvement du libre arbitre; et nous voyons en effet que certaines choses sont révélées aux hommes pendant leur sommeil, comme il est dit, *Job*, XXXIII, 15 : « Quand le sommeil s'appesantit sur les hommes et qu'ils dorment dans

quelqu'un dit que le libre arbitre de l'homme, en tant qu'il est mû et excité par Dieu, ne coopère en rien, par son assentiment, à l'impulsion et à la vocation divines, à la disposition et à la préparation que la grace de la justification exige de l'ame; qu'il ne peut pas, s'il le vouloit, lui refuser son consentement, et qu'il est, en quelque sorte, comme un être inanimé et sans action, n'ayant là qu'un rôle purement passif, qu'il soit anathème. » (*Sess.* VI, *can.* 4.) L'auteur va nous dire tout à l'heure en quoi consiste ce mouvement du libre arbitre, requis pour la justification de l'impie.

---

aliud sacramentum, nisi prius habuerit sacramentum in proposito; quod sine usu liberi arbitrii non contingit. Et hoc modo ille de quo loquitur Augustinus renatus fuit quia et prius et postea baptismum acceptavit.

Ad secundum dicendum, quòd etiam Salomon dormiendo non meruit sapientiam nec accepit; sed in somno declaratum est ei quod propter præcedens desiderium ei à Deo sapientia infunderetur. Unde ex ejus persona dicitur *Sap.*, VII : « Optavi, et datus est mihi sensus. » Vel potest dici, quòd ille somnus non fuit naturalis sed somnus Prophetiæ, secundum quod dicitur *Num.*, XII : « Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. » In quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet. Et tamen sciendum est, quod non est eadem ratio de dono sapientiæ, et de dono gratiæ justificantis; nam donum gratiæ justificantis præcipuè ordinat hominem ad bonum, quod est objectum voluntatis : et ideo ad ipsum movetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii. Sed sapientia perficit intellectum, qui præcedit voluntatem : unde absque completo motu liberi arbitrii potest intellectus dono sapientiæ illuminari : sicut etiam videmus, quòd in dormiendo aliqua hominibus revelantur, sicut dicitur *Job*, XXXIII : « Quando irruit sopor super homines, et dormiunt in lectulo, tunc aperit

leur lit, Dieu se fait entendre à l'oreille de plusieurs d'entre eux, il les éclaire et les instruit de sa loi. »

3° L'infusion de la grace sanctifiante est accompagnée d'une certaine modification dans l'ame humaine : voilà pourquoi il faut un mouvement propre de la part de l'ame, sans cela elle ne seroit pas mûe d'une manière conforme à sa nature (1). La conservation de la grace, au contraire, a lieu sans aucune modification : aussi ne faut-il pour cela aucun mouvement de la part de l'ame, il suffit que Dieu continue d'exercer sur elle son action.

ARTICLE IV.

La justification de l'impie exige-t-elle le mouvement de la foi?

Il paroît que la justification de l'impie n'exige pas le mouvement de la foi : 1° L'homme n'est pas seulement justifié par la foi, il l'est encore par d'autres dispositions, telle, par exemple, que la crainte, puisque l'Ecriture dit, *Eccli.*, I, 25 : « La crainte du Seigneur chasse le péché; car celui qui n'a pas cette crainte ne peut pas être justifié. » L'homme peut encore être justifié par la charité, selon cette parole de l'Evangile, *Luc*, VII, 47 : « Beaucoup de péchés lui sont pardonnés, parce qu'elle a beaucoup aimé. » Par l'humilité, selon cette autre parole, *Jacob*, IV, 6 : « Dieu résiste aux superbes, et il donne sa grace aux humbles. » Par la miséricorde, *Prov.*, XV, 27 : « La miséricorde et la fidélité effacent les péchés. » Donc le mouvement de la foi n'est pas plus requis que celui de ces autres vertus pour la justification de l'impie.

2° L'acte de foi ne seroit requis pour la justification qu'en tant que

(1) Dieu, selon les lois de sa sagesse infinie, meut les êtres raisonnables, durant leur épreuve ici-bas, d'un mouvement volontaire et libre, tandis qu'il meut les êtres dénués de raison, par une impulsion irrésistible et nécessaire. C'est ce que l'auteur vient de rappeler

---

aures virorum, et erudiens eos, instruit disciplina. »

Ad tertium dicendum, quòd in infusione gratiæ justificantis est quædam transmutatio animæ humanæ : et ideo requiritur motus proprius animæ humanæ, ut anima moveatur secundum modum suum. Sed conservatio gratiæ est absque transmutatione : unde non requiritur aliquis motus ex parte animæ, sed sola continuatio influxus divini.

ARTICULUS IV.

Utrùm ad justificationem impii requiratur motus fidei.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd ad justificationem impii non requiratur motus fidei. Sicut enim per fidem justificatur homo, ita etiam et per quædam alia, scilicet per timorem, de quo dicitur *Eccles.*, I : « Timor Domini expellit peccatum; nam qui sine timore est non poterit justificari. » Et iterum, per charitatem, secundum illud *Luc*, VII : « Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multùm. » Et iterum, per humilitatem, secundum illud *Jac.*, IV : « Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. » Et iterum per misericordiam, secundum illud *Proverb.*, XV : « Per misericordiam et fidem purgantur peccata. » Non ergo magis motus fidei requiritur ad justificationem impii quàm motus prædictarum virtutum.

2. Præterea, actus fidei non requiritur ad

(1) De his etiam III. part., qu. 86, art. 6, ad 1 et 3; et II. *Sent.*, dist. 26, art. 4, ad 4; et III, *Sent.*, dist. 30, art. 5, ad 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 3; et qu. 28, de verit., art. 4.

l'homme connoît Dieu par la foi. Mais l'homme peut connoître Dieu d'une autre manière, ainsi par l'intelligence naturelle, ou par le don de la sagesse. Donc l'acte de foi n'est pas nécessaire pour la justification de l'impie.

3° Il y a plusieurs articles de foi : si donc l'acte de foi étoit requis pour la justification de l'impie, il semble qu'au premier moment de cette justification, l'homme devroit actuellement penser à tous les articles de foi. Or, cela répugne, puisqu'il faudroit un espace de temps considérable. Donc l'acte de foi n'est pas requis pour la justification de l'impie.

Mais le contraire est exprimé par saint Paul, *Rom.*, V, I : « Ayant été justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu (1). »

(Conclusion. — Comme la justification de l'impie exige que l'ame humaine se retourne vers Dieu, et comme ce premier mouvement de conversion a lieu par la foi, il est évident que le mouvement de la foi est nécessaire pour la justification de l'impie.)

Comme nous venons de le démontrer dans l'article précédent, la justification de l'impie exige le mouvement du libre arbitre, mouvement que Dieu lui-même produit dans l'ame humaine. Or, Dieu meut l'ame humaine en la retournant vers lui, comme il est dit dans le *Psaume* LXXXIV, d'après la version des Septante : « O Dieu, en nous convertissant vous nous donnerez la vie. » Ainsi donc la justification de l'impie

dans le corps de l'article, après l'avoir établi dans la partie théorique de son œuvre. C'est pour cela qu'il ne juge pas devoir y revenir dans la réponse à cette objection.

(1) Ce texte de saint Paul est un de ceux dont les novateurs ont le plus souvent abusé, pour établir leur funeste doctrine sur la justification. Assurément, ce n'est pas à eux qu'on pourroit reprocher de méconnoître la nécessité de la foi dans cette œuvre. Leur erreur consiste à prétendre, au contraire, que la foi seule justifie le pécheur; et nous avons vu, dans une note antérieure, comment ils entendent cette foi. Les docteurs catholiques n'ont eu aucune peine à leur prouver qu'ils dénaturoient la pensée du grand Apôtre. Saint Thomas se montre ici, comme partout, le fidèle interprète de cette pensée.

---

justificationem, nisi in quantum per fidem homo cognoscit Deum. Sed etiam aliis modis potest homo Deum cognoscere, scilicet per cognitionem naturalem et per donum sapientiæ. Ergo non requiritur actus fidei ad justificationem impii.

3. Præterea, diversi sunt articuli fidei : si igitur actus fidei requiratur ad justificationem impii, videtur quod oporteret hominem quando primo justificatur, de omnibus articulis fidei cogitare. Sed hoc videtur inconveniens, cùm talis cogitatio longam temporis moram requirat. Ergo videtur quòd actus fidei non requiratur ad justificationem impii.

Sed contra est, quòd dicitur *Rom.*, V : « Justificati igitur ex fide (1), pacem habeamus ad Deum. »

(Conclusio. — Cùm ad impii justificationem, mentis in Deum conversio requiratur, prima autem ejus conversio in Deum fiat per fidem, fidei motum ad impii justificationem requiri manifestum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 3), motus liberi arbitrii requiritur ad justificationem impii, secundum quod mens hominis movetur à Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad seipsum, ut dicitur in *Psalm.* LXXXIV, secundum aliam

(1) Quod sic Theodoretus commentatur : *Fides remissionem peccatorum vobis tribuit, vosque immaculatos per baptismum et justos fecit; convenit autem vobis cum illo pacem conservare quam iniistis.* Ut et Beda (ex Augustino, Epist. CVI) : *Fides impetrat justificationem, etc.*

exige de la part de l'ame un mouvement par lequel elle se retourne vers Dieu. Mais le premier mouvement de l'ame vers Dieu s'opère par la foi, selon cette parole de l'Apôtre, *Heb.*, XI, 6 : « Celui qui s'approche de Dieu doit avant tout croire qu'il existe. » D'où il suit évidemment que le mouvement de la foi est nécessaire pour la justification de l'impie.

Je réponds aux arguments : 1° Le mouvement de la foi n'est parfait que lorsqu'il est uni à la charité : aussi la justification de l'impie suppose-t-elle le mouvement de la charité avec celui de la foi (1). De plus, le libre arbitre ne se tourne évidemment vers Dieu que pour se soumettre à lui : et voilà pourquoi il faut en outre l'acte de la crainte filiale et celui de l'humilité. Un seul et même acte du libre arbitre peut, en effet, être celui de plusieurs vertus, en tant que l'une commande et que l'autre est commandée, c'est-à-dire, en tant que l'acte est susceptible d'être dirigé vers plusieurs fins. Quant à l'acte de la miséricorde, ou bien il s'exerce à l'égard du péché par manière de satisfaction, et alors la justification le précède ; ou bien il sert lui-même de préparation, puisque les miséricordieux obtiendront miséricorde, et c'est lui alors qui précède la justification ; ou bien encore il accompagne la justification avec toutes les autres vertus énumérées, en tant que la miséricorde est renfermée dans l'amour du prochain.

2° Dans la connoissance naturelle que l'homme a de Dieu, celui-ci n'est pas considéré comme l'objet de la béatitude et la cause de la justification. Quant au don de la sagesse, il présuppose la lumière de la foi, comme il résulte de ce qui a été dit, quest. LXVIII, art. 2 et 4.

(1) Ainsi l'entend également l'apôtre saint Paul : la foi qu'il recommande aux premiers fidèles, c'est « la foi qui opère par la charité ; » une foi qui doit être accompagnée d'une bonne conscience, « car ceux qui renient cette dernière, ont fait naufrage dans la foi. » Elle est donc active, elle doit se manifester par ses œuvres, sous peine de s'évanouir sans

---

Litteram (1) : « Deus, tu convertens vivificabis nos ; » et ideo ad justificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem, secundum illud *ad Hebr.*, XI : « Accedentem ad Deum oportet credere quia est. » Et ideo motus fidei requiritur ad justificationem impii.

Ad primum ergo dicendum, quòd motus fidei non est perfectus nisi sit charitate informatus : unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis ; movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei se subjiciat : unde etiam concurrit actus timoris filialis, et actus humilitatis. Contingit enim unum et eumdem actum liberi arbitrii diversarum virtutum esse, secundum quod una imperat, et alia imperatur : prout scilicet actus est ordinabilis ad diversos fines. Actus autem misericordiæ vel operatur circa peccatum per modum satisfactionis, et sic sequitur justificationem ; vel per modum præparationis, in quantum misericordes misericordiam consequuntur, et sic etiam potest præcedere justificationem ; vel etiam ad justificationem concurrere simul cum prædictis virtutibus, secundum quod misericordia includitur in dilectione proximi.

Ad secundum dicendum, quòd per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum in quantum est objectum beatitudinis et justificationis causa. Unde talis cognitio non sufficit ad justificationem. Donum autem sapientiæ pæsupponit cognitionem fidei, ut ex supradictis patet (qu. 68, art. 2 et art. 4, ad 3).

(1) Nimirum juxta editionem 70 Interpretum, ex græco ἐπιστρέψας, ubi Vulgata legit, vers. 7 : *Tu conversus*.

3° Par ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, IV : « Quand un homme croit à celui qui justifie l'impie, cette foi lui est imputée à justice, selon l'économie de la grace divine, » il est aisé de voir que la justification de l'impie exige l'acte de la foi, puisque l'homme doit croire que Dieu seul justifie les pécheurs par le mystère de Jésus-Christ (1).

ARTICLE V.

La justification de l'impie exige-t-elle un mouvement du libre arbitre contre le péché?

Il paroît que la justification de l'impie n'exige pas un mouvement du libre arbitre contre le péché : 1° La charité suffit seule pour effacer le péché, conformément à cette parole, *Prov.*, X, 12 : « La charité couvre tous les péchés. » Or, la charité n'a nullement le péché pour objet. Donc il n'est pas nécessaire pour la justification qu'il y ait un mouvement du libre arbitre contre le péché.

2° Celui qui tend vers les choses placées devant lui ne doit pas songer à ce qu'il laisse en arrière; c'est la leçon de l'Apôtre, *Philip.*, III, 14 : « Oubliant les choses que je laisse derrière moi, et m'étendant vers ce qui est devant moi, je cours incessamment vers le bout de la carrière pour remporter le prix céleste auquel nous sommes appelés. » Or, celui qui tend vers la justice laisse derrière lui les péchés qu'il a commis. Donc il doit les oublier et ne plus ramener son ame de ce côté par un mouvement du libre arbitre.

atteindre son but; et toute action a d'abord son siége dans la volonté, commence par le mouvement du libre arbitre, pour aller aux sentiments et s'étendre ensuite jusqu'aux actions extérieures.

(1) Tel est, d'après le concile de Trente, l'acte de foi que le pécheur qui veut revenir à Dieu, doit, avant tout, produire. C'est le point de départ de la justification, considérée dans l'ame elle-même; ou, comme parle saint Thomas, c'est le premier acte intérieur, le premier mouvement excité dans le libre arbitre. Nul n'ignore l'ordre et la série des autres actes exigés pour la justification selon le même concile.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Apostolus dicit *ad Rom.*, IV : « Credenti in eum qui justificat impium, reputabitur fides ejus ad justitiam, secundum propositum gratiæ Dei. » Ex quo patet, quod in justificatione impii requiritur actus fidei, quantum ad hoc quod homo credat Deum esse justificatorem hominum per mysterium Christi.

ARTICULUS V.

Utrùm ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. Sola enim charitas sufficit ad deletionem peccati, secundum illud *Proverb.*, X : « Universa delicta operit charitas. » Sed charitatis objectum non est peccatum. Ergo non requiritur ad justificationem impii motus liberi arbitrii in peccatum.

2. Præterea, qui in anteriora tendit, ad posteriora respicere non debet, secundum illud Apostoli *ad Philip.*, III : « Quæ quidem retro sunt obliviscens, ad ea verò quæ sunt priora, extendens meipsum, ad destinatum persequor, ad bravium supernæ vocationis. » Sed tendenti in justitiam retrorsum sunt peccata præterita. Ergo eorum debet oblivisci, nec in ea se debet extendere per motum liberi arbitrii.

(1) De his etiam infrà, art. 7, ad 1 et 2; et qu. 88, art. 2, in corp.; ut et IV, *Sent.*,

3° Dans la justification de l'impie un péché n'est pas remis sans l'autre; car « c'est une impiété d'attendre de Dieu la moitié d'un pardon, » comme le dit le Maître, *Distinct.* III, *de pœnitent.* Si la justification de l'impie exigeoit donc un mouvement du libre arbitre contre le péché, il faudroit que l'homme pensât actuellement à tous les péchés qu'il a commis; ce qui semble répugner, soit parce qu'il faudroit pour cela un temps considérable, soit parce que l'on ne pourroit pas obtenir le pardon des péchés que l'on auroit oubliés. Donc la justification de l'impie n'exige pas un mouvement du libre arbitre contre le péché.

Mais le contraire est exprimé dans ces paroles, *Psal.* XXXI, 5: « J'ai dit, je confesserai contre moi-même mon injustice devant le Seigneur; et vous m'avez remis la gravité de mes offenses. »

(Conclusion. — Comme la justification de l'impie est une sorte de transformation qui fait passer l'homme de l'état de péché à celui de justice, il faut nécessairement, en supposant dans l'homme l'usage de la raison, qu'il y ait un mouvement du libre arbitre par lequel son ame, non-seulement tende vers la justice par le désir et l'amour, mais encore s'éloigne du péché par la haine et la détestation.)

Nous avons déjà dit, dans la même question, art. 1, que la justification de l'impie est un mouvement imprimé par Dieu à l'ame humaine, pour la faire passer de l'état de péché à celui de justice: d'où il suit que l'ame humaine, considérée dans le mouvement de son libre arbitre, doit être, par rapport à l'un et à l'autre de ces deux extrêmes, comme un corps mû d'un mouvement local, est par rapport aux deux termes opposés de ce mouvement. Or, il est manifeste que, dans le mouvement local, le corps s'éloigne du point de départ à mesure qu'il se rapproche du terme vers lequel il tend: de même donc l'ame humaine, dans l'œuvre de la

---

3. Præterea, in justificatione impii non remittitur unum peccatum sine alio, « impium enim est à Deo dimidiam sperare veniam (ex cap. *sunt plures*, distinct. III. *De Pœnitentia*). Si igitur in justificatione impii oportet liberum arbitrium moveri contra peccatum, oporteret quod de omnibus peccatis suis cogitaret: quod videtur inconveniens, tum quia requireretur magnum tempus ad hujusmodi cogitationem, tum etiam quia peccatorum quorum est homo oblitus, veniam habere non posset. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum non requiritur ad justificationem impii.

Sed contra est, quòd dicitur in *Psalm.* XXXI: « Dixi: confitebor adversum me injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei. »

(Conclusio. — Cùm justificatio impii transmutatio quædam sit de peccato ad justitiam, necessarius est in ejus justificatione, si rationis usum habet, liberi arbitrii motus, non solum quo per desiderium et amorem animus ejus ad justitiam accedit, verum etiam quo per odium à peccato recedit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), justificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur à Deo a statu peccati in statum justitiæ: oportet igitur, quòd humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum, quòd corpus motum recedit à termino *à quo*, et accedit

dist. 17, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 4; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 158; et qu. 28, de verit., art. 5.

justification, doit nécessairement s'éloigner du péché par le mouvement de son libre arbitre, tout en se rapprochant de la justice. Il est également manifeste que les mots éloignement et rapprochement, appliqués au mouvement du libre arbitre, signifient détestation et désir (1). Voilà pourquoi saint Augustin, expliquant ces mots de saint Jean : « Le mercenaire prend la fuite, » s'exprime ainsi : « Nos affections sont les divers mouvements de notre ame; par la joie elles se répandent, par la crainte elles fuient; vous vous rapprochez par le désir, tout comme vous fuyez par la crainte. » Il faut admettre, dans la justification de l'impie, un double mouvement du libre arbitre : l'un, par lequel il tend vers la justice de Dieu, sous l'impulsion du désir; l'autre, par lequel il déteste le péché, sous l'impulsion du sentiment contraire.

Je réponds aux arguments : 1° C'est à la même vertu qu'il appartient de rechercher l'un des deux termes opposés, et de s'éloigner de l'autre : aussi, comme il appartient à la charité d'aimer Dieu, il lui appartient, par là même, de détester le péché qui sépare l'ame de Dieu.

2° Sans doute, l'homme ne doit pas reporter son esprit vers les péchés passés, par un sentiment d'amour; sous ce rapport, il doit les oublier pour éviter un reste d'affection. Il doit néanmoins s'en souvenir par la considération de ce qu'ils ont de repoussant, afin de s'en éloigner de plus en plus.

3° Dans le temps qui précède la justification, il faut que l'homme déteste chacun des péchés qu'il a commis et dont il peut se souvenir :

(1) Il est donc logiquement impossible que le pécheur revienne à Dieu par la foi et par l'amour, sans qu'il s'éloigne du péché par un sentiment de haine et de détestation. Ce dernier sentiment est une conséquence du premier; car on n'aime pas réellement Dieu, si l'on ne déteste pas ce qui l'offense, ce qu'il nous apprend à regarder comme le souverain mal. C'est donc à la haine du péché que se termine le mouvement du libre arbitre nécessaire à la justification, d'après saint Thomas.

Or, si l'on songe que cette haine se nomme repentir en s'appliquant aux péchés passés, bon propos, quand elle envisage le danger d'y retomber à l'avenir, contrition enfin, quand elle embrasse dans sa répulsion cette double perspective, on demeurera sans doute frappé de

---

ad terminum *ad quem* : unde oportet quod mens humana, dum justificatur, per motum liberi arbitrii recedat à peccato, et accedat ad justitiam. Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium. Dicit enim Augustinus super *Joan.*, exponens illud : « Mercenarius autem fugit » (*Tract.*, XLVI, *in Joan.*) : « Affectiones nostræ motus animorum sunt; lætitia animi diffusio, timor animi fuga est; progrederis animo cùm appetis, fugis animo cùm metuis. » Oportet igitur quòd in justificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex : unus, quo per desiderium tendat in Dei justitiam; et alius, quo detestetur peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad eamdem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum, et refugere aliud : et ideo sicut ad charitatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quæ anima separatur à Deo.

Ad secundum dicendum, quòd ad posteriora non debet homo regredi per amorem; sed quantum ad hoc, debet ea oblivisci ut ad ea non afficiatur. Debet tamen eorum recordari per considerationem, ut ea detestetur; sic enim ab eis recedit.

Ad tertium dicendum, quòd in tempore præcedente justificationem, oportet quod homo singula peccata quæ commisit, detestetur, quorum memoriam habet : et ex ea consideratione

et de cette considération des péchés naît dans l'ame un mouvement de détestation, qui s'applique à tous les péchés commis, sans aucune exception, et, par conséquent, aux péchés même oubliés; car, dans cet état, l'homme est ainsi disposé qu'il détesteroit en particulier chacun de ses péchés oubliés, s'ils se présentoient à sa mémoire : et ce mouvement de détestation concourt à la justification du pécheur.

ARTICLE VI.

La rémission des péchés doit-elle être rangée parmi les conditions requises pour la justification de l'impie ?

Il paroît que la remission des péchés ne doit pas être rangée parmi les conditions requises pour la justification de l'impie. 1° La substance d'une chose ne doit pas être rangée au nombre des conditions requises pour cette chose; ainsi, quand on a dit qu'une ame et un corps sont nécessaires pour former un homme, on ne peut pas y ajouter l'humanité comme une sorte de condition. Or, la justification de l'impie est la même chose que la rémission des péchés, comme nous l'avons dit plus haut, art. 1. Donc la rémission des péchés ne doit pas être comptée au nombre des choses requises pour la justification de l'impie.

2° L'infusion de la grace et la rémission de la faute sont une seule et même chose, tout comme l'illumination et l'expulsion des ténèbres. Mais une chose ne sauroit faire nombre avec elle-même, puisque l'unité est l'opposé de la multiplicité. Donc la rémission de la faute ne peut pas faire nombre avec l'infusion de la grace.

la conformité qui règne entre cette doctrine et celle dont nous voyons la remarquable exposition dans le concile de Trente. Ce n'est pas seulement dans la nature des actes exigés, c'est encore dans leur filiation et leur ordre, que la seconde de ces autorités confirme la première.

---

præcedenti subsequitur in anima quidam motus detestantis universaliter omnia peccata commissa, inter quæ etiam includuntur peccata oblivioni tradita; quia homo in statu illo est sic dispositus, ut etiam de his quæ non meminit, contereretur, si memoriæ adessent : et iste motus concurrit ad justificationem.

ARTICULUS VI.

Utrùm remissio peccatorum debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd remissio peccatorum non debeat enumerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. Substantia enim rei non connumeratur his quæ ad rem requiruntur, sicut homo non debet connumerari animæ et corpori. Sed ipsa justificatio impii est remissio peccatorum, ut dictum est (art. 1). Ergo remissio peccatorum non debet computari inter ea quæ ad justificationem impii requiruntur.

2. Præterea, idem est gratiæ infusio, et culpæ remissio; sicut idem est illuminatio, et tenebrarum expulsio. Sed idem non debet connumerari sibi ipsi; *unum* enim multitudini opponitur (2). Ergo non debet culpæ remissio connumerari infusioni gratiæ.

(1) De his etiam infrà, qu. 86, art. 6, ad 1 et 2; et qu. 88, art. 2, in corp.; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 5; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 72; et qu. 28, de verit., art. 6; et. in *Joan.*, IV, circa finem; ut *ad Ephes.*, V, lect. 5.

(2) Ex X. *Metaphys.*, text. 9, sive cap. 8 ac deinceps, ubi *unum* et *multa* sicut divisibile et indivisibile opponi præter alios plures modos dicuntur, et veluti contrariorum sive opposi-

3° La rémission des péchés résulte du mouvement du libre arbitre, soit à l'égard de Dieu, soit à l'égard du péché, comme un effet résulte de sa cause; car c'est par la foi et la contrition que les péchés nous sont remis. Or, l'effet ne doit pas être rangé dans la même catégorie que la cause, parce que les choses qui sont ainsi réunies, comme étant individuellement distinctes, apppartiennent néanmoins à la même nature. Donc la rémission des péchés ne doit pas être énumérée parmi les conditions requises pour la justification de l'impie.

Mais, au contraire, dans l'énumération des conditions requises pour une chose, on ne sauroit omettre la fin qui, en toutes choses, est ce qu'il y a de principal. Or, la rémission des péchés doit être considérée comme la fin dans la justification de l'impie; ce qui fait dire au prophète, *Isai.*, XXVII, 9 : « Le fruit de toutes ses épreuves sera que son péché lui soit remis. » Donc la rémission des péchés doit être comptée au nombre des choses requises pour la justification de l'impie (1).

(Conclusion. — Comme au nombre des choses requises pour qu'un mouvement ait lieu, appartient la consommation ou perfection de ce mouvement, c'est à bon droit que la rémission des péchés est rangée au nombre des choses requises pour la justification de l'impie, puisque sans cela cette justification ne seroit pas parfaite.)

(1) Au premier abord, on croiroit apercevoir une contradiction entre le présent article et le premier de cette même question. Dans celui-ci l'auteur a démontré que la rémission des péchés et la justification de l'impie étoient une seule et même chose; il semble maintenant supposer le contraire, puisqu'une chose ne sauroit être sa propre condition. Mais, en examinant de plus près l'objet et la portée de ces deux articles, on voit, non-seulement qu'il est facile de les concilier, mais encore que le second est le développement et la confirmation du premier.

En prouvant d'abord que la rémission des péchés étoit la même chose que la justification de l'impie, saint Thomas vouloit nous montrer que l'une de ces deux choses rentre dans l'essence de l'autre, que la justification ne se conçoit pas sans la rémission véritable et non putative des péchés : et nous avons vu quelles erreurs étoient frappées par cette doctrine. En prouvant ensuite que la rémission des péchés est une condition nécessaire de la justification, il établit, sans doute, entre ces deux choses, une distinction de raison; mais cette distinction ne nuit en rien à leur identité réelle. Dans la pensée de l'auteur, au contraire, et

3. Præterea, remissio peccatorum consequitur ad motum liberi arbitrii in Deum et in peccatum, sicut effectus ad causam; per fidem enim et contritionem remittuntur peccata. Sed effectus non debet connumerari suæ causæ, quia ea quæ connumerantur quasi ad invicem condivisa, sunt simul natura. Ergo remissio culpæ non debet connumerari aliis quæ requiruntur ad justificationem impii.

Sed contra est, quod in enumeratione eorum quæ requiruntur ad rem, non debet prætermitti finis, qui est potissimum in unoquoque. Sed remissio peccatorum est finis in justificatione impii; dicitur enim *Isa.*, XXVII : « Iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum ejus. » Ergo remissio peccatorum debet connumerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.

(Conclusio. — Cùm inter alia quæ ad motum requiruntur, pertineat ipsius motus consummatio, rectè peccatorum remissio quæ se habet in justificatione tanquam ejus consummatio, iis annumeratur quæ ad impii justificationem pertinent.)

torum prima genera esse concluduntur, ad quæ reduci ea omnia oporteat quæ oppositionem inter se habent.

Il y a quatre choses requises pour la justification de l'impie, l'infusion de la grace, le mouvement du libre arbitre vers Dieu par la foi, le mouvement du libre arbitre contre le péché par la contrition, et la rémission des péchés. Nous en avons déjà dit la raison, c'est que la justification est un mouvement que Dieu imprime à l'ame, pour la faire passer de l'état de péché à l'état de justice. Or, dans le mouvement qu'un être reçoit d'un autre, il y a trois choses requises : premièrement, l'impulsion du moteur; secondement, le mouvement reçu par l'objet mobile; troisièmement, la consommation de ce mouvement, ou bien sa continuation jusqu'à ce qu'il atteigne sa fin. Dans ce mouvement que nous appelons justification, l'impulsion du divin moteur, c'est l'infusion de la grace; le mouvement reçu par le libre arbitre se présente sous un double aspect, comme un éloignement du point de départ, et comme un rapprochement du terme d'arrivée; et la consommation de ce mouvement, ou ce qui fait qu'il parvient au terme voulu, c'est la rémission du péché : c'est par là que se complète, en effet, la justification de l'impie.

Je réponds aux arguments : 1° On dit que la justification de l'impie est la même chose que la rémission des péchés, en ce que tout mouvement est spécifié par son terme; et, cependant, pour que ce terme soit atteint, plusieurs autres conditions sont requises, comme nous l'avons vu dans l'article précédent.

2° L'infusion de la grace et la rémission des péchés peuvent être considérées sous un double rapport : d'abord, quant à la substance même de l'acte, et sous ce rapport elles sont la même chose, puisque c'est par le même acte que Dieu donne la grace et remet le péché; puis, quant à leurs objets, qui diffèrent essentiellement, puisque l'un est la faute par-

dans son raisonnement actuel, la justification de l'impie n'obtient son effet, n'a même d'existence que par la rémission des péchés. Ainsi donc la conclusion totale est toujours la même; on y arrive seulement par deux chemins différents, mais non opposés.

Respondeo dicendum, quod quatuor enumerantur, quæ requiruntur ad justificationem impii, scilicet, gratiæ infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum, et remissio culpæ : cujus ratio est, quia sicut dictum est (art. 1), « Justificatio est quidam motus quo anima movetur à Deo à statu culpæ in statum justitiæ. » In quolibet autem motu quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur : Primò quidem, motio ipsius moventis; secundò, motus mobilis; tertiò, consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinæ accipitur gratiæ infusio; ex parte verò liberi arbitrii moti, accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum à termino *à quo*, et accessum ad terminum *ad quem*; consummatio autem sive perventio ad terminum hujus motus, importatur per remissionem culpæ; in hoc enim justificatio consummatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd justificatio impii dicitur esse ipsa remissio peccatorum secundum quod omnis motus accipit speciem à termino; et tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, ut ex supradictis patet (art. 5.)

Ad secundum dicendum, quòd gratiæ infusio et remissio culpæ dupliciter considerari possunt. Uno modo, secundum ipsam substantiam actus; et sic idem sunt, eodem enim actu Deus et largitur gratiam, et remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte objectorum, et sic differunt secundum differentiam culpæ quæ tollitur, et gratiæ quæ infunditur.

donnée, et l'autre la grace reçue : c'est ainsi que dans les choses naturelles la génération et la corruption diffèrent essentiellement, quoique la génération d'une chose soit la corruption d'une autre.

3° L'énumération dont il s'agit n'est pas celle des espèces qui composent un même genre, ce qui suppose, en effet, l'uniformité de nature; c'est celle des différentes conditions requises pour le complément d'une chose. Dans une telle énumération, les diverses parties peuvent être antérieures les unes aux autres, suivant que l'on considère les principes ou simplement les parties de la chose composée.

ARTICLE VII.

La justification de l'impie se produit-elle instantanément ou par degrés successifs?

Il paroît que la justification de l'impie n'a pas lieu instantanément, et qu'elle se produit par degrés successifs. 1° D'après ce qui a été dit, le mouvement du libre arbitre est nécessaire pour la justification de l'impie. Or le mouvement du libre arbitre consiste dans l'élection, et l'élection elle-même préexige la délibération du conseil, comme il a été dit, quest. XIII, art. 1. Et comme la délibération emporte un certain raisonnement, lequel exige, à son tour, une série de propositions, la justification de l'impie doit avoir lieu par degrés successifs.

2° Il ne sauroit y avoir mouvement du libre arbitre sans une pensée actuelle. Or, il est impossible de penser en acte à plusieurs choses à la fois, comme on l'a démontré dans la première partie. Donc la justification de l'impie, exigeant un mouvement du libre arbitre à l'égard de deux objets divers, Dieu et le péché, il semble que la justification de l'impie ne puisse être instantanée.

Sicut etiam in rebus naturalibus generatio et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius.

Ad tertium dicendum, quòd ista non est connumeratio secundum divisionem generis in species, in qua oportet quod connumerata sint simul; sed secundum differentiam eorum quæ requiruntur ad completionem alicujus. In qua quidem enumeratione aliquid potest esse prius et aliquid posterius; in qua principiorum et partium rei compositæ potest esse aliquid alio ius.

ARTICULUS VII.

Utrùm justificatio impii fiat in instanti vel successivè.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd justificatio impii non fiat in instanti, sed successivè. Quia, ut dictum est, ad justificationem impii requiritur motus liberi arbitrii. Actus autem liberi arbitrii est eligere, qui præexigit deliberationem consilii, ut dictum est (qu. 13, art. 1). Cùm igitur deliberatio discursum quemdam importet, qui successionem quamdam habet, videtur quòd justificatio impii sit successiva.

2. Præterea, motus liberi arbitrii non est absque actuali consideratione. Sed « impossibile est simul multa intelligere in actu, » ut in primo dictum est (qu. 55, art. 4). Cùm igitur ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in diversa, scilicet in Deum et in peccatum, videtur quòd justificatio impii non possit esse in instanti.

(1) De his etiam infrà, art. 10; ut et ex IV, *Sent.*, dist. 5, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 5,

3° Une forme susceptible de plus ou de moins est reçue dans son sujet par degrés successifs, comme on le voit clairement par la blancheur. Or, la grace est susceptible de plus ou de moins, suivant ce qui a été dit plus haut, quest. CXII, art. 4. Elle n'est donc pas reçue instantanément dans son sujet. Mais comme la justification de l'impie suppose l'infusion de la grace, il semble que cette justification elle-même ne puisse être instantanée.

4° Le mouvement par lequel le libre arbitre concourt à la justification, est un mouvement méritoire, et qui, par là-même, doit procéder de la grace, sans laquelle il ne sauroit y avoir de mérite, comme nous le dirons à la question suivante. Or, l'acquisition d'une forme précède évidemment l'action qui se fait en vertu de cette forme. Donc il faut que la grace soit d'abord donnée, pour que le libre arbitre se meuve ensuite, soit à l'égard de Dieu, soit à l'égard du péché : d'où il suit que la justification n'est pas instantanée.

5° Quand la grace se répand dans une ame, il faut bien admettre un premier instant où cette ame possède la grace; de même, quand le péché est pardonné, il faut bien admettre un dernier instant où l'homme est soumis au péché. Or, ce ne peut être là le même instant, puisque alors les contraires seroient à la fois dans le même sujet. Donc il faut admettre deux instants qui se succèdent, et même un temps moyen entre ces deux instants, selon la pensée du Philosophe, *Physic.*, VI, 2. La justification n'est donc pas instantanée.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La justification de l'impie se fait par la grace et l'opération du Saint-Esprit. Or, l'Esprit saint pénètre tout d'un coup dans l'ame humaine, selon ce qui nous est rapporté dans l'Ecriture, *Act.*, II, 2 : « Il se fit tout d'un coup un bruit qui venoit du ciel, comme celui d'un grand vent qui s'élève. » Sur quoi la Glose dit :

---

3. Præterea, forma quæ suscipit *magis* et *minus*, successive recipitur in subjecto, sicut patet de albedine et nigredine. Sed gratia suscipit *magis* et *minus*, ut suprà dictum est (qu. 112, art. 4). Ergo non recipitur subito in subjecto. Cùm igitur ad justificationem impii requiratur gratiæ infusio, videtur quod justificatio impii non possit esse in instanti.

4. Præterea, motus liberi arbitrii qui ad justificationem impii concurrit, est meritorius : et ita oportet quod procedat à gratia, sine qua nullum est meritum, ut infrà dicetur (qu. 114, art. 2). Sed prius est « aliquid consequi formam, quàm secundum formam operari. » Ergo prius infunditur gratia, et postea liberum arbitrium movetur in Deum, et in detestationem peccati. Non ergo justificatio est tota simul.

5. Præterea, si gratia infundatur animæ, oportet dare aliquod instans, in quo primo animæ insit; similiter si culpa remittitur, oportet ultimum instans dare in quo homo culpæ subjaceat. Sed non potest esse idem instans, quia sic opposita simul inessent eidem. Ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia, inter quæ, secundum Philosophum in VI. *Physic.* (text. 2), oportet esse tempus medium. Non ergo justificatio fit tota simul, sed successivè.

Sed contra est, quod justificatio impii fit per gratiam Spiritus sancti justificantis. Sed Spiritus sanctus subito advenit mentibus hominum, secundum illud *Act.*, II : « Factus est repente de cœlo sonus tanquam advenientis

ad 1; et dist. 17, qu. 1, art. 5, quæstiunc. 3; et qu. 26, de verit., art. 2, ad 12; et qu. 28, art. 3, ad 10, et art. 9.

« La grace du Saint-Esprit ne connoît ni travail ni lenteur (1). » Donc la justification ne se fait pas par degrés successifs, elle est instantanée.

(Conclusion. — Comme c'est Dieu, à qui rien ne peut résister, qui opère la justification de l'impie, et comme une opération n'exige un certain temps que parce que l'agent éprouve une résistance de la part de l'être passif, il est certain que la justification de l'impie se fait instantanément, si l'on entend du moins, par cette justification, l'infusion même de la grace.)

Considérée dans sa source, la justification de l'impie consiste dans l'infusion même de la grace; car c'est par là que le libre arbitre est mû et la faute pardonnée. Or, l'infusion de la grace se fait instantanément et sans aucune succession de temps. La raison en est que si une forme n'est pas subitement imprimée au sujet, cela vient de ce que celui-ci n'est pas convenablement disposé, et de ce que l'agent a besoin d'un certain temps pour disposer le sujet; tandis que la matière qui se trouve disposée à recevoir la forme par une altération préalable, la reçoit immédiatement: ainsi, par exemple, un corps diaphane se trouvant disposé par lui-même à recevoir la lumière, est instantanément illuminé par un corps lumineux en acte. Mais nous avons dit plus haut, quest. CXII, art. 2, que Dieu, pour

(1) Ces expressions sont de saint Ambroise; elles se trouvent dans un passage très-connu sur la Visitation de la sainte Vierge. C'est par une sorte d'analogie que la Glose les applique à la descente du Saint-Esprit. Du reste, le fond de la pensée est toujours vrai, indépendamment des applications qu'on peut en faire; et cette pensée s'accorde très-bien avec la thése présente, puisque nous y voyons la promptitude et la puissance de la grace dans ses opérations. A cela revient encore ce que dit saint Grégoire, *Homil.* XXX, *sup. Evang.* : « Oh! que les œuvres de cet Esprit sont admirables! On apprend sans délai ce dont il veut nous instruire. A peine a-t-il touché notre ame, qu'il l'a éclairée; la toucher et l'éclairer, c'est pour lui la même chose. Il change instantanément le cœur humain par un rayon de sa lumière, de telle sorte que ce cœur dépouille tout d'un coup ce qu'il étoit, et se montre ce qu'il n'étoit pas. » Mille passages de l'Ecriture et des Péres nous font voir la conversion du pécheur, son retour à la grace, comme un mouvement tellement rapide, qu'il est inappréciable dans sa durée; et la raison toute seule nous prouve qu'il doit en être ainsi. Saint Thomas est donc ici l'interprète, à la fois, d'un sentiment religieux et d'une vérité philosophique.

---

spiritus vehementis; » ubi dicit Glossa, quod « nescit tarda molimina Spiritus sancti gratia.» Ergo justificatio impii non est successiva, sed instantanea.

(Conclusio. — Cum à Deo (cui resistere nihil potest) impii justificatio fiat, ideo autem aliquid in tempore fiat quia patiens agenti resistit, ipsam impii justificationem pro infusione gratiæ, quæ in instanti fit, acceptam, in instanti fieri certum est.)

Respondeo dicendum, quod tota justificatio impii originaliter consistit in gratiæ infusione; per eam enim et liberum arbitrium movetur et culpa remittitur. Gratiæ autem infusio fit in instanti absque successione. Cujus ratio est, quia quod aliqua forma non subito imprimatur subjecto, contingit ex hoc quod subjectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quod subjectum disponat : et ideo videmus quod statim cum materia est disposita per alterationem præcedentem, forma substantialis acquiritur materiæ; et eadem ratione qua diaphanum est secundum se dispositum ad lumen recipiendum, subito illuminatur à corpore lucido in actu. Dictum est autem supra (qu. 112, art. 2), quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animæ, non requirit aliquam dispositionem nisi quam ipse facit. Facit autem hujusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiæ, quandoque quidem subito, quandoque autem paulatim et successive, ut supra dictum est (qu. 112, art. 2, ad 2.) Quod enim agens

répandre sa grace dans une ame, n'exige d'autre disposition que celle dont il est lui-même l'auteur; et Dieu dispose convenablement une ame à recevoir la grace, tantôt d'une manière instantanée, tantôt peu à peu et par degrés successifs, comme nous l'avons également dit au même endroit. Si un agent naturel ne dispose pas instantanément la matière, c'est qu'il existe une certaine proportion entre la résistance de celle-ci et la vertu active de celui-là : aussi voyons-nous que plus un agent a de puissance, plus la matière est promptement disposée. Mais, comme la puissance divine est infinie, elle peut instantanément disposer une matière quelconque à recevoir sa forme, et plus spécialement le libre arbitre de l'homme, dont le mouvement est de soi quelque chose d'instantané. Voilà pourquoi la justification de l'impie est instantanément opérée par Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° Le mouvement du libre arbitre qui concourt à la justification de l'impie, est un consentement qui a pour objet de détester le péché et de revenir à Dieu; et ce consentement se produit d'une manière instantanée. Il arrive bien parfois que cet acte est précédé d'une certaine délibération (1); mais cette délibération n'appartient pas à l'essence même de la justification, elle est la voie qui y conduit : ainsi le mouvement local du corps lumineux est la voie qui conduit à l'illumination, et l'altération d'un corps quelconque, la voie qui conduit à la génération.

(1) Comme saint Augustin le rapporte de lui-même, avec autant de grace que d'énergie, *Confess.*, VIII, 8 : « Je frémissois dans mon ame, je m'irritois et m'indignois contre moi-même de ce que je n'entrois pas encore en alliance avec vous, ô mon Dieu, tandis que tout en moi aspiroit à vous posséder..... Aller à vous, m'unir à vous, ce n'étoit pas autre chose que le vouloir, mais le vouloir fortement, pleinement, et non traîner misérablement et soulever à regret une volonté qui, d'une part, s'élançoit vers vous, et, de l'autre, retomboit sur elle-même, en même temps victorieuse et vaincue dans cette douloureuse lutte. » Plus loin le même saint ajoute : « Quand je délibérois ainsi pour me résoudre enfin à servir un Dieu que je me proposois de servir depuis si longtemps, c'étoit moi qui voulois, et c'étoit moi qui ne voulois pas; toujours moi. Ni ma volonté ni ma résistance n'étoient complètes : je luttois donc contre moi-même, et mon être étoit comme divisé. »

Oui, voilà bien l'état d'une ame qui délibère dans cette question suprême, où il s'agit d'opter entre la vie et la mort, d'une volonté partagée entre Dieu et le péché. Cet état peut se prolonger plus ou moins; on peut y remarquer des degrés successifs, et souvent des péripéties étranges; mais l'acte par lequel Dieu conquiert une ame, une ame se donne entièrement à Dieu, consiste dans un mouvement subit, et n'admet aucune succession de temps : la lutte peut être longue; la victoire est instantanée.

---

naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc quod est aliqua proportio ejus quod in materia resistit ad virtutem agentis : et propter hoc videmus quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcumque materiam creatam subito disponere ad formam, et multo magis liberum arbitrium hominis, cujus motus potest esse instantaneus secundum naturam suam. Sic igitur justificatio impii fit à Deo in instanti.

Ad primum ergo dicendum, quòd motus liberi arbitrii qui concurrit ad justificationem impii est consensus ad detestandum peccatum et ad accedendum ad Deum, qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque quod præcedit aliqua deliberatio, quæ non est de substantia justificationis, sed via in justificationem : sicut motus localis est via ad illuminationem, et alteratio ad generationem.

2° D'après ce que nous avons dit dans la première partie, quest. LXXXV, art. 4, rien n'empêche que notre intellect conçoive deux choses à la fois, en tant que ces deux choses n'en font en quelque sorte qu'une : ainsi nous concevons à la fois le sujet et la qualité dont il est revêtu, en tant que ces deux choses sont unies dans la même affirmation. Pareillement, le même mouvement du libre arbitre peut se porter vers deux objets à la fois, pourvu que l'un soit rapporté à l'autre. Or, le mouvement du libre arbitre contre le péché se rapporte au mouvement du libre arbitre envers Dieu; car l'homme déteste le péché parce qu'il y voit un obstacle à son retour vers Dieu. Voilà pourquoi le libre arbitre, dans la justification de l'impie, déteste le péché et se convertit à Dieu, par un seul et même acte, tout comme, dans le mouvement local, un corps s'éloigne d'un point en se rapprochant de l'autre.

3° Si la matière ne reçoit pas subitement sa forme, ce n'est pas parce qu'il peut y avoir du plus ou du moins dans la manière dont elle la reçoit, car, dans ce cas, l'air ne recevroit pas instantanément la lumière, puisqu'il est susceptible d'être plus ou moins illuminé; cela vient uniquement des dispositions qui se trouvent dans la matière ou le sujet, ainsi que nous l'avons déjà dit.

4° Aussitôt qu'une forme est acquise par un être, cet être opère en vertu de cette forme : ainsi, par exemple, aussitôt que le feu est engendré, il se meut de bas en haut; et si son mouvement étoit instantané, il s'accompliroit à l'instant même. Or, le mouvement du libre arbitre, c'est-à-dire l'acte par lequel l'homme veut, doit être instantané et non successif. Donc il n'est pas nécessaire que la justification de l'impie soit une opération graduelle et successive.

5° Quand on considère la manière dont les contraires se succèdent dans le même sujet, il ne faut pas raisonner des choses qui sont placées au-

---

Ad secundum dicendum, quod sicut in primo dictum est (qu. 85, art. 4), nihil prohibet duo simul intelligere actu, secundum quod sunt quodammodo unum. Sicut simul intelligimus subjectum et prædicatum, in quantum uniuntur in ordine affirmationis unius; et per eumdem motum liberum arbitrium potest in duo simul moveri, secundùm quod unum ordinatur in aliud. Motus autem liberi arbitrii in peccatum ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum; propter hoc enim detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhærere. Et ideo liberum arbitrium in justificatione impii simul detestatur peccatum, et convertit se ad Deum : sicut etiam corpus simul recedendo ab uno loco accedit ad alium.

Ad tertium dicendum, quòd non est ratio quare forma subito in materia non recipiatur, quia magis et minus potest inesse, sic enim lumen non subito reciperetur in aere qui potest magis et minus illuminari; sed ratio est accipienda ex parte dispositionis materiæ vel subjecti, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod in eodem instanti in quo forma acquiritur incipit res operari secundùm formam : sicut ignis statim cum est generatus, movetur sursum, et si motus ejus esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii qui est velle, non est successivus, sed instantaneus : et ideo non oportet quod justificatio impii sit successiva.

Ad quintum dicendum, quod successio duorum oppositorum in eodem subjecto, aliter est consideranda in his quæ subjacent tempori, et aliter in his quæ sunt supra tempus. In his

dessus du temps, comme de celles qui sont soumises au temps. Dans ces dernières, en effet, on ne peut admettre un dernier instant où la forme précédente se trouve dans le sujet; il y a seulement un temps qui finit, et par là même un premier instant où la forme subséquente s'attache à la matière ou au sujet : et la raison en est que, lorsqu'il s'agit du temps, on ne peut saisir un instant qui en précède immédiatement un autre ; car le temps ne se compose pas d'instants continus, pas plus que la ligne ne se compose de points, ainsi que le prouve le Philosophe, *Phys.*, VI. Mais le temps se termine à un instant; et voilà pourquoi le temps pendant lequel un être se meut en vertu d'une certaine forme, se termine par la substitution de la forme opposée; et dans le dernier instant de ce temps, qui est à la fois le premier du temps suivant, il revêt cette forme qui est comme le terme de l'un et de l'autre (1). Mais il en est autrement des choses placées au-dessus du temps : s'il est, en effet, une succession dans les sentiments ou les pensées, chez les anges, par exemple, une telle succession ne se mesure pas suivant un temps continu, elle a lieu dans des temps distincts; car les choses qu'il s'agit de mesurer, ne sont pas continues elles-mêmes, comme nous l'avons établi dans la première partie, quest. LIII, art. 2 et 3 (2). Aussi, dans les choses de cette nature, on peut admettre un dernier instant où l'une existoit, et un premier instant où l'autre la remplace. Il ne faut pas admettre là un temps intermédiaire, puisqu'il n'y a pas dans le temps, tel qu'on le conçoit ici, une continuité qui l'exige. Or, l'ame qui est justifiée est par elle-même placée au-dessus du temps; mais elle est sujette au temps d'une manière accidentelle,

(1) Tout ce raisonnement, qu'on ne devroit pas se hâter de déclarer inutile, par la seule raison qu'il est subtil, ou bien parce qu'on ne voudroit pas se donner la peine de le comprendre, repose sur la divisibilité indéfinie de tout ce qui est soumis au temps et à l'espace ; sur l'impossibilité, par conséquent, de saisir deux instants dans la durée, entre lesquels on ne puisse admettre un instant intermédiaire.

(2) On peut voir encore ce que l'auteur dit à ce sujet, même partie, quest. LXXXV, art. 4, en parlant de l'intellect humain.

---

enim quæ subjacent tempori, non est dare ultimum instans in quo forma prior subjecto inest; est autem dare ultimum tempus et primum instans in quo forma subsequens inest materiæ vel subjecto. Cujus ratio est, quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans præcedens immediate, eo quod instantia non consequenter se habeant in tempore, sicut nec puncta in linea, ut probatur in VI. *Phys.* (text. 1 usque ad 10). Sed tempus terminatur ad instans : et ideo in toto tempore præcedenti quo aliquid movetur ad unam formam, subest formæ oppositæ ; et in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam quæ est terminus motûs. Sed in his quæ sunt supra tempus, aliter se habet : si qua enim successio sit ibi affectuum vel intellectualium conceptionum (puta in angelis) talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto, sicut et ipsa quæ mensurantur non sunt continua, ut in primo habitum est (qu. 53, art. 2 et 3). Unde in talibus est dandum ultimum instans in quo primum fuit, et primum instans in quo est id quod sequitur. Nec oportet esse tempus medium; quia non est ibi continuitas temporis quæ ad hoc requirebatur. Mens autem humana quæ justificatur, secundùm se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori, in quantum scilicet intelligit cum continuo et tempore, secundum phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat,

dans ce sens que, pour comprendre, elle a besoin des images ou fantômes qui proviennent des objets extérieurs, et dont les impressions ont par là même une durée appréciable. Voilà pourquoi il faut, dans le changement qui s'opère en elle, tenir compte des mouvements mesurés par le temps, et reconnoître par là même qu'il n'y a pas un dernier instant donné où l'ame est en état de péché; mais dire simplement que ce temps a fini, et qu'il est un premier instant où l'ame possède la grace, tandis qu'elle étoit auparavant dans l'état de péché.

ARTICLE VIII.

L'infusion de la grace est-elle, dans l'ordre logique ou naturel, la premièr des conditions requises pour la justification de l'impie?

Il paroît que la grace n'est pas, dans l'ordre logique ou naturel, la première des conditions requises pour la justification de l'impie. 1° L'éloignement du mal est une chose qui précède naturellement le retour au bien, suivant cette parole du Psalmiste, XXXIII, 15 : « Eloignez-vous du mal et faites le bien. » Or la rémission des péchés correspond à l'éloignement du mal, et l'infusion de la grace à l'acquisition du bien. Donc la rémission du péché est une chose naturellement antérieure à l'infusion de la grace.

2° La disposition à une forme précède naturellement cette forme. Or le mouvement du libre arbitre est une disposition à la réception de la grace. Donc il précède naturellement l'infusion de cette grace.

3° Le péché est un obstacle qui empêche l'ame de tendre librement vers Dieu. Mais pour déterminer le mouvement, il faut auparavant écarter l'obstacle. Donc la rémission du péché et le mouvement du libre arbitre contre lui, précèdent naturellement le mouvement du libre arbitre envers Dieu, et l'infusion de la grace.

---

ut in primo dictum est (qu. 33, art. 1 et 2). Et ideo judicandum est secundum hoc de ejus mutatione secundum conditionem motuum temporalium, ut scilicet dicamus quod non est dare ultimum instans in quo culpa infuit, sed ultimum tempus. Est autem dare primum instans in quo gratia inest; in toto autem tempore præcedenti inerat culpa.

ARTICULUS VIII.

Utrùm gratiæ infusio sit prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quod gratiæ infusio non sit prima ordine naturæ, inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. Prius enim est recedere à malo, quam accedere ad bonum, secundum illud *Psal.* XXXVI : « Declina à malo et fac bonum. » Sed remissio culpæ pertinet ad recessum à malo; infusio autem gratiæ pertinet ad prosecutionem boni. Ergo naturaliter prius est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

2. Præterea, dispositio præcedit naturaliter formam ad quam disponit. Sed motus liberi arbitrii est quædam dispositio ad susceptionem gratiæ. Ergo naturaliter præcedit infusionem gratiæ.

3. Præterea, peccatum impedit animam ne libere tendat in Deum. Sed prius est removere id quod prohibet motum, quam motus sequatur. Ergo prius est naturaliter remissio culpæ, et motus liberi arbitrii in peccatum, quam motus liberi arbitrii in Deum, et quam infusio gratiæ.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 1; et qu. 2, art. 5, quæstiunc. 1, ad 2; et qu. 29, de verit., art. 7.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La cause est naturellement antérieure à son effet. Or l'infusion de la grace est la cause de toutes les conditions requises pour la justification de l'impie, comme nous venons de le dire dans l'article précédent (1). Donc elle est naturellement antérieure à tout le reste.

(Conclusion. — Comme dans tout mouvement, la première chose qui se présente naturellement est l'impulsion du moteur, et comme l'infusion de la grace tient lieu de cette impulsion, c'est à bon droit qu'elle est placée en tête de toutes les choses requises pour la justification de l'impie.)

Les quatre choses que nous avons dit être nécessaires pour la justification de l'impie sont simultanées eu égard au temps, puisque la justification n'a pas lieu par degrés successifs; mais, dans l'ordre logique ou naturel, l'une de ces choses est antérieure à l'autre; et voici dans quel ordre il faut les ranger, sous ce rapport : la première c'est l'infusion de la grace, la seconde le mouvement du libre arbitre vers Dieu, la troisième le mouvement du libre arbitre contre le péché, et la quatrième enfin la rémission même du péché. Et la raison en est que, dans tout mouvement, la chose qui se présente naturellement la première c'est l'impulsion même du moteur; puis vient la disposition de la matière ou le mouvement reçu par l'objet mobile, et en dernier lieu la fin ou le terme où le mouvement aboutit. Or l'impulsion donnée par Dieu considéré comme moteur, c'est l'infusion de la grace, comme nous

(1) Comme la rémission des péchés est la dernière chose que l'on conçoit dans la justification du pécheur, l'infusion de la grace est la première. L'une est le terme, et l'autre le principe de cette transformation, parfaitement une, toutefois, dans son essence, instantanée dans son accomplissement. Les théologiens ont beaucoup disputé, se sont livré de rudes combats, pour savoir quelle est cette grace dont saint Thomas parle en cet endroit, si c'est la grace actuelle ou la grace sanctifiante, et, en supposant que c'est la dernière, comment il se peut qu'elle soit le principe de la justification, puisqu'elle ne sauroit être que dans une ame justifiée. On peut voir, dans Billuart, les principaux arguments des trois opinions qui se sont signalées dans cette lutte. Pour nous, il nous semble que, du moment où la distinction faite par saint Thomas est une pure abstraction de l'esprit, que le saint docteur n'entend nullement scinder en réalité l'acte de la justification, la lutte est sans objet. Evidemment la grace dont il s'agit ici est la grace sanctifiante prenant possession d'une ame, et la purifiant, par conséquent, du péché, par son infusion même. Cela se comprend sans effort; tout le reste est jeu de mots et vaine subtilité.

Sed contra : Causa est prior naturaliter suo effectu. Sed gratiæ infusio causa est omnium aliorum quæ requiruntur ad justificationem impii, ut supra dictum est (art. 7). Ergo est naturaliter prior.

(Conclusio. — Cum ipsius moventis actio primum naturaliter locum in quolibet motu teneat, ad eam vero spectet infusio gratiæ; recte hæc, inter ea quæ ad impii justificationem requiruntur, prima ordine naturæ ponitur.)

Respondeo dicendum, quod prædicta quatuor quæ requiruntur ad justificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia justificatio impii non est successiva, ut dictum est (art. 7); sed ordine naturæ unum eorum est prius altero, et inter ea naturali ordine primum est gratiæ infusio, secundum motus liberi arbitrii in Deum, tertium est motus liberi arbitrii in peccatum, quartum vero est remissio culpæ. Cujus ratio est, quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis, secundum autem est dispositio materiæ sive motus ipsius mobilis, ultimum vero est finis vel terminus motus ad quem terminatur motio moventis. Ipsa

l'avons dit plus haut, art. 6; le mouvement ou la disposition du mobile, c'est le double mouvement du libre arbitre; et la fin ou le terme de ce mouvement donné et reçu, c'est la rémission du péché, comme nous l'avons également dit. Voilà donc pourquoi la chose qui se présente naturellement la première dans la justification de l'impie, c'est l'infusion de la grace; la seconde, le mouvement du libre arbitre vers Dieu; la troisième, le mouvement du libre arbitre contre le péché. En effet, celui qui reçoit la grace justifiante déteste le péché, parce que le péché est contraire à Dieu : c'est pour cela que le mouvement du libre arbitre envers Dieu est placé avant le mouvement du libre arbitre contre le péché, le premier de ces mouvements étant la cause et la raison du second. La rémission du péché vient donc en dernier lieu, puisqu'elle est comme la fin vers laquelle tend cette transformation opérée dans l'homme par la grace.

Je réponds aux arguments : 1° En tant que le mouvement s'éloigne du point de départ et se rapproche du point d'arrivée, le mouvement peut être considéré sous un double rapport. D'abord quant à l'objet mobile; et sous ce rapport l'éloignement du point de départ se conçoit naturellement avant le rapprochement du terme, puisque le point dont le mobile se sépare est le premier dans notre pensée, et que le point auquel il aboutit ne vient qu'en second lieu. Mais si l'on considère le mouvement dans le moteur, il faudra dire le contraire; car le moteur ou l'agent, en vertu de la forme qui préexiste en lui, écarte ou repousse le contraire de l'effet produit par cette forme préexistante : ainsi le soleil chasse les ténèbres en vertu de sa clarté. De la part du soleil, par conséquent, répandre la lumière est son premier effet, et dissiper les ténèbres le second, tandis que, de la part de l'air que le soleil illumine, la première chose est d'être délivré des ténèbres, et la seconde, de recevoir la lumière, mais cela uniquement dans l'ordre de la nature, puisque dans l'ordre du

---

igitur Dei moventis motio est gratiæ infusio, ut dictum est supra (art. 6); motus autem vel dispositio mobilis est duplex motus liberii arbitrii, terminus autem vel finis motus est remissio culpæ, ut ex supra dictis patet (art. 6). Et ideo naturali ordine primum in justificatione impii est gratiæ infusio; secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium vero est motus liberi arbitrii in peccatum. Propter hoc enim ille qui justificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum : unde motus liberi arbitrii in Deum præcedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio ejus. Quantum vero ad ultimum est remissio culpæ, ad quam tota ista transmutatio ordinatur sicut ad finem, ut dictum est (art. 1 et 2).

Ad primum ergo dicendum, quod recessus à termino et accessus ad terminum dupliciter considerari possunt. Uno modo, ex parte mobilis; et sic naturaliter recessus à termino præcedit accessum ad terminum; prius enim est in subjecto mobili oppositum quod abjicitur, et postmodum est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis est è converso; agens enim per formam quæ in eo præexistit, agit ad removendum contrarium : sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras. Et ideo ex parte solis, prius est illuminare, quam tenebras removere (1); ex parte autem aeris illuminandi, prius est purgari à tenebris, quam consequi lumen, ordine naturæ, licet utrumque sit simul tempore. Et quia infusio gratiæ et

(1) Seu lumen effundere vel immittere, quamvis nonnisi post expulsas tenebras in subjecto receptum. Apta porrò comparatio solis et tenebrarum in proposito, quia gratiæ in Scripturis

temps ces deux choses sont simultanées. Et comme l'infusion de la grace et la rémission des péchés sont prises ici du côté de Dieu, il faut dire que dans l'ordre logique ou naturel l'infusion de la grace est antérieure à la rémission des péchés. Si l'on considère donc ces deux choses comme étant reçues par l'homme, c'est le contraire qu'il faudra dire; car la rémission des péchés sera, dans le même sens, antérieure à la réception de la grace. On pourroit dire encore que les deux termes opposés de la justification sont, d'un côté, le péché, mais comme point de départ; d'un autre côté, la justice, mais comme but auquel on tend; et la grace est la cause soit de la rémission du péché, soit de l'acquisition de la justice.

2° La disposition du sujet précède, dans ce même ordre logique ou naturel, la réception de la forme; mais elle suit l'action de l'agent, puisque c'est cette action qui dispose le sujet : voilà pourquoi le mouvement du libre arbitre, dans ce même ordre, précède l'acquisition de la grace, et suit, au contraire, l'infusion de cette même grace.

3° Comme le dit Aristote, *Physic.*, II, 89, « Quand il s'agit des mouvements de l'esprit, c'est le principe qui est conçu comme antérieur dans les choses de spéculation; c'est la fin, au contraire, dans les choses pratiques. » Mais quand il s'agit des mouvements extérieurs, on comprend qu'il faut écarter l'obstacle avant d'atteindre la fin. Mais comme le mouvement du libre arbitre est un mouvement spirituel, il se meut vers Dieu comme vers sa fin, toujours suivant l'ordre logique ou naturel, avant de se mouvoir pour écarter l'obstacle qui est le péché.

---

remissio culpæ dicuntur ex parte Dei justificantis, ideo ordine naturæ prior est gratiæ infusio, quam culpæ remissio. Sed si sumantur ea quæ sunt ex parte hominis justificati, est è converso; nam prius est ordine naturæ liberatio à culpa quam consecutio gratiæ justificantis. Vel potest dici quod termini justificationis sunt culpa sicut *à quo*, et justitia sicut *ad quem;* gratia vero est causa remissionis culpæ et adeptionis justitiæ.

Ad secundum dicendum, quod dispositio subjecti præcedit susceptionem formæ ordine naturæ; sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subjectum disponitur : et ideo motus liberi arbitrii naturæ ordine præcedit consecutionem gratiæ, sequitur autem gratiæ infusionem.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in II. *Phys.* (text. 89), « In motibus animi, omnino præcedit motus in principium speculationis, vel in finem actionis; » sed in exterioribus motibus, remotio impedimenti præcedit assecutionem finis; et quia motus liberi arbitrii est motus animi, prius naturæ ordine movetur in Deum sicut in finem, quam ad removendum impedimentum peccati.

lumini, et pecata tenebris comparantur. Sic Apostolus Paulus *Act.*, XXVI, vers. 18 : *Ut convertantur à tenebris ad lucem, et accipiant remissionem peccatorum, et sortem inter sanctos;* quæ non aliter quàm per gratiam obtinetur, ut Chrysostomus in eum locum, *Homil.* LII, insinuat. Sic et *ad Ephes.*, V, vers. 8 : *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino.* Ubi Theodoretus : ***Et rationis estis participes, et sanctissimi Spiritus gratiam accepistis.***

ARTICLE IX.

La justification de l'impie est-elle la plus grande œuvre de Dieu?

Il paroît que la justification de l'impie n'est pas la plus grande œuvre de Dieu. 1° Par la justification un homme obtient la grace de la vie présente; par la glorification il obtient la grace beaucoup plus grande de la vie future. Donc la glorification des anges ou des hommes est une œuvre plus grande que la justification de l'impie.

2° La justification de l'impie a pour objet le bien d'un individu. Or « le bien général est supérieur au bien d'un individu, » *Ethic.*, I. Donc la création du ciel et de la terre est une œuvre plus grande que la justification de l'impie.

3° Faire une chose de rien, sans aucune coopération possible, est une œuvre plus grande que de façonner une matière déjà existante, avec la coopération même de l'être sur lequel on agit. Or, dans l'œuvre de la création, une chose est faite de rien, et par là même de sa part aucune coopération possible; tandis que dans la justification de l'impie, il est une matière sur laquelle l'action divine s'exerce, c'est-à-dire l'impie lui-même qu'il s'agit de justifier; il y a également une certaine coopération de la part de l'homme, puisque la justification exige un mouvement du libre arbitre, comme nous l'avons dit plus haut, art. 3. Donc la justification de l'impie n'est pas la plus grande œuvre de Dieu.

Mais le contraire se déduit de cette parole, *Psal.* CXLIV, 9 : « Les miséricordes de Dieu sont au-dessus de toutes ses œuvres. » L'Eglise met également sur les lèvres de ses prêtres cette prière : « O Dieu, qui manifestez surtout votre toute-puissance en épargnant le pécheur et en lui faisant

---

ARTICULUS IX.

Utrùm justificatio impii sit maximum opus Dei.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quod justificatio impii non sit maximum opus Dei. Per justificationem enim impii consequitur aliquis gratiam viæ. Sed per glorificationem consequitur aliquis gratiam patriæ, quæ major est. Ergo glorificatio angelorum vel hominum, est majus opus quam justificatio impii.

2. Præterea, justificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis. Sed « bonum universi est majus quam bonum unius hominis, » ut patet in I. *Ethic.* Ergo majus opus est creatio cœli et terræ, quam justificatio impii.

3. Præterea, majus est ex nihilo aliquid facere, et ubi nihil cooperatur agenti, quam ex aliquo facere aliquid cum aliqua cooperatione patientis. Sed in opere creationis ex nihilo fit aliquid, unde nihil potest cooperari agenti; sed in justificatione impii Deus ex aliquo aliquid facit, id est, ex impio justum, et est ibi aliqua cooperatio ex parte hominis; quia est ibi motus liberi arbitrii, ut dictum est (art. 3). Ergo justificatio impii non est maximum opus Dei.

Sed contra est, quod in *Psal.* CXLIV dicitur : « Miserationes ejus super omnia opera ejus; » et in collecta (2) dicitur : « Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et mi-

(1) De his etiam infrà, III. part., qu. 43, art. 4, ad 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 5, quæstiunc. 1, ad 1; et dist. 46, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 3, ad 2; et in *Joan.*, XIV, lect. 4, col. 1.

(2) Juxta romanum usum, Dominicâ X. post Pentecosten; juxta Prædicatorum, Dominicâ VIII. post Octavas Trinitatis.

miséricorde. » De plus, saint Augustin expliquant cette parole du Seigneur, *Joan.*, XIV : « Mon disciple fera des œuvres encore plus grandes que celles-là, » ajoute : « Qu'un homme d'impie devienne juste, c'est une œuvre plus grande que la création du ciel et de la terre (1). »

(Conclusion. — En tant que la justification de l'impie a pour but ou pour terme le bien éternel auquel Dieu nous fait participer, comme ce bien est le plus grand de tous, il est évident que la justification de l'impie doit être aussi l'œuvre la plus grande.)

La grandeur d'une œuvre peut être considérée sous un double aspect : dans le mode de l'action, d'abord, et de la sorte la création est l'œuvre la plus grande, puisqu'une chose est faite de rien; en second lieu, dans la grandeur de l'objet qui résulte de l'œuvre, et sous ce rapport la justification de l'impie, qui a pour terme le bien éternel auquel Dieu nous fait participer, est une œuvre plus grande que la création du ciel et de la terre, puisque celle-ci se termine à un bien mobile et passager. Aussi saint Augustin, après avoir dit que le changement de l'impie est une œuvre plus grande que la création du ciel et de la terre, en donne-t-il ainsi la raison : « Car le ciel et la terre passeront, tandis que le salut et par là même la justification des prédestinés demeureront à jamais. » Il faut encore remarquer qu'un objet peut être appelé grand de deux manières : dans sa quantité absolue, d'abord, et de cette manière le don de la gloire est plus grand que celui de la justification, d'où il suit également que la glorifi-

(1) C'est ici un thème que les Pères de l'Eglise, les auteurs ascétiques et les orateurs sacrés ont fréquemment développé, et, parfois, de la manière la plus éloquente. Saint Thomas l'expose simplement comme point de doctrine, avec le calme et la rigueur qui conviennent au théologien. Quand des questions de cette nature se présentent à traiter, il est bon, sans nul doute, d'échauffer son cœur et d'exciter son imagination au contact des nobles et généreux sentiments; mais il est surtout utile et souvent nécessaire de remonter à la sphère des principes, comme on dit aujourd'hui, de posséder la connoissance raisonnée de l'enseignement qu'on doit transmettre aux hommes. Les inspirations les plus fécondes et les plus belles, sont toujours celles qui se puisent dans la science de la vérité. L'étude consciencieuse de la théologie assure à la parole évangélique la force et la solidité, qui font sa beauté la plus réelle. La prédication s'allanguit ou se déprave faute d'un tel aliment.

---

serando manifestas; » et Augustinus dicit exponens illud *Joan.*, XIV : « Majora horum faciet, » quod « majus opus est, ut ex impio justus fiat, quam creare cœlum et terram. »

(Conclusio. — Quatenus impii justificatio terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quod est maximum bonum, eatenus ipsum quoque justificationis opus maximum esse certum est.)

Respondeo dicendum, quod opus aliquod potest dici *magnum* dupliciter; uno modo ex parte modi agendi, et sic maximum opus est creationis, in quo ex nihilo fit aliquid; alio modo potest dici opus magnum, propter magnitudinem ejus quod fit, et secundum hoc majus opus est justificatio impii, quæ terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quam creatio cœli et terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis. Et ideo Augustinus cum dixisset, quod « majus est, quod ex impio fiat justus, quam creare cœlum et terram, » subjungit : « Cœlum enim et terra transibit, prædestinatorum autem salus et justificatio permanebit. » Sed sciendum est, quod aliquid *magnum* dicitur dupliciter. Uno modo secundum quantitatem absolutam, et hoc modo donum gloriæ est majus quam donum gratiæ justificantis impium : et secundùm hoc glorificatio justorum est majus opus quam justificatio impii. Alio modo dicitur aliquid magnum quan-

cation des justes est, sous ce rapport, une œuvre plus grande que la justification de l'impie ; la grandeur de l'objet peut, ensuite, être considérée dans sa quantité relative, ce qui fait qu'une montagne peut être appelée petite, et un grain de millet, grand ; sous ce rapport, le don de la grace qui justifie l'impie est plus grand que celui de la gloire qui béatifie le juste, et cela parce que le don de la grace surpasse beaucoup plus la dignité de l'impie, destiné comme tel à un châtiment éternel, que le don de la gloire ne surpasse la dignité du juste, qui par le fait même de sa justification mérite une gloire éternelle. Voilà pourquoi saint Augustin ajoute : « Décide qui pourra si la création des anges dans la sainteté est une œuvre plus grande que la justification des impies ; certes, si la puissance est égale de part et d'autre, la miséricorde du moins est plus grande dans la seconde de ces œuvres. »

De là résulte clairement la réponse au premier argument.

2° Il est vrai de dire que le bien universel est plus grand que le bien particulier, quand il s'agit du même genre de bien ; mais quand le bien particulier est celui de la grace, tandis que le bien universel est celui de la nature, le premier se trouve plus grand que le second.

3° Cet argument envisage uniquement le mode de l'action ; et sous ce rapport nous avons déjà reconnu que la création étoit la plus grande œuvre de Dieu.

ARTICLE X.

La justification de l'impie est-elle une œuvre miraculeuse ?

Il paroît que la justification de l'impie est une œuvre miraculeuse (1) :

1° Les œuvres miraculeuses sont plus grandes que les autres. Or, la justifi-

(1) Affirmation souvent émise, il faut l'avouer, et reproduite sous toutes les formes, dans certains ouvrages de piété et sur la chaire chrétienne. Elle est loin, toutefois, d'être théologiquement exacte, puisque saint Thomas la pose comme la contradictoire de celle qui va formuler son sentiment. De ce que la justification n'est pas une œuvre miraculeuse, dans le sens rigoureux du mot, il ne faudroit pas s'imaginer qu'elle est moins grande ou plus accessible à notre pouvoir. Ce n'est pas la volonté humaine, c'est la volonté divine seule qui est l'agent

---

titate proportionis, sicut dicitur mons *parvus*, et milium *magnum ;* et hoc modo donum gratiæ impium justificantis est majus quam donum gloriæ beatificantis justum ; quia plus excedit donum gratiæ dignitatem impii, qui erat dignus pœna, quam donum gloriæ dignitatem justi, qui ex hoc ipso quod est justificatus est dignus gloria. Et ideo Augustinus dicit ibidem : « Judicet qui potest utrum majus sit justos angelos creare, quam impios justificare, certe si æqualis est utrumque potentiæ, hoc majoris est misericordiæ. »

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod bonum universi est majus quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere ; sed bonum gratiæ unius majus est, quam bonum naturæ totius universi.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte modi agendi, secundum quem creatio est maximum opus Dei.

ARTICULUS X.

Utrùm justificatio impii sit miraculosa.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quod justificatio impii sit opus miraculosum. Opera

(1) De his etiam I. part., qu. 105, art. 7, ad 1 ; ut et III. part., qu. 44, art. 3, ad 1 et 3,

cation de l'impie est la plus grande de toutes les œuvres, sans en excepter les œuvres miraculeuses, d'après ce que nous venons de dire d'après saint Augustin. Donc la justification de l'impie est une œuvre miraculeuse.

2° Le mouvement de la volonté est dans l'ame raisonnable ce que l'inclination naturelle est dans les choses de la nature. Mais quand Dieu opère dans les choses de la nature un effet contraire à leur inclination naturelle, c'est là une œuvre miraculeuse; ainsi quand il rend la vue à un aveugle, quand il ressuscite un mort. Donc la volonté, de l'impie tendant vers le mal, quand Dieu par la grace de la justification retourne cette volonté vers le bien, il semble qu'il ait opéré une œuvre miraculeuse.

3° La justice est un don de Dieu tout comme la sagesse. Or, c'est une chose miraculeuse que l'homme obtienne tout d'un coup et sans étude préalable le don de la sagesse. Donc c'est également une chose miraculeuse qu'un impie soit justifié par Dieu.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Les œuvres miraculeuses sont au-dessus de la puissance naturelle. Or, il n'en est pas ainsi de la justification de l'impie; car saint Augustin dit, *De prœdest. Sanct.*, 5 : « Pouvoir posséder la foi, tout comme pouvoir posséder la charité, est une chose qui rentre dans la nature humaine; mais posséder réellement la foi, aussi bien que posséder la charité, c'est ce que la grace seule confère aux chrétiens. » Donc la justification de l'impie n'est pas une œuvre miraculeuse.

(Conclusion.—L'œuvre de la justification ne pouvant être faite que par Dieu seul, et se produisant parfois en dehors du cours ordinaire de la

principal de cette œuvre. Posée l'existence de l'ordre surnaturel, ses lois et son économie, la justification en est le point essentiel; elle rentre dans le cours ordinaire de la providence. Mais, par l'ordre même auquel elle appartient, aussi bien que par la grandeur de son objet, une telle œuvre est de beaucoup supérieure au miracle, puisque le miracle lui est toujours subordonné, comme le moyen l'est à la fin.

---

enim miraculosa sunt majora non miraculosis. Sed justificatio impii est majus opus, quam alia opera miraculosa, ut patet per Augustinum in auctoritate adducta. Ergo justificatio impii est opus miraculosum.

2. Præterea, motus voluntatis ita est in anima sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Sed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturæ, est opus miraculosum : sicut cum illuminat cæcum vel suscitat mortuum. Voluntas autem impii tendit in malum. Cum igitur Deus justificando hominem moveat eum in bonum, videtur quod justificatio impii sit miraculosa.

3. Præterea, sicut sapientia est donum Dei, ita et justitia. Sed miraculosum est quod aliquis subito sine studio sapientiam assequatur à Deo. Ergo miraculosum est quod aliquis impius justificetur à Deo.

Sed contra : Opera miraculosa sunt supra potentiam naturalem. Sed justificatio impii non est supra potentiam naturalem (1). Dicit enim Augustinus in libro *De Præd. Sanct.* (cap. 5) quod « posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, natura est hominum; habere autem fidem quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium. » Ergo justificatio impii non est miraculosa.

(Conclusio. — Opus justificationis prout à solo Deo fieri potest, atque interdum præter communem naturæ cursum sit, dum scilicet sic

et II, *Sent.*, dist. 28, qu. 1, art. 1, ad 2; et iterum IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 5, quæstiunc. 1; et qu. 6, de potent., art. 2, ad 6.

(1) Passivam putà, non activam; nec enim quisquam per potentiam solam naturalem jus-

nature, quand, par exemple, la grace prévient tellement un homme qu'elle lui communique tout d'un coup une justice en quelque sorte parfaite, cette œuvre peut être appelée miraculeuse (1).)

Dans les œuvres miraculeuses, il y a trois choses à remarquer : l'une, c'est la puissance même de l'agent, de telles œuvres ne pouvant être faites que par la puissance divine ; d'où il suit qu'elles sont simplement admirables, comme ayant une cause qui se dérobe à nos regards, ainsi que nous l'avons expliqué dans la première partie, quest. CV, art. 7, et quest. CX, art. 4. Sous ce rapport, il faut le dire, la justification de l'impie, la création du monde, et universellement toutes les œuvres que Dieu seul peut faire, peuvent être appelées miraculeuses (2). En second lieu, il se trouve que dans certaines œuvres miraculeuses, la forme dépasse la puissance naturelle de la matière à laquelle elle est appliquée : ainsi, dans la résurrection d'un mort, la vie dépasse évidemment la puissance naturelle du corps auquel elle est redonnée. Sous ce rapport la justification de l'impie n'est pas une œuvre miraculeuse ; car l'ame est de sa nature capable de recevoir la grace, et cela, comme le dit saint Augustin, parce qu'ayant été faite à l'image de Dieu, elle peut, au moyen de la grace, participer plus abondamment à la nature divine. Troisièmement enfin, il y a dans les œuvres miraculeuses une chose qui se produit en dehors du cours ordinaire suivi par les causes naturelles : ainsi

(1) Par exemple, voici une conclusion où l'on ne se contente plus d'obscurcir ou même de dénaturer la pensée de l'auteur, on la contredit de la manière la plus formelle. Saint Thomas dit que la justification du pécheur n'est pas un vrai miracle, et il en avoit déjà donné la raison dans la première partie, quest. CV, art. 7 et 8; la justification ne peut, toujours d'après saint Thomas, être appelée miracle que par exception, ou d'une manière impropre. Le commentateur prend bravement le cas exceptionnel et la raison justement qui ne permet pas, en général, et dans un sens rigoureux, d'y voir une œuvre miraculeuse, et conclut, sans restriction, que la justification doit être regardée comme un miracle!

(2) Dans un sens impropre, comme nous venons de le dire, et comme l'auteur l'avoit très-bien expliqué dans la question indiquée par lui-même. Selon les principes établis au même endroit, c'est seulement, admirable, qu'il faudroit dire. Voici pourquoi : la cause qui produit la justification nous est cachée ; mais l'effet produit n'est nullement au-dessus de sa puissance; et le miracle est un effet contraire au cours accoutumé des causes secondaires.

---

hominem gratia prævenit, ut statim quamdam perfectionem justitiæ assequatur, *miraculosum* dici potest.)

Respondeo dicendum, quod in operibus miraculosis tria consueverunt inveniri : quorum unum est ex parte potentiæ agentis, quia sola divina virtute fieri possunt; et ideo sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam, ut in primo dictum est (qu. 106, art. 7 et 8, et qu. 110, art. 4). Et secundum hoc tam justificatio impii quam creatio mundi, et universaliter omne opus quod à solo Deo fieri potest, *miraculosum* dici potest. Secundo, in quibusdam miraculosis operibus invenitur quod forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiæ : sicut in suscitatione mortui, vita est supra naturalem potentiam talis corporis. Et quantum ad hoc, justificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiæ capax, eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit. Tertio modo in operibus miraculosis invenitur aliquid præter solitum et consuetum ordinem causandi effectum : sicut cum

tificari potest sine gratia Dei, ut superiùs patet; sed ejus tamen conditionis est et naturæ ut recipere gratiam possit per quam justificetur.

quand un malade recouvre tout d'un coup une santé parfaite, contrairement à la marche accoutumée d'une guérison produite par la nature ou par l'art. Et sous ce rapport, tantôt la justification de l'impie est miraculeuse, et tantôt elle ne l'est pas. Le cours ordinaire et accoutumé de la justification est que Dieu excite intérieurement une ame, et que cette ame se tourne vers Dieu, d'une manière d'abord imparfaite, de telle sorte néanmoins qu'elle arrive à une conversion parfaite, puisque, selon l'expression de saint Augustin, « La charité commencée mérite de s'accroître, et une fois accrue elle mérite de se perfectionner. » Quelquefois Dieu ébranle si fortement une ame qu'elle parvient tout d'un coup à une sorte de justice parfaite, si bien que le miracle se manifeste dans la secousse même imprimée au corps, comme cela a eu lieu dans la conversion de saint Paul. C'est pour cela que cette conversion du grand Apôtre est solennellement célébrée dans l'Eglise comme un bienfait miraculeux.

Je réponds aux arguments : 1° Certaines œuvres miraculeuses, bien qu'inférieures à la justification de l'impie, quant au bien qui en résulte, comme elles arrivent néanmoins contre le cours ordinaire des choses, doivent plutôt être rangées parmi les miracles.

2° Toutes les fois qu'une chose naturelle est mûe contrairement à son inclination, il ne faut pas croire qu'il y ait là un miracle ; car autrement l'eau chauffée et la pierre lancée en l'air seroient autant de miracles. Le miracle n'a lieu que lorsqu'une cause produit des effets contraires ou supérieurs à sa nature. Or, aucune cause ne justifie l'impie, si ce n'est Dieu, et de même rien ne peut chauffer l'eau si ce n'est le feu. Donc la justification de l'impie, considérée dans la puissance divine, n'est pas une œuvre miraculeuse.

3° L'homme peut naturellement, par son génie propre et son travail, obtenir de Dieu la sagesse et la science : voilà pourquoi, lorsque en dehors de ces moyens, l'homme devient tout d'un coup sage ou savant, on doit y

---

aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subito, præter solitum cursum sanationis quæ fit à natura vel arte. Et quantum ad hoc, justificatio impii quandoque est miraculosa, et quandoque non. Est enim iste communis et consuetus cursus justificationis, ut Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, et postmodum ad perfectam deveniat, quia « charitas inchoata meretur augeri, ut aucta mereatur perfici, » sicut Augustinus dicit. Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet, ut statim quamdam perfectionem justitiæ assequatur, sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa prostratione. Et ideo conversio Pauli tanquam miraculosa in Ecclesia commemoratur celebriter.

Ad primum ergo dicendum, quod quædam miraculosa opera, etsi sint minora quam justificatio impii quantum ad bonum quod fit, sunt tamen præter consuetum ordinem talium effectuum : et ideo plus habent de ratione miraculi.

Ad secundum dicendum, quod non quandocumque res naturalis movetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum (alioquin miraculosum esset quod aqua calefieret, vel quod lapis sursum projiceretur), sed quando hoc fit præter ordinem propriæ causæ quæ nata est facere hoc. Justificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus, sicut nec aquam calefacere nisi ignis. Et ideo justificatio impii à Deo, quantum ad hoc, non est miraculosa.

Ad tertium dicendum, quod sapientiam et scientiam homo natus est acquirere à Deo per proprium ingenium et studium : et ideo quando præter hunc modum homo sapiens vel sciens

voir un miracle. Mais l'homme ne peut pas naturellement et par son opération propre acquérir la grace justifiante, c'est là un pur bienfait de Dieu. Il n'y a donc pas de parité.

QUESTION CXIV.

Du mérite, qui est l'effet de la grace coopérante.

Nous avons enfin à traiter du mérite, effet de la grace coopérante.

Sur ce sujet, dix questions à résoudre : 1° L'homme peut-il mériter quelque chose de la part de Dieu? 2° Quelqu'un peut-il sans la grace mériter la vie éternelle? 3° Peut-on avec la grace mériter la vie éternelle, dans un sens rigoureux (ex condigno)? 4° Le mérite, qui a la grace pour principe, a-t-il la charité pour moyen principal? 5° L'homme peut-il mériter la première grace pour lui-même? 6° Peut-il la mériter pour un autre? 7° Un homme peut-il mériter de sortir de son péché? 8° Peut-il mériter une augmentation de grace ou de charité? 9° La persévérance finale? 10° Les biens temporels tombent-ils sous le mérite?

ARTICLE I.

L'homme peut-il mériter quelque chose de la part de Dieu?

Il paroît que l'homme ne peut rien mériter de Dieu. 1° Nul ne semble devoir mériter une récompense par cela seul qu'il rend à un autre ce qu'il lui doit. Mais, par tout le bien que nous faisons, quelque grand qu'il puisse être, nous ne pouvons jamais suffisamment reconnoître ce que

---

efficitur, est miraculosum. Sed gratiam justificantem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante. Unde non est simile.

QUÆSTIO CXIV.

De merito, quod est effectus gratiæ cooperantis, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

Et circa hoc quæruntur decem : 1° Utrum homo possit aliquid mereri à Deo. 2° Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. 3° Utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam æternam ex condigno. 4° Utrum gratia sit principium merendi, mediante charitate principaliter. 5° Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam. 6° Utrum possit eam mereri alii. 7° Utrum possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum. 8° Utrum possit sibi aliquis mereri augmentum gratiæ vel charitatis. 9° Utrum possit sibi mereri finalem perseverantiam. 10° Utrum bona temporalia cadant sub merito.

ARTICULUS I.

Utrùm homo possit aliquid mereri à Deo.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non possit aliquid mereri à Deo. Nullus enim videtur mercedem mereri ex hoc quod reddit alteri quod debet. Sed per omnia bona quæ facimus, non possumus sufficienter recom-

nous devons à Dieu, puisque nous augmentons toujours par là notre dette, comme le remarque le Philosophe lui-même, *Ethic.*, VIII. De là cette leçon que le Seigneur nous donne dans l'Evangile, *Luc*, XVII, 10 : « Lorsque vous aurez fait tout ce qui vous est commandé, dites, nous sommes des serviteurs inutiles, nous n'avons fait que ce que nous étions obligés de faire. » Donc l'homme ne peut rien mériter de Dieu.

2° Celui qui profite d'une chose ne sauroit s'en faire un sujet de mérite devant Dieu à qui cette chose ne profite nullement. Or, l'homme dans ses bonnes œuvres trouve un profit pour lui-même ou pour ses semblables, mais nullement pour Dieu, puisqu'il est écrit, *Job*, XXXV, 7 : « Si vous êtes justes, que lui en reviendra-t-il, quel don aura-t-il reçu de votre main? » Donc l'homme ne sauroit rien mériter de Dieu.

3° Celui qui acquiert un mérite auprès d'un autre, constitue celui-ci son débiteur; car c'est acquitter une dette que de donner une récompense à celui qui la mérite. Or, Dieu n'est le débiteur de personne ; ce qui fait dire à saint Paul, *Rom.*, XI, 35 : « Qui lui a donné quelque chose le premier, pour en espérer une récompense? » Donc nul ne peut rien mériter de Dieu.

Mais le contraire résulte de cette parole du Prophète, *Jerem.*, XXXI, 16 : « Il y a une récompense pour vos œuvres. » Or, la récompense s'accorde au mérite. Donc il semble que l'homme puisse mériter quelque chose de la part de Dieu (1).

(Conclusion. — L'homme peut mériter de Dieu quelque chose, non selon les lois absolues d'une rigoureuse justice, mais selon l'ordre préalablement établi par la sagesse divine, dans ce sens que l'homme obtient par ses œuvres une récompense que Dieu lui-même lui a donné la faculté d'obtenir.)

(1) Poser en principe l'idée et la réalité du mérite dans les actions et la volonté de l'homme, c'est maintenir le grand ressort de toute son activité, c'est asseoir la destinée humaine sur ses véritables fondements, c'est respecter la pensée de Dieu, l'économie de son plan, dans

---

pensare Deo quod debemus, quin semper amplius debeamus, ut etiam Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* (cap. ult.). Unde et *Luc.*, XVII dicitur : « Cum omnia quæ præcepta sunt feceritis, dicite : Servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus.» Ergo homo non potest aliquid mereri à Deo.

2. Præterea, ex eo quod aliquis sibi proficit, nihil videtur mereri apud Deum cui nihil proficit. Sed homo bene operando sibi proficit vel alteri homini, non autem Deo; dicitur enim *Job*, XXXV : « Si juste egeris, quid donabis ei aut quid de manu tua accipiet. » Ergo homo non potest aliquid à Deo mereri.

3. Præterea, quicumque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem; debitum enim est, ut aliquis merenti mercedem rependat. Sed Deus nulli est debitor : unde dicitur *Rom.*, X : « Quis prior dedit ei, et retribuetur ei? » Ergo nullus à Deo potest aliquid mereri.

Sed contra est, quod dicitur *Jerem.*, XXXI : « Est merces operi tuo. » Sed merces dicitur quod merito redditur. Ergo videtur quod homo possit à Deo mereri.

(Conclusio. — Potest homo apud Deum aliquid mereri non quidem secundùm absolutam justitiæ rationem, sed secundùm divinæ ordinationis quamdam præsuppositionem ; prout scilicet id tanquam mercedem consequitur homo per suam operationem, ad quod ei Deus operandi virtutem deputavit.)

Le mérite et la récompense sont deux choses corrélatives. La récompense n'est autre chose qu'une compensation faite à quelqu'un pour son œuvre ou son travail, et qui doit en être en quelque sorte le prix. De même donc que payer le juste prix d'une chose que l'on a reçue, est un acte de justice, c'est également un acte de justice d'accorder à quelqu'un la juste récompense de son travail ou de son œuvre. Or, selon la pensée du Philosophe, la justice consiste dans une sorte d'égalité : d'où il suit que la justice proprement dite ne peut exister qu'entre des êtres réellement égaux. Mais parmi ceux entre lesquels ne règne pas une égalité véritable, on ne sauroit trouver la justice proprement dite; il ne peut exister entre eux qu'une certaine forme de justice : c'est ainsi que l'on entend le droit paternel ou celui du gouvernement, comme le dit encore le Philosophe. Il suit de là qu'à proprement parler le mérite et la récompense, dans leur notion absolue, ne se trouvent qu'entre ceux qui sont dans des rapports d'égalité et de justice proprement dites; mais parmi ceux entre lesquels ne peut exister qu'une sorte de justice improprement dite, il ne faut pas chercher la notion absolue du mérite; il n'y a là qu'un mérite relatif et proportionné à la justice elle-même. C'est ainsi qu'un enfant mérite quelque chose de la part de son père, un serf de la part de son maître. Comme entre Dieu et l'homme se trouve l'inégalité la plus grande, celle qui sépare le fini de l'infini, comme en outre tout le bien de l'homme vient de Dieu, il ne sauroit y avoir de l'homme à Dieu des rapports fondés sur la justice absolue; il n'y a là qu'une justice relative aux diverses opérations de l'un et de l'autre. Or, le mode et la mesure de

la création d'un être doué d'intelligence et de liberté. En dehors d'une récompense éternelle à mériter et qui doit être, avec le secours de la grace, le fruit de nos efforts et de nos sacrifices; en dehors de ces idées si nobles et cependant si familières, d'une lutte à soutenir dans le monde présent, d'une couronne méritée à recevoir dans les splendeurs futures, que seroit la vie? Que seroient toutes les aspirations de notre cœur? un incompréhensible mystère, une amère dérision; disons mieux : une telle supposition est un blasphème contre la Providence.

En refusant à l'homme le droit de mériter, Luther et Calvin ont commis un sacrilége, que l'histoire n'a pas encore assez sévèrement puni!

Respondeo dicendum, quòd *meritum* et *merces* ad idem referuntur. Id enim *merces* dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere justum pretium pro re accepta ab aliquo, est actus justitiæ : ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris est actus justitiæ. Justitia autem « æqualitas quædam » est, ut patet per Philosophum in V. *Ethic.* (cap. 4 sive 5) : et ideo simpliciter est justitia inter eos quorum est simpliciter æqualitas. Eorum verò quorum non est simpliciter æqualitas, non est simpliciter justitia, sed quidam justitiæ modus potest esse : sicut dicitur quoddam *jus paternum* sive *dominativum*, ut in eodem libro Philosophus dicit (cap. 11 sive 10). Et propter hoc in his in quibus est simpliciter *justum*, est etiam simpliciter ratio *meriti* et *mercedis;* in quibus autem est secundùm quid *justum* et non simpliciter, est ratio *meriti*, sed secundùm quid, in quantum salvatur ibi justitiæ ratio : sic enim et filius meretur aliquid à patre, et servus à domino. Manifestum est autem quòd inter Deum et hominem est maxima inæqualitas (in infinitum enim distant), et totum quod est hominis bonum, est à Deo : unde non potest hominis ad Deum esse justitia secundùm absolutam qualitatem, sed secundùm proportionem quamdam, in quantum scilicet uterque operatur

la vertu humaine viennent de Dieu : il ne peut donc exister un mérite de l'homme auprès de Dieu, si ce n'est en vertu d'un ordre préalablement établi par la sagesse divine : de telle sorte que l'homme par ses œuvres obtient de Dieu, comme récompense, ce que Dieu lui-même lui a donné la force de gagner et d'obtenir. Nous voyons de même que les choses naturelles parviennent par leur mouvement et leurs opérations propres, au but pour lequel Dieu les a coordonnées; avec cette différence, toutefois, que la créature raisonnable se meut elle-même vers son action, au moyen du libre arbitre. Voilà pourquoi son action implique l'idée de mérite (1), ce qui n'a pas lieu dans les autres créatures.

Je réponds aux arguments : 1° L'homme mérite, en tant qu'il fait par sa propre volonté ce à quoi il est tenu ; car autrement l'acte de justice par lequel quelqu'un rend ce qu'il doit, ne seroit pas méritoire.

2° Dieu veut trouver dans les biens de l'homme, non certes un résultat utile, mais uniquement sa gloire, c'est-à-dire, la manifestation de sa bonté; ce qu'il se propose également dans toutes ses œuvres. A la vérité, de ce que nous l'honorons, il n'en résulte aucun avantage pour lui, mais bien pour nous : ainsi donc si nous méritons quelque chose aux yeux de Dieu, ce n'est pas qu'il y ait pour lui un résultat utile dans nos œuvres, c'est uniquement parce que nous agissons en vue de procurer sa gloire.

3° Comme notre action n'emporte l'idée de mérite qu'en vertu de l'ordre préalablement établi par la justice divine, Dieu ne se constitue pas, rigoureusement parlant, notre débiteur, il l'est plutôt à l'égard de lui-même, dans ce sens que l'ordre établi par lui doit nécessairement être observé.

(1) Du côté de l'être humain, c'est la première source et comme la racine même du mérite. L'idée de mérite disparoît avec celle de liberté. Un mérite qu'on ne peut s'empêcher d'avoir, auquel on ne pourroit se soustraire, c'est tout simplement une absurdité; cela implique dans les termes. Voilà pourquoi les théologiens, énumérant les conditions essentielles au mérite, mettent au premier rang la liberté. Oui; mais quelle liberté? Celle qui exclut la coaction, répond Jansénius, qui voudroit au moins sauvegarder le nom de la liberté humaine. Celle qui exclut, non-seulement la coaction, mais encore la nécessité, avoit dit plus de trois siècles

---

secundùm modum suum. Modus autem et mensura humanæ virtutis hominis est à Deo : et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundùm præsuppositionem divinæ ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur à Deo per operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod à Deo sunt ordinatæ; differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium. Unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo in quantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur; alioquin actus justitiæ quo quis reddit debitum, non esset meritorius.

Ad secundum dicendum, quòd Deus ex bonis nostris non quærit utilitatem, sed gloriam, id est, manifestationem suæ bonitatis; quod etiam ex suis operibus quærit. Et hoc autem quòd eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis : et ideo meremur aliquid à Deo non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed in quantum propter ejus gloriam operamur.

Ad tertium dicendum, quòd quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur quòd Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.

ARTICLE II.

Quelqu'un peut-il, sans la grace, mériter la vie éternelle?

Il paroît que quelqu'un peut, sans la grace, mériter la vie éternelle : 1° L'homme mérite de Dieu ce que Dieu lui-même lui a destiné, conformément à l'ordre de sa sagesse, comme il vient d'être dit. Or, l'homme par sa nature même est destiné à la béatitude comme à sa fin, ce qui fait que naturellement il désire d'être heureux. Donc l'homme peut aussi, par ses seules forces naturelles et sans la grace, mériter la béatitude, c'est-à-dire, la vie éternelle.

2° Moins une chose est due, plus elle est méritoire. Or, ce bien est moins dû qui est accompli par quelqu'un moins favorisé de bienfaits préalables. Celui donc qui n'a que les biens naturels ayant moins reçu de Dieu que celui qui, avec les biens naturels, possède les dons gratuits, ses œuvres doivent par là même être plus méritoires devant Dieu : si donc un homme qui possède la grace peut d'une certaine façon mériter la vie éternelle, celui qui ne la possède pas le pourra beaucoup mieux.

3° La miséricorde et la libéralité de Dieu surpassent infiniment la miséricorde et la libéralité de l'homme. Or, un homme peut mériter aux yeux d'un autre, alors même qu'il n'a jamais eu sa bonne grace. Donc à bien plus forte raison l'homme pourra-t-il, sans la grace, mériter de Dieu la vie éternelle.

Mais le contraire est énergiquement exprimé par ce mot de saint Paul, *Rom.*, VI, 23 : « La grace de Dieu est la vie éternelle. »

(Conclusion. — Comme la vie éternelle dépasse tout pouvoir de la nature, l'homme ne sauroit, ni avant ni après le péché, mériter cette

auparavant notre saint docteur. Et l'Eglise catholique a consacré cette vérité, en condamnant la troisième proposition de l'hérésiarque.

ARTICULUS II.

Utrùm aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. Illud enim homo à Deo meretur, ad quod divinitus ordinatur, sicut dictum est (art. 1). Sed homo secundùm suam naturam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem, unde etiam naturaliter appetit esse beatus. Ergo homo per sua naturalia absque gratia mereri potest beatitudinem, quæ est vita æterna.

2. Præterea, idem opus quantò est minus debitum, tantò est magis meritorium. Sed minus debitum est bonum quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est præventus. Cùm igitur ille qui habet solùm bona naturalia, minora beneficia sit consecutus à Deo, quàm ille qui cum naturalibus habet gratuita, videtur quòd ejus opera sunt apud Deum magis meritoria : et ita si ille qui habet gratiam potest mereri aliquo modo vitam æternam, multò magis ille qui non habet.

3. Præterea, misericordia et liberalitas Dei, in infinitum excedit misericordiam et liberalitatem humanam. Sed unus homo potest apud alium mereri, etiamsi nunquam ejus gratiam ante habuerit. Ergo videtur quòd multò magis homo absque gratia vitam æternam possit à Deo mereri.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Rom.*, VI : « Gratia Dei vita æterna. »

(Conclusio. — Cùm vita æterna omnem naturæ facultatem excedat, non potest homo, neque in statu naturæ integræ, neque in statu

vie, sans le secours de la grace et l'action de la miséricorde divine.)

L'homme en dehors de la grace peut, ainsi que nous l'avons déjà dit, être considéré dans deux états différents : celui de la nature non encore altérée, telle qu'elle étoit dans Adam avant sa chute ; celui de la nature corrompue, telle qu'elle est en nous avant que nous soyons relevés par la grace. Si nous considérons l'homme dans le premier de ces états, il est une raison pour laquelle l'homme n'eût pu, sans la grace et avec les seules forces de sa nature, mériter la vie éternelle : c'est que le mérite de l'homme dépend de l'ordre préalablement établi par Dieu. Or, Dieu dispose les choses de telle sorte que l'acte de chacune d'elle ne dépasse pas sa vertu, principe de ce même acte ; car il rentre dans l'institution divine et dans l'ordre de la providence, que la vertu d'un être soit la mesure de son action. Mais la vie éternelle est un bien qui dépasse la portée de toute nature créée, puisque ce bien échappe à notre connoissance et à nos désirs, d'après cette parole de l'Apôtre, I, *Cor.*, II, 9 : « Ni l'œil n'a vu, ni l'oreille n'a entendu, ni le cœur de l'homme n'a conçu...... » De là vient qu'aucune nature créée n'est capable de produire un acte méritoire de la vie éternelle, à moins qu'elle n'ait reçu ce don surnaturel que nous nommons la grace. S'il s'agit de l'homme soumis au joug du péché, à cette première raison s'en joint une autre qui naît de l'obstacle que le péché même nous oppose. En effet, le péché étant une offense de Dieu et nous excluant de la vie éternelle, ainsi que nous l'avons démontré plus haut, nul homme engagé dans l'état du péché ne peut mériter la vie éternelle, à moins qu'il ne soit préalablement réconcilié avec Dieu par la rémission du péché, ce qui n'a lieu que par la grace; car le pécheur n'a pas droit à la vie, mais au contraire à la mort, selon cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, VI, 23 : « La solde du péché c'est la mort (1). »

(1) En traitant de la nécessité de la grace, quest. CIX, l'auteur a spécialement démontré art. 5, que la grace est nécessaire pour mériter la vie éternelle. C'est donc la même thèse

---

naturæ corruptæ, ipsam absque gratia et divina reconciliatione, à Deo promereri.)

Respondeo dicendum, quòd hominis sine gratia duplex status considerari potest, sicut suprà dictum est : unus quidem, naturæ integræ, qualis fuit in Adam ante peccatum; alius autem, naturæ corruptæ, sicut est in nobis ante reparationem gratiæ. Si ergo loquamur de homine quoad primum statum, sic una ratione non potest homo mereri absque gratia vitam æternam per pura naturalia; quia scilicet meritum hominis dependet ex præordinatione divina. Actus autem cujuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quæ est principium actus; hoc enim est ex institutione divinæ providentiæ, ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ, quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundùm illud I. *Cor.*, II : « Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. » Et inde est quòd nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur. Si verò loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio, propter impedimentum peccati. Cùm enim peccatum sit quædam Dei offensa excludens à vita æterna (ut patet per suprà dicta), nullus in statu peccati existens potest vitam æternam mereri, nisi priùs Deo reconcilietur dimisso peccato, quod fit per gratiam; peccatori enim non debetur vita, sed mors, secundùm illud *Rom.*, VI : « Stipendium peccati mors. »

Je réponds aux arguments : 1° Dieu, sans doute, a donné la vie éternelle pour fin à la nature humaine, mais de telle sorte que la nature humaine ne pût acquérir cette fin que par le secours de la grace, et non par ses seules forces : c'est par la grace seulement que nos œuvres peuvent mériter la vie éternelle.

2° L'homme sans la grace ne peut pas produire une œuvre égale à celle qui procède de la grace; et cela parce que plus est parfait le principe de l'action, plus est parfaite l'action elle-même. L'argument n'auroit de valeur qu'en supposant l'égalité des œuvres de part et d'autre.

3° On ne sauroit établir de parité entre Dieu et l'homme; car l'homme tient de Dieu tout pouvoir de bien faire, ce qui ne peut jamais être vrai d'un homme à l'égard d'un autre. Voilà pourquoi l'homme ne peut rien mériter de Dieu, si ce n'est en vertu de ses dons; c'est ce que l'Apôtre nous dit d'une manière bien explicite : « Qui lui a donné quelque chose le premier, de manière à pouvoir prétendre une récompense ? » A l'égard d'un homme, au contraire, nous pouvons mériter avant d'avoir rien reçu de lui, et cela, au moyen de ce que nous avons déjà reçu de Dieu. Quant à la seconde raison donnée dans le corps de l'article et qui porte sur l'obstacle créé par le péché, on peut établir un rapport entre l'homme et Dieu; car l'homme ne peut pas non plus mériter aux yeux d'un autre homme qu'il a offensé, à moins qu'il ne se soit réconcilié avec lui par une satisfaction convenable.

qui reparoît ici. Il est à remarquer même qu'il fait de nouveau reposer sa démonstration sur le même texte de saint Paul, et que son argument, dans le corps de l'article, part du même principe. Seulement il en développe les conséquences avec plus de force et d'étendue, comme le lui permet ce qu'il a déjà dit sur le dogme total de la grace. Et puis, c'est pour ne rien omettre d'essentiel sur le point spécial du mérite, traité dans la question actuelle, qu'il revient sur cette même vérité.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitæ æternæ consequendum, non propria virtute, sed per auxilium gratiæ : et hoc modo ejus actus potest esse meritorius vitæ æternæ.

Ad secundum dicendum, quòd homo sine gratia non potest habere æquale opus operi quod ex gratia procedit, quia quantò est perfectius principium actionis, tantò est perfectior actio. Sequeretur autem ratio, supposita æqualitate operationis utrobique.

Ad tertium dicendum, quòd quantum ad primam rationem inductam dissimiliter se habet in Deo et in homine; nam homo omnem virtutem benè faciendi habet à Deo, non autem ab homine : et ideo à Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum ejus, quod Apostolus signanter exprimit, dicens : « Quis prior dedit ei, et retribuetur illi ? » Sed ab homine potest quis mereri antequam ab eo acceperit, per id quod accepit à Deo. Sed quantum ad secundam rationem sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine et de Deo, quia etiam homo ab alio mereri non potest quem offendit, nisi priùs ei satisfaciens reconcilietur.

ARTICLE III.

L'homme établi dans la grace peut-il mériter la vie éternelle d'une manière rigourense? (Ex condigno.)

Il paroît que l'homme établi dans la grace ne peut pas mériter la vie éternelle, de la manière qui vient d'être déterminée : 1° L'Apôtre dit, *Rom.*, VIII, 18 : « Les souffrances du temps présent n'ont pas de proportion avec la gloire future qui doit se manifester en nous. » Or, parmi les œuvres méritoires, les souffrances des saints paroissent être celles qui le sont le plus. Donc il n'est aucune œuvre humaine qui soit réellement méritoire de la vie éternelle, *ex condigno*.

2° Sur ce mot déjà cité de l'Apôtre : « La grace est la vie éternelle, » la Glose s'exprime ainsi : « L'Apôtre eût pu dire avec raison, la solde de la justice, c'est la vie éternelle; mais il a mieux aimé dire, la grace de Dieu c'est la vie éternelle, voulant ainsi nous faire comprendre que Dieu nous conduit à la vie éternelle par sa miséricorde, et non par nos mérites. » Mais une chose que l'on mérite *ex condigno*, n'est pas donnée par miséricorde, c'est une juste récompense. Donc l'homme ne sauroit mériter la vie éternelle *ex condigno*.

3° On appelle mérite rigoureux, ou bien *ex condigno*, celui qui est égal à la récompense (1). Or, aucun acte de la vie présente ne peut atteindre les proportions de la vie éternelle; car celle-ci dépassant à la fois notre connoissance et notre désir, doit par là même dépasser la charité que nous éprouvons ici-bas, tout comme elle dépasse notre nature. Donc

(1) Voilà, sans nul doute, la meilleure définition du mérite *ex condigno;* inutile d'y rien ajouter. A ce premier genre de mérite, saint Thomas et les autres théologiens en opposent un autre, c'est le mérite *ex congruo*, dont il sera plus d'une fois question dans la suite. La valeur de l'œuvre n'égale pas ici celle de la récompense; il n'existe, entre ces deux choses, qu'un certain rapport, fondé sur la miséricorde et la bonté de l'être rémunérateur, plutôt que sur les droits de l'être rémunéré.

ARTICULUS III.

Utrùm homo in gratia constitutus possit mereri vitam æternam ex condigno.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd homo in gratia constitutus non possit mereri vitam æternam ex condigno. Dicit enim Apostolus, *ad Rom.*, VIII : « Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis. » Sed inter alia opera meritoria maximè videntur esse meritoriæ sanctorum passiones. Ergo nulla opera hominum sunt meritoria vitæ æternæ ex condigno.

2. Præterea, super illud *Rom.*, VI : « Gratia Dei vita æterna, » dicit Glossa (1) : « Posset rectè dicere : *Stipendium justitiæ vita æterna*; sed maluit dicere : *Gratia Dei vita æterna*, ut intelligeremus Deum ad æternam vitam pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris. » Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miseratione, sed ex merito accipit. Ergo videtur quòd homo non possit per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

3. Præterea, illud meritum videtur esse condignum, quod æquatur mercedi. Sed nullus actus præsentis vitæ potest æquari vitæ æternæ; quæ cognitionem et desiderium nostrum excedit, excedit etiam charitatem vel dilectionem vitæ, sicut et excedit naturam. Ergo homo non potest

(1) Ex Augustino, lib. *De gratia et libero arbit.*, cap. 9, sumpta.

l'homme ne peut pas, même avec la grace mériter, la vie éternelle *ex condigno.*

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Une récompense accordée d'après un jugement équitable doit avoir été méritée *ex condigno*. Or, Dieu nous accorde la vie éternelle d'après un juste jugement, comme nous le voyons dans cette parole de l'Apôtre, II, *Tim.*, IV, 8 : « Maintenant la couronne de justice m'est réservée, le Seigneur me la donnera, lui qui sera dans ce jour un juge plein d'équité. » Donc l'homme mérite la vie éternelle *ex condigno.*

(Conclusion. — L'œuvre de l'homme juste, en tant qu'elle procède de l'Esprit saint qui habite au-dedans de lui, mérite la vie éternelle *ex condigno,* mais non en tant qu'elle procède du libre arbitre de l'homme, puisqu'il y a sous ce rapport une trop grande inégalité, bien qu'il convienne toutefois que Dieu récompense d'une manière conforme à sa grandeur l'homme qui travaille selon toute l'étendue de son pouvoir.)

L'œuvre méritoire de l'homme peut être considérée sous un double aspect : comme procédant du libre arbitre, et comme procédant de la grace du Saint-Esprit. Si l'œuvre est considérée dans sa substance, en tant qu'elle provient du libre arbitre, elle ne sauroit offrir un mérite de *condignité,* elle est ainsi trop inégale à la récompense; mais elle offre un mérite de convenance, car il existe une certaine proportion entre la récompense et l'œuvre elle-même. Il convient, en effet, que Dieu récompense d'une manière conforme à sa grandeur un homme qui travaille

---

per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

Sed contra est : quod redditur secundùm justum judicium, videtur esse merces condigna. Sed vita æterna redditur à Deo secundùm judicium justitiæ, secundùm illud, II. *ad Tim.*, IV : « In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex. » Ergo homo meretur vitam æternam ex condigno (1).

(Conclusio. — Opus hominis justi, ut ab inhabitantis Spiritus sancti (cujus infinita est dignitas) gratia procedit, vitæ æternæ meritorium est ex condigno; non autem de condigno meretur, ut à libero ejus arbitrio procedit, propter maximam inæqualitatem; licèt congruum sit ut homini secundùm suam virtutem operanti, Deus secundùm virtutis suæ excellentiam recompenset.)

Respondeo dicendum, quòd opus meritorium hominis dupliciter considerari potest: uno modo, secundùm quòd procedit ex libero arbitio; alio modo, secundùm quòd procedit ex gratia Spiritus sancti. Si consideretur secundùm substantiam operis, et secundùm quòd procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inæqualitatem, sed est ibi congruitas propter quamdam æqualitatem proportionis. Videtur enim congruum ut homini operanti secundùm suam virtutem, Deus recompenset secundùm excellentiam suæ virtutis.

(1) Nec aliud utique significant alia illa verba, I. *ad Cor.*, XV, vers. 58 : *Abundate in omni opere bono, scientes quòd labor vester non est inanis in Domino.* Cur enim non inanis, nisi quoniam *justus Judex et coronas athletis texit, et mercedem operariis reddit;* sicut ibi Theodoretus commentatur. Non et aliud *ad Hebr.*, VI, vers. 10, alia illa verba : *Non est injustus Deus ut obliviscatur operis vestri et dilectionis quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministrastis sanctis et ministratis.* Quod Chrysostomus quoque ibi ad remunerationem illis paratam (ἀντίδοσιν) Homil. X. refert. Non et aliud, *ad Hebr.*, X, vers. 35, verba illa : *Nolite amittere confidentiam vestram, quæ magnam habet remunerationem.* Ubi Theodoretus rursum id interpretans : *Merces enim labori est æqualis* (inquit), *et pro mensura operis unicuique retributio datur.*

selon toute l'étendue de son pouvoir. Si l'on considère l'œuvre méritoire en tant qu'elle procède de la grace du Saint-Esprit, cette œuvre mérite la vie éternelle *ex condigno*. La grandeur du mérite est alors évaluée d'après la vertu de l'Esprit saint qui nous meut vers la vie éternelle; et c'est à cela que revient cette parole de l'Evangile, *Joan.*, IV, 14 : « Il y aura en lui une source d'eau qui rejaillira jusqu'à la vie éternelle. » Le prix de l'œuvre se prend ici du côté de la grace, dont la dignité est comme infinie, puisque par elle l'homme devient participant de la nature divine, que Dieu l'adopte pour son enfant, et que cette adoption lui donne droit à l'héritage éternel, suivant cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, VIII, 17 : « Si nous sommes ses enfants, nous devons être ses héritiers (1). »

Je réponds aux arguments : 1° L'Apôtre parle ici des souffrances des saints considérées en elles-mêmes ou dans leur substance.

2° Le mot de la Glose cité dans l'argument doit être entendu de la première cause qui nous fait parvenir à la vie éternelle, c'est-à-dire, de la miséricorde de Dieu; notre mérite n'est qu'une cause subséquente ou subordonnée à celle-là.

3° La grace de l'Esprit saint, telle que nous la possédons ici-bas, n'égale pas sans doute en acte la gloire éternelle, mais elle l'égale en puis-

(2) Si l'auteur a cru devoir, tout à l'heure, rappeler la nécessité de la grace, pour constituer le mérite de l'homme, on voit qu'il est loin d'amoindrir ce mérite dans ses droits et ses effets. Sans employer précisément les mots techniques usités dans l'école, l'Eglise confirme la doctrine de notre saint auteur, ou plutôt il n'étoit lui-même que l'interprète de la doctrine de l'Eglise. Le concile d'Orange avoit statué, longtemps auparavant, *can.* 18, que « la récompense est due aux bonnes œuvres accomplies par l'homme, bien que la grace, qui n'est due à personne, soit préalablement nécessaire pour l'accomplissement de ces œuvres. » La dette reconnue à l'égard des œuvres faites en état de grace, se trouvant énoncée sans restriction, est évidemment une dette réelle et rigoureuse. C'est ainsi qu'on l'a toujours entendu.

Nous trouvons la même expression dans le concile de Latran, tenu sous Innocent III. « Ceux qui, par une foi droite et des œuvres bonnes, se rendent agréables à Dieu, méritent la béatitude éternelle. » Enfin le concile de Trente déclare, *Sess.* VI, *cap.* 16, que « rien ne manque aux hommes justifiés, pour mériter véritablement la vie éternelle, au moyen des bonnes œuvres qu'ils accomplissent en Dieu, pourvu qu'ils meurent dans la grace. » Et, dans le *can.* 32, il fulmine l'anathème contre la doctrine opposée : « Si quelqu'un dit que l'homme justifié par les bonnes œuvres qu'il accomplit au moyen de la grace divine et des mérites de Jésus-Christ, ne mérite pas véritablement la vie éternelle..., qu'il soit anathème. »

Si autem loquamur de opere meritorio, secundùm quòd procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundùm virtutem Spiritus sancti moventis nos in vitam æternam, secundùm illud *Joan.*, IV : « Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam. » Attenditur etiam pretium operis secundùm dignitatem gratiæ, per quam homo consors factus divinæ naturæ, adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis, secundùm illud *Rom.*, VIII : « Si filii et hæredes. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundùm eorum substantiam.

Ad secundum dicendum, quòd verbum illius Glossæ intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam æternam, quæ est miseratio Dei; meritum autem nostrum est causa subsequens.

Ad tertium dicendum, quòd gratia Spiritus sancti, quam in præsenti habemus, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute : sicut semen arboris, in quo est virtus

sance : ainsi la graine d'un arbre renferme en puissance l'arbre tout entier. Par la grace, l'Esprit saint habite dans l'homme, et l'Esprit saint a le pouvoir de produire en nous la vie éternelle ; ce qui fait que saint Paul l'appelle « le gage de notre héritage, » II. *Cor.*, I. et *Eph.*, I.

ARTICLE IV.

La grace produit-elle le mérite par le moyen de la charité plutôt que des autres vertus?

Il paroît que la grace ne produit pas le mérite par le moyen de la charité plutôt que des autres vertus : 1° C'est à l'œuvre que la récompense est due, suivant cette parole de l'Evangile, *Matth.*, XX, 9 : « Appelez les ouvriers, et donnez-leur la récompense qui leur est due. » Or, toute vertu est le principe d'une œuvre, puisque la vertu est une habitude essentiellement active, comme nous l'avons montré plus haut, quest. LV, art. 4 et 9. Donc toutes les vertus sont au même degré un principe de mérite.

2° L'Apôtre dit, I. *Corinth.*, III, 8 : « Chacun recevra sa récompense suivant son propre travail. » Mais la charité diminue le travail plutôt que de l'augmenter ; car, comme le dit saint Augustin, *De Verb. Dom.* serm. 9, « les choses les plus rigoureuses et les plus cruelles, l'amour les rend aisées et presque insensibles. » Donc la charité n'est pas un principe de mérite, plus que les autres vertus.

3° Cette vertu doit évidemment être le plus grand principe de mérite, dont les actes sont les plus méritoires. Or, les actes les plus méritoires sont ceux de la foi et de la patience, ou bien de la force contre la douleur, comme nous le voyons dans les martyrs, qui pour la foi ont combattu avec patience et courage jusqu'à la mort. Donc la charité est moins que les autres vertus un principe de mérite.

Mais le contraire se déduit de ces paroles du Seigneur, *Joan.*, XIV, 21 :

---

ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus sanctus, qui est sufficiens causa vitæ æternæ : unde et dicitur esse « pignus hæreditatis nostræ, » II. *ad Cor.*, I (ut et *Ephes.*, I).

ARTICULUS IV.

Utrùm gratia sit principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd gratia non sit principium meriti principalius per charitatem quàm per alias virtutes. Merces enim operi debetur, secundùm illud *Matth.*, XX : « Voca operarios, et redde illis mercedem suam. » Sed quælibet virtus est principium alicujus operis ; est enim virtus habitus operativus, ut suprà habitum est (qu. 55, art. 4, 9). Ergo quælibet virtus est æqualiter principium merendi.

2. Præterea, Apostolus dicit, I. *ad Cor.*, III : « Unusquisque propriam mercedem accipiet secundùm proprium laborem. » Sed charitas magis diminuit laborem quàm augeat ; quia, sicut Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* (Serm. IX), « omnia sæva et immania, facilia et propè nulla facit amor. » Ergo charitas non est principalius principium merendi, quàm alia virtus.

3. Præterea, illa virtus videtur principalius esse principium merendi, cujus actus sunt maximè meritorii. Sed maximè meritorii videntur esse actus fidei et patientiæ, sive fortitudinis, sicut patet in martyribus, qui pro fide patienter et fortiter usque ad mortem certaverunt. Ergo aliæ virtutes principalius sunt principium merendi, quàm charitas.

Sed contra est, quod Dominus, *Joan.*, XIV :

« Si quelqu'un m'aime, il sera aimé de mon Père, et moi-même je l'aimerai, et je me manifesterai à lui. » Or, c'est dans la manifestation de Dieu que consiste la vie éternelle, d'après cette autre parole, *Joan.*, XVII, 3 : « La vie éternelle consiste à vous connoître, vous qui êtes le seul Dieu véritable et vivant. » Donc c'est surtout à la charité qu'il appartient de mériter la vie éternelle.

(Conclusion. — C'est par la charité plutôt que par les autres vertus, que la grace devient le principe de l'œuvre méritoire, par la raison que la charité rend surtout l'œuvre volontaire et la met en rapport avec la béatitude.)

Il suit de ce que nous venons de dire que les actes humains deviennent méritoires pour deux raisons : d'abord et principalement, à cause de l'ordre établi par Dieu, et d'après lequel un acte doit être regardé comme méritant le bien pour lequel Dieu a coordonné l'homme ; puis, du côté du libre arbitre, puisque l'homme a de plus que les autres créatures visibles la faculté d'agir volontairement et de lui-même. Or, sous l'un et l'autre rapport, le mérite dépend principalement de la charité. Souvenons-nous d'abord que la vie éternelle consiste dans la jouissance de Dieu. Or, le mouvement de l'ame humaine vers la jouissance du souverain bien, c'est l'acte propre de la charité ; c'est par cet acte que ceux des autres vertus sont dirigés vers la même fin, en tant que les autres vertus obéissent à la charité. Ainsi donc c'est à la charité qu'il appartient d'abord de mériter la vie éternelle ; puis viennent les autres vertus, subordonnées qu'elles sont à la charité dans l'ordre de la fin dernière (1). Il est évident

(1) Que la charité soit comme le principal instrument de la grace, c'est ce dont on ne sauroit douter, d'après ce que notre saint auteur vient de dire. Mais les autres vertus, soit infuses, soit acquises, peuvent-elles, sans aucune influence de la part de la charité, mériter secondairement la vie éternelle? — Question débattue entre lui et les théologiens. Vasquez répond, sans restriction, d'une manière affirmative ; Suarez et quelques autres thomistes affirment quant aux vertus infuses, et nient quant aux vertus acquises. La plupart des disciples de saint Thomas ne veulent pas qu'une vertu quelconque puisse mériter la vie éternelle, sans l'in-

---

« Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum. » Sed in manifesta Dei cognitione consistit vita æterna, secundùm illud *Joan.*, XVII : « Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum et vivum. » Ergo meritum vitæ æternæ maximè residet penes charitatem.

(Conclusio. — Gratia principalius per charitatem (ex qua opus maximè fit voluntarium, et præcipuè ad beatitudinem ordinatur), quàm per alias virtutes, operis meritorii principium existit.)

Respondeo dicendum (art. 1), quòd sicut ex dictis accipi potest, humanus actus habet rationem merendi ex duobus : primò quidem et principaliter ex divina ordinatione, secundùm quòd actus dicitur esse meritorius illius boni, ad quod homo divinitus ordinatur : secundò verò ex parte liberi arbitrii, in quantum scilicet homo habet præ cæteris creaturis, ut per se agat voluntariè agens. Et quantum ad utrumque principalitas meriti penes charitatem consistit. Primò enim considerandum est quòd vita æterna in Dei fruitione consistit. Motus autem humanæ mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus charitatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundùm quòd aliæ virtutes imperantur à charitate. Et ideo meritum vitæ æternæ primò pertinet ad charitatem ; ad alias autem virtutes secundariò, secundùm quòd earum actus à charitate imperantur. Similiter etiam manifestum

en outre que les actions faites par amour sont éminemment volontaires : sous ce rapport encore, c'est-à-dire, en tant que l'idée de mérite implique celle de volontaire, c'est donc à la charité surtout que le mérite doit être attribué.

Je réponds aux arguments : 1° En tant qu'elle a la fin dernière pour objet, la charité imprime le mouvement et l'action aux autres vertus; car l'habitude qui correspond à la fin commande toujours aux habitudes qui correspondent aux moyens, comme nous l'avons dit plus haut, quest. IX, art. 1.

2° Une œuvre peut être laborieuse et difficile sous un double rapport : en premier lieu, par la grandeur de l'œuvre même ; et, sous ce rapport, la grandeur du travail augmente celle du mérite : bien loin donc d'amoindrir le travail qu'il faut accomplir, la charité fait entreprendre les œuvres les plus grandes et les plus difficiles; « du moment où elle existe, elle opère de grandes choses, » dit saint Grégoire dans une de ses homélies. En second lieu, une œuvre est grande et difficile relativement à la faiblesse de celui qui doit l'accomplir ; car il en est toujours ainsi par rapport à celui qui ne l'accomplit pas avec ardeur et générosité : un travail ainsi fait diminue donc le mérite et n'a rien à voir avec la charité.

3° L'acte de foi n'est pas méritoire, à moins que la foi n'agisse par la charité, comme s'exprime l'Apôtre, *Galat.*, V. Il en est de même des actes de patience et de courage, il faut qu'ils soient inspirés par la charité, selon cette autre parole de saint Paul, I. *Cor.*, XIII, 3 : « Lors même que je livrerois mon corps pour être dévoré par les flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me servira de rien. »

fluence au moins virtuelle de la charité. Et il faut avouer que cette opinion est la seule que semblent autoriser les expressions du saint docteur, dans cette thèse même, en particulier dans la réponse à la troisième objection, et quand il traitera plus tard de la charité, *ex professo*, 2. 2. quest. CLXXXVII, art. 10.

---

est quòd id quod ex amore facimus, maximè voluntariè facimus : unde etiam secundùm quòd ad rationem meriti requiritur quòd sit voluntarium, principaliter meritum charitati attribuitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas in quantum habet ultimum finem pro objecto, movet alias virtutes ad operandum ; semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinent ea quæ sunt ad finem, ut ex suprà dictis patet (qu. 9, art. 1).

Ad secundum dicendum, quòd opus aliquod potest esse laboriosum et difficile dupliciter. Uno modo ex magnitudine operis; et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti : et sic charitas non diminuit laborem, imò facit aggredi opera maxima ; « magna enim operatur si est, » ut Gregorius dicit in quadam homilia (XXX. super *Evang.*). Alio modo ex defectu ipsius operantis; unicuique enim est laboriosum et difficile quod non prompta voluntate facit : et talis labor diminuit meritum, et à charitate tollitur.

Ad tertium dicendum, quòd fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur *ad Galat.*, V. Similiter etiam actus patientiæ et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex charitate hæc operetur, secundùm illud I. *ad Cor.*, XIII : « Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest. »

ARTICLE V.

L'homme peut-il mériter pour lui-même, la première grace?

Il paroît que l'homme peut mériter pour lui-même la première grace. 1° Selon l'expression de saint Augustin, « la foi mérite la justification. » Or, l'homme est justifié par la première grace. Donc l'homme peut la mériter pour lui-même.

2° Dieu ne donne sa grace qu'à ceux qui en sont dignes. Mais évidemment on n'est digne d'un bien que lorsqu'on l'a mérité *ex condigno*. Donc on peut de cette façon mériter la première grace.

3° Parmi les hommes, on peut mériter un don déjà reçu; ainsi celui qui a reçu un cheval, peut le mériter en s'en servant bien pour l'avantage de celui qui le lui a donné. Or, Dieu nous traite avec plus de libéralité que les hommes ne peuvent se traiter entre eux. Donc à plus forte raison l'homme peut-il, au moyen des œuvres subséquentes, mériter la première grace après qu'il l'a reçue.

Mais au contraire, l'idée de grace et celle de récompense s'excluent réciproquement, comme le dit l'Apôtre, *Rom.*, IV, 4 : « La récompense donnée à celui qui opère, ne lui revient pas à titre de grace, mais bien à titre de dette. » Or, l'homme mérite réellement ce qui lui est donné comme dette, comme récompense de ses œuvres. Donc l'homme ne peut pas mériter la première grace (1).

(Conclusion. — L'homme ne pouvant mériter pour lui-même la première grace, ni par les œuvres antérieures, puisqu'elles n'ont aucune

(1) Implicitement, cette proposition se trouve déjà démontrée, dans la question où l'auteur a traité de la nécessité de la grace, puisqu'il a été prouvé là, art. 9, que l'homme ne peut pas, sans le secours de la grace elle-même, se disposer à recevoir la grace. Il pourroit s'y disposer, en effet, et de la manière la plus positive, s'il étoit capable de la mériter; et les semi-pélagiens auroient raison contre saint Augustin et saint Prosper, ou, pour mieux dire, contre l'Eglise catholique.

ARTICULUS V.

Utrùm homo possit sibi mereri primam gratiam.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd homo possit sibi mereri primam gratiam. Quia, ut Augustinus dicit, « fides meretur justificationem. » Justificatur autem homo per primam gratiam. Ergo homo potest mereri sibi primam gratiam.

2. Præterea, Deus non dat gratiam nisi dignis. Sed non dicitur aliquis *dignus aliquo bono*, nisi qui ipsum promeruit ex condigno. Ergo aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam.

3. Præterea, apud homines aliquis potest promereri donum jam acceptum : sicut qui accepit equum à domino, meretur ipsum benè utendo eo in servitio domini. Sed Deus liberalior est quàm homo. Ergo multò magis primam gratiam jam susceptam potest homo promereri à Deo per subsequentia opera.

Sed contra est, quòd ratio gratiæ repugnat mercedi operum, secundùm illud *Rom.*, IV : « Ei qui operatur, merces non imputatur secundùm gratiam, sed secundùm debitum. » Sed illud meretur homo quod imputatur sibi secundùm debitum, quasi merces operum ejus. Ergo primam gratiam non potest homo mereri.

(Conclusio. — Cùm neque operibus antecedentibus possit sibi homo primam gratiam mereri (quia scilicet cum dono gratiæ nullam

proportion avec le don de la grace, ni par les œuvres subséquentes, puisque la grace n'en est pas le résultat, mais le principe, il faut dire absolument qu'aucun homme ne peut mériter la première grace pour lui-même.)

Le don de la grace peut être considéré sous un double rapport : sous le rapport du mérite en premier lieu, et tout mérite repousse évidemment l'idée de grace; car, comme le dit saint Paul, *Rom.*, XI, 9 : « Si c'est une grace, elle ne sauroit venir des œuvres. » On peut considérer en second lieu, la nature du bien qui est donné; et, sous ce rapport encore, un tel don ne peut être mérité par celui qui ne possède pas déjà la grace, soit parce que ce don dépasse la portée de notre nature, soit parce qu'avant de posséder la grace l'homme trouve dans son péché même un obstacle qui l'empêche de la mériter. Et lorsque l'on possède déjà la grace, une telle grace ne sauroit être l'objet d'un mérite de la part de celui à qui elle a été donnée; car la récompense est le terme de l'œuvre ou sa fin, et la grace est en nous le principe d'une bonne œuvre quelconque, comme nous l'avons dit plus haut, quest. CIX. Et si l'on mérite un autre don gratuit en vertu d'une grace préalable; il est évident que ce don n'est plus la première grace. Il résulte clairement de là que nul ne peut mériter la première grace pour lui-même.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin, comme il le dit lui-même, *Ratract.*, I, 25, fut un temps dans cette erreur, que le commencement de la foi vient de nous, et que la consommation nous est donnée par Dieu; c'est une erreur qu'il rétracte et à laquelle semble appartenir le mot de l'objection, « la foi mérite la justification. » Mais si nous supposons, comme la vérité catholique l'exige, que le commencement de la foi nous vient de Dieu, l'acte de foi provient lui-même de la grace, et ne

---

habet proportionem), neque operibus consequentibus, eo quòd gratia non sit eorum finis, nullum hominem primam sibi gratiam mereri posse dici debet.)

Respondeo dicendum, quòd donum gratiæ considerari potest dupliciter. Uno modo secundùm rationem gratuiti doni; et sic manifestum est quòd omne meritum repugnat gratiæ, quia, ut *ad Rom.*, XI, Apostolus dicit, « si autem gratia, jam non ex operibus. » Alio modo potest considerari secundùm naturam ipsius rei quæ donatur; et sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam, tum quia excedit proportionem naturæ, tum etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet peccatum. Postquam autem jam aliquis habet gratiam, non potest gratia jam habita sub merito cadere; quia merces est terminus operis, gratia verò est principium cujuslibet boni operis in nobis, ut suprà dictum est (qu. 109). Si verò aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiæ præcedentis, jam non erit prima. Unde manifestum est quòd nullus potest sibi mereri primam gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *Retract.* (lib. I, cap. 25), ipse aliquando in hoc fuit deceptus, quòd credidit initium fidei esse ex nobis, sed consummationem nobis dari ex Deo : quod ipse ibidem retractat; et ad hunc sensum videtur pertinere, quòd fides justificationem mereatur. Sed si supponamus, sicut fidei veritas (1) habet, quòd initium fidei sit in nobis à Deo, jam etiam ipse

(1) Sic etiam in manuscripto, sed in editione Duacensi *rei veritas*, et in Coloniensi ad marginem eodem modo, licèt in textu habeatur sicut hîc.

sauroit par conséquent nous mériter la première grace. Ainsi donc, quand on dit que l'homme est justifié par la foi, il ne faut pas entendre que son acte de foi lui mérite la justification, cela veut dire qu'il croit au moment où il est justifié, puisque le mouvement de la foi est requis pour la justification, d'après ce qui a été dit dans la question précédente.

2° Dieu ne donne sa grace qu'à ceux qui en sont dignes, c'est-à-dire à ceux qu'il en rend dignes par cette grace même, et qui par conséquent ne l'étoient pas avant de la recevoir; car « lui seul peut rendre pur un être provenant d'une source impure. »

3° Toute bonne œuvre chez l'homme procède de la première grace comme de son principe, ce que l'on ne sauroit jamais dire d'un bienfait humain : on ne peut donc établir une parité entre le don de la grace et les dons que les hommes peuvent faire.

ARTICLE VI.

Un homme peut-il mériter pour un autre la première grace?

Il paroît qu'un homme peut mériter pour un autre la première grace. 1° Sur cette parole de l'Evangile, *Matth.*, IX : « Jésus voyant leur foi,... » la Glose s'exprime ainsi : « Quel ne doit pas être le pouvoir de notre foi personnelle auprès de Dieu, puisque la foi d'autrui fut assez puissante à ses yeux pour guérir un homme au dedans et au dehors? » Or la guérison intérieure de l'homme se fait par la première grace. Donc l'homme peut mériter pour un autre la première grace.

2° Les prières des justes ne sont pas inutiles; l'Ecriture atteste ainsi leur efficacité, *Jacob.* ult., 16 : « La prière du juste a un grand pouvoir quand elle est persévérante. » Or le même apôtre avoit déjà dit : « Priez

---

actus fidei consequitur primam gratiam, et ita non potest esse meritorius primæ gratiæ : per fidem igitur justificatur homo, non quasi homo credendo mereatur justificationem, sed quia dum justificatur credit, eo quòd motus fidei requiritur ad justificationem impii, ut suprà dictum est (qu. 113, art. 4).

Ad secundum dicendum, quòd Deus non dat gratiam nisi dignis, non tamen ita quòd priùs digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, qui « solus potest facere mundum de immundo conceptum semine (1). »

Ad tertium dicendum, quòd omne bonum opus hominis procedit à prima gratia sicut à principio, non autem procedit à quocumque humano dono. Et ideo non est similis ratio de dono gratiæ, et de dono humano.

ARTICULUS VI.

Utrùm homo possit alteri mereri primam gratiam.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd homo possit alteri mereri primam gratiam. Quia *Matth.*, IX, super illud : « Videns Jesus fidem illorum, etc., » dicit Glossa : « Quantum valet apud Deum fides propria, apud quem sic valuit aliena, ut intus et extra sanaret hominem! » Sed interior sanatio hominis est per primam gratiam. Ergo homo potest alteri mereri primam gratiam.

2. Præterea, orationes justorum non sunt vacuæ, sed efficaces, secundùm illud *Jac.*, ult. : « Multùm valet deprecatio justi assidua. » Sed ibidem præmittitur : « Orate pro invicem, ut

(1) Ex *Job*, XIV, vers. 4, ubi pleniùs : *Quis potest facere mundum de immundo? Nonne tu qui solus es?* Quasi sit sensus quòd *is qui per se solus est mundus, mundare valet immunda, etc.* Ut XI. *Moral.*, sub finem, Gregorius explicat, addens de Redemptore posse in-

les uns pour les autres, afin que vous soyez sauvés. » Donc, le salut de l'homme ne pouvant être opéré que par la grace, un homme peut mériter la première grace pour un autre.

3° Il est dit, *Luc.*, XVI, 9 : « Faites-vous des amis avec vos richesses injustement acquises, afin que lorsque vous viendrez à défaillir, ils vous reçoivent dans les tabernacles éternels. » Or nul n'est reçu dans les tabernacles éternels, si la grace ne lui en ouvre l'entrée, puisque c'est par elle seule que l'on peut mériter la vie éternelle, comme nous l'avons déjà dit. Donc un homme peut par ses mérites acquérir la première grace pour un autre.

Mais le contraire résulte de ces paroles du Prophète, *Jerem.*, XV, 1 : « Lors même que Moïse et Samuel se présenteroient devant moi, mon cœur n'est plus avec ce peuple. » On sait néanmoins quel fut le mérite de ces deux hommes auprès de Dieu. Il paroît donc que nul ne peut mériter pour un autre la première grace.

(CONCLUSION. — Comme les œuvres de l'homme ne peuvent avoir un mérite de condignité qu'autant qu'elles procèdent de la grace divine, et comme le trésor de cette grace est dans Jésus-Christ considéré comme la tête de l'Eglise, de telle sorte qu'il puisse, non-seulement pour lui-même, mais encore pour les autres, mériter la vie éternelle, Jésus-Christ seul a pu *de condigno* mériter la vie éternelle pour les autres.)

D'après ce que nous venons de dire, art. 3 et 4, nos œuvres tirent leur mérite d'un double principe : de l'impulsion divine, d'abord, source de mérite de condignité; du libre arbitre ensuite, c'est-à-dire en tant qu'une œuvre procède de notre volonté. Là se trouve le mérite de convenance; car il convient en réalité que, l'homme usant bien de son pouvoir d'action, Dieu agisse d'une manière éminente et conforme à sa puissance in-

---

salvemini. » Cùm igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quòd unus homo possit alteri mereri primam gratiam.

3. Præterea, *Luc.*, XVI, dicitur : « Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cùm defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula. » Sed nullus recipitur in æterna tabernacula, nisi per gratiam, per quam solam aliquis meretur vitam æternam, ut suprà dictum est. Ergo unus homo potest alteri acquirere merendo primam gratiam.

Sed contra est, quod dicitur *Jerem.*, XV : « Si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum. » Qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo quòd nullus possit alteri mereri primam gratiam.

(CONCLUSIO. — Cùm ideo solùm humanis operibus meritum condigni tribuatur quia ex Dei motione et gratia fiunt, quæ soli Christo tanquam capiti Ecclesiæ sic data est, ut non tantùm sibi, sed etiam aliis vitam æternam promereri posset, ideo solus Christus de condigno primam gratiam mereri alteri potuit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (art. 3 et 4), opus nostrum habet rationem meriti ex duobus : Primò quidem ex vi motionis divinæ, et sic meretur aliquis ex condigno; alio modo habet rationem meriti, secundùm quòd procedit ex libero arbitrio, in quantum voluntariè aliquid facimus. Et ex hac parte est *meritum congrui*, quia congruum est ut dum homo benè utitur sua virtute, Deus secundùm superexcellentem virtutem excellentius operetur. Ex quo patet quòd *merito con-*

telligi, *qui sic in mundum venit ut nihil haberet de immunda conceptione, quia conceptus non est ex immundo semine.*

finie. Il suit clairement de là que nul ne peut *ex condigno* mériter pour un autre la première grace, si ce n'est Jésus-Christ; et cela, parce que chacun de nous a besoin du don de la grace pour arriver lui-même à la vie éternelle : voilà pourquoi son mérite de condignité ne peut s'étendre au-delà de l'impulsion qui lui est personnelle. Mais l'ame du Christ a été mûe de telle sorte par la grace divine, que, non-seulement elle parvint elle-même à la gloire éternelle, mais y conduisit encore les autres, en tant que le Christ est la tête de l'Eglise et l'auteur du salut humain, selon l'expression même de l'Apôtre, *Heb.*, II, 10 : « Il a conduit ses enfants en grand nombre dans la gloire; il est l'auteur du salut... » Un homme peut, toutefois, d'un mérite de convenance (ex congruo), mériter pour un autre la première grace. Il convient, en effet, par une sorte de droit inhérent à l'amitié, que Dieu accorde le salut d'un homme à la prière d'un autre qui possède la grace et remplit sa volonté (1). Quelquefois, néanmoins, celui-là même en faveur de qui le juste implore la grace de la justification, y met un obstacle insurmontable.

Je réponds aux arguments : 1° Le salut d'un homme peut être procuré par la foi d'un autre, d'un mérite de convenance, mais non d'un mérite de condignité.

2° L'efficacité de la prière repose sur la miséricorde, tandis que le mérite de condignité s'appuie sur la justice : de là vient que l'homme, par ses prières, obtient de la miséricorde divine beaucoup de choses qui ne lui sont point dues en rigueur de justice, conformément à ces paroles,

(1) Le texte de l'Evangile, cité dans la première objection, et la Glose, qui l'accompagne, supposent assez clairement cette vérité. Cette Glose est de Raban-Maur. Voici comment s'exprime cet auteur : « Nous voyons bien à quel point la foi de l'homme est puissante auprès de Dieu, puisque la foi même d'autrui obtient, pour ce paralytique, la complète guérison de l'ame et du corps. » Cette pensée, du reste, semble empruntée, d'une part, à saint Ambroise, *Sup. Luc.*, cap. 5, et, de l'autre, à saint Jean Chrysostôme, cité par saint Thomas, dans sa *Chaîne d'or*.

Par là, nous voyons également l'union que le Sauveur a voulu établir entre les membres de son corps mystique, et la puissance merveilleuse de la prière, quand elle est inspirée par la charité.

---

digni nullus potest mereri alteri primam gratiam, nisi solus Christus; quia unusquisque nostrûm movetur à Deo per donum gratiæ, ut ipse ad vitam æternam perveniat : et ideo *meritum condigni* ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est à Deo per gratiam, non solùm ut ipse perveniret ad gloriam vitæ æternæ, sed etiam ut alios in eam adduceret, in quantum est caput Ecclesiæ et auctor salutis humanæ, secundùm illud *ad Hebr.*, II : « Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis, etc. » Sed *merito congrui* potest aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundùm amicitiæ proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius; licèt quandoque possit habere impedimentum ex parte illius, cujus aliquis sanctus justificationem desiderat. Et in hoc casu loquitur auctoritas Jeremiæ ulteriùs adducta.

Ad primum ergo dicendum, quòd fides aliorum valet alii ad salutem *merito congrui*, non *merito condigni*.

Ad secundum dicendum, quòd impetratio orationis innititur misericordiæ, meritum autem condigni innititur justitiæ : et ideo multa orando impetrat homo ex divina misericordia, quæ tamen non meretur secundum justitiam, secundum illud *Daniel.*, IX : « Neque enim in ju-

Dan., IX, 18 : « Ce n'est pas en vertu de notre justice que nous répandons nos prières devant vous, c'est au nom de vos miséricordes infinies. »

3° L'Evangile dit que les pauvres à qui l'aumône est faite, reçoivent ceux qui la font dans les tabernacles éternels, soit que, par leurs prières, ils obtiennent grace pour eux, soit qu'ils méritent, en leur faveur, d'un mérite de convenance, soit enfin que le pauvre soit considéré comme l'objet matériel de l'œuvre, le riche méritant ainsi, par les œuvres de miséricorde qu'il exerce envers le pauvre, d'être reçu dans les tabernacles éternels.

ARTICLE VII.

L'homme peut-il mériter par lui-même la grace de se relever après sa chute?

Il paroît que l'homme peut mériter pour lui-même la grace de se relever après sa chute. 1° L'homme doit pouvoir, sans doute, mériter ce qu'il peut, à bon droit, demander à Dieu. Mais il n'est rien que l'on puisse plus justement demander à Dieu, selon saint Augustin, que la grace de sortir du péché où l'on est tombé; c'est la prière du Psalmiste : *Ps.* LXX, 9 : « Quand ma vertu m'aura fait défaut, ne m'abandonnez pas, Seigneur. » Donc l'homme peut mériter la grace de se relever après sa chute.

2° Les œuvres tournent à l'avantage de celui qui les fait, bien plus que de tout autre. Or, l'homme peut, d'une certaine façon, mériter pour un autre le retour à la justice, ainsi que la première grace. Donc, à plus forte raison, peut-il mériter pour lui-même de se relever après sa chute.

3° L'homme qui a été quelque temps en état de grace, a mérité la vie éternelle par les bonnes œuvres accomplies dans cet état, comme il résulte de ce qui a été dit antérieurement. Or, on ne peut parvenir à la vie éternelle qu'à la condition de rentrer en état de grace. Donc il semble que cet homme ait également mérité cette réintégration.

---

tificationibus nostris prosternimus preces nostras ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis. »

Ad tertium dicendum, quòd pauperes eleemosynas recipientes dicuntur recipere alios in æterna tabernacula, vel impetrando eis veniam, orando, vel merendo per alia bona ex congruo, vel etiam materialiter loquendo, quia per ipsa opera misericordiæ quæ quis in pauperes exercet, meretur recipi in æterna tabernacula.

ARTICULUS VII.

Utrùm homo possit sibi mereri reparationem post lapsum.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd aliquis possit sibi mereri reparationem post lapsum. Illud enim quòd justè à Deo petitur, homo videtur posse mereri. Sed nihil justius à Deo petitur (ut Augustinus dicit), quam quod reparetur post lapsum, secundum illud *Psalm.* LXX : « Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me, Domine. » Ergo homo potest mereri ut reparetur post lapsum.

2. Præterea, multò magis homini prosunt opera sua, quàm prosint alii. Sed homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut et primam gratiam. Ergo multo magis sibi mereri potest, ut reparetur post lapsum.

3. Præterea, homo qui aliquando fuit in gratia per bona opera quæ fecit, meruit sibi vitam æternam, ut ex supradictis patet (art. 2, et qu. 109, art. 5). Sed ad vitam æternam non potest quis pervenire nisi reparetur per gratiam. Ergo videtur quod sibi meruit reparationem per gratiam.

Mais le contraire est exprimé par le prophète, *Ezech.*, XVIII, 24 : « Si le juste déchoit de sa justice et commet l'iniquité, aucune des œuvres justes qu'il avoit accomplies ne sera rappelée devant Dieu. » Donc ses mérites antérieurs ne lui serviront pas à sortir de l'état de péché : nul ne peut, par conséquent, mériter d'avance de sortir du péché où il sera tombé (1).

(Conclusion. — Un homme ne peut, en aucune façon, mériter d'être réintégré dans la grace, il ne peut l'obtenir que de la miséricorde de Dieu.)

Nul ne peut mériter d'avance, ni d'un mérite de condignité, ni d'un mérite de convenance, d'être réintégré dans la grace qu'il aura perdue. Il en le peut pas d'abord d'un mérite de condignité; car ce mérite dépend de l'impulsion donnée par la grace divine, et cette impulsion est arrêtée par le péché qui survient : en sorte que tous les bienfaits qu'un homme reçoit ensuite de Dieu, et qui le font rentrer en grace avec lui, sont en dehors de son mérite, puisque l'impulsion de la grace antérieure ne peut s'étendre jusque-là. Quant au mérite de convenance, par lequel nous avons dit qu'un homme pouvoit mériter la première grace pour un autre, nous avons également vu que le péché de ce dernier pouvoit frustrer ce mérite de son effet : a plus forte raison donc l'efficacité d'un tel mérite doit-elle être empêchée par un obstacle de même nature se rencontrant à la fois dans le sujet et dans l'objet de ce mérite; et nous sup-

(1) Voilà encore une thèse qui a son point d'appui et comme son pendant dans l'une des thèses où se trouve exposée, sous les rapports les plus essentiels, la nécessité de la grace, quest. CIX, art. 7. Là, notre saint auteur a démontré, de la manière la plus concluante, que l'homme ne peut pas, sans le secours de la grace, sortir de l'état de péché. D'où l'on peut aisément déduire qu'il ne peut pas non plus mériter cette résurrection spirituelle : car, s'il pouvoit la mériter, il ne seroit plus permis de dire absolument qu'il n'est capable de rien faire pour sortir du péché.

Que deviennent alors les mérites antérieurs de l'homme? Les saints docteurs répondent : Ils sont mortifiés par le péché ; mais ils revivent par le retour à la grace. Il n'en est pas de même des bonnes œuvres faites dans l'état de péché; n'ayant jamais eu la vie, elles ne peuvent pas la reprendre. Enfin, les œuvres mauvaises, une fois pardonnées par la grace de la réconciliation, ne revivent pas non plus quand l'homme retombe dans la mort du péché; et cela, parce qu'elles sont entièrement effacées, et non pas seulement voilées, d'après ce que nous avons vu.

Sed contra est, quòd dicitur *Ezech.*, XVIII : « Si averterit se justus à justitia sua, et fecerit iniquitatem, omnes justitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur. » Ergo nihil valebunt ei præcedentia merita ad hoc quod resurgat : non ergo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum.

(Conclusio. — Nullo modo potest aliquis sibi mereri reparationem post lapsum, sed hoc sola Dei miseratione obtinere valet.)

Respondeo dicendum, quod nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque *merito condigni*, neque *merito congrui*. Merito quidem *condigni* hoc sibi mereri non potest; quia ratio hujus meriti dependet ex motione divinæ gratiæ, quæ quidem motio interrumpitur per sequens peccatum : unde omnia beneficia quæ postmodum aliquis a Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito, tanquam motione prioris gratiæ usque ad hæc non se extendente. Meritum etiam congrui quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur : multo igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum quod

posons ici que le même homme réunit ces deux qualités. Ainsi donc un homme ne peut, en aucune façon, mériter pour lui-même la grace de se relever de sa chute.

Je réponds aux arguments : 1° Le désir qu'éprouve un homme de sortir de l'état de péché, est appelé un désir juste, aussi bien que la prière par laquelle il demande cette grace, parce que ce désir et cette prière tendent vers la justice; mais on ne doit pas entendre, par là, qu'il y ait un droit quelconque; il doit uniquement chercher son point d'appui dans la miséricorde.

2° Si l'on peut mériter *ex congruo* la première grace pour un autre, c'est qu'au moins il n'y a pas d'obstacle de la part de celui qui mérite; tandis qu'il se trouve un obstacle réel dans celui qui, après avoir mérité par la grace, est déchu de cet état.

3° Quelques-uns ont prétendu qu'un homme ne peut mériter absolument la vie éternelle que par l'acte de la grace finale, et que ses autres mérites sont subordonnés à cette condition, qu'il persévérera jusqu'à la fin. Mais cela est contraire à la raison; car souvent l'acte de la dernière grace n'est pas le plus méritoire et se trouve inférieur aux actes précédents, à cause de l'affaissement produit par la maladie. Il faut dire, par conséquent, que tout acte de charité mérite absolument la vie éternelle, et que le péché subséquent met un obstacle au mérite antérieur, qui ne peut plus ainsi sortir son effet : c'est ce que l'on voit également dans les causes naturelles, souvent frustrées de leur effet par un obstacle survenu après coup.

ARTICLE VIII.

L'homme peut-il mériter un accroissement de grace ou de charité?

Il paroît que l'homme ne peut pas mériter un accroissement de grace ou de charité. 1° Quand un homme a reçu le prix qu'il a mérité, il n'a

---

est et in eo qui meretur, et in eo cui meretur; hic enim utrumque in unam personam concurrit. Et ideo nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.

Ad primum ergo dicendum, quòd desiderium quo quis desiderat reparationem post lapsum, *justum* dicitur, et similiter oratio qua petit ejusmodi reparationem dicitur justa, quia tendit ad justitiam; non tamen ita quod justitiæ innitatur per modum meriti, sed solum misericordiæ.

Ad secundum dicendum, quòd aliquis potest alteri mereri ex congruo primam gratiam, quia non est ibi impedimentum saltem ex parte merentis, quod invenitur dum aliquis post meritum gratiæ à justitia recedit.

Ad tertium dicendum, quòd quidam dixerunt quod nullus meretur absolutè vitam æternam nisi per actum finalis gratiæ, sed solum sub conditione si perseverat. Sed hoc irrationabiliter dicitur, quia quandoque actus ultimæ gratiæ non est magis meritorius, sed minus quàm actus præcedentes, propter ægritudinis oppressionem. Unde dicendum, quod quilibet actus charitatis meretur absolutè vitam æternam; sed per peccatum sequens ponitur impedimentum præcedenti merito, ut non sortiatur effectum : sicut etiam causæ naturales deficiunt à suis effectibus propter superveniens impedimentum.

ARTICULUS VIII.

Utrum homo possit mereri augmentum gratiæ vel charitatis.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd homo non possit mereri augmentum gratiæ vel

plus droit à aucune récompense, comme l'Evangile le dit de certains hommes, *Matth.*, VI, 2 : « Ils ont reçu leur récompense. » Si donc un homme pouvoit mériter un accroissement de grace ou de charité, la grace qui a reçu cet accroissement n'auroit droit à aucune autre récompense; ce qui est contraire à la raison.

2° « L'action d'un être ne dépasse pas les limites qui lui sont marquées par son espèce. » Or, le principe du mérite, c'est la grace ou la charité, d'après ce qui a été dit, art. 2 et 4. Donc un homme ne peut pas mériter une grace ou une charité supérieure à celle qu'il possède déjà.

3° Tout ce qui tombe sous le mérite, l'homme le mérite par un acte procédant de la grace ou de la charité : ainsi l'homme, par tout acte de cette nature, mérite la vie éternelle. Si donc l'accroissement de la grace ou de la charité étoit un objet de mérite, il semble que, par tout acte accompli dans la charité, l'homme mériteroit l'accroissement de cette charité même; et tout ce que l'homme mérite, il l'obtient infailliblement de Dieu, à moins que le péché ne vienne y mettre obstacle, puisque l'Apôtre dit, II. *Tim.*, I, 12 : « Je sais en qui j'ai reposé mon espoir, et je suis sûr qu'il est assez puissant pour garder mon dépôt. » Il suivroit donc de là que tout acte méritoire serviroit à augmenter la grace ou la charité. Or cela ne sauroit être; car parfois les actes méritoires ne sont pas assez fervents pour être capables de produire un accroissement de charité. Donc l'accroissement de la charité n'est pas un objet de mérite.

Mais nous voyons le contraire dans saint Augustin, dont nous avons déjà rapporté les expressions, quest. CXIII, art. 10, « la charité mérite d'être accrue, et quand elle est accrue, elle mérite d'être perfectionnée. » Donc, l'accroissement de la grace ou de la charité tombe sous le mérite (1).

(1) Vérité de foi, puisqu'elle a été définie, contre les prétendus réformés, par le concile de Trente, *Sess.* VI, *can.* 14.

---

charitatis. Cùm enim aliquis receperit præmium quod meruit, non debetur ei alia merces, sicut de quibusdam dicitur *Matth.*, VI : « Receperunt mercedem suam. » Si igitur aliquis mereretur augmentum charitatis vel gratiæ, sequeretur quod gratia augmentata non posset ulterius expectare aliud præmium : quod est inconveniens.

2. Præterea, « nihil agit ultra suam speciem. » Sed principium meriti est gratia, vel charitas, ut ex supradictis patet (art. 2 et 4). Ergo nullus potest majorem gratiam vel charitatem mereri quam habeat.

3. Præterea, id quod cadit sub merito, meretur homo per quemlibet actum à gratia vel charitate procedentem : sicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam æternam. Si igitur augmentum gratiæ vel charitatis cadat sub merito, videtur quod per quemlibet actum charitate informatum aliquis mereatur augmentum charitatis. Sed id quod homo meretur, infallibiliter à Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens, dicitur enim II. *ad Timoth.*, I : « Scio cui credidi; et certus sum quia potens est depositum meum servare. » Sic ergo sequeretur quod per quemlibet actum meritorium gratia vel charitas augeretur : quòd videtur inconveniens, cum quandoque actus meritorii non sint multum ferventes, ita quod sufficiant ad charitatis augmentum. Non ergo augmentum charitatis cadit sub merito.

Sed contra est, quod Augustinus dicit super *Epist. Joan.* (Tract. 5, vel Epist. 106, ut jam suprà qu. 113, art. 10), quod « charitas meretur augeri, ut aucta mereatur perfici. » Ergo augmentum charitatis vel gratiæ cadit sub merito.

(CONCLUSION. — Comme c'est par le même mouvement que nous atteignons la fin et que nous nous en rapprochons, le juste méritant *ex condigno* la vie éternelle, par les bonnes œuvres qu'il accomplit sous l'impulsion de la grace divine, nous devons dire que le juste mérite, de la même manière, l'accroissement de la grace ou de la charité.)

D'après ce que nous venons de dire, art. 6 et 7, le mérite de condignité a pour objet tout ce à quoi s'étend l'impulsion de la grace. Or, l'impulsion d'un moteur ne s'étend pas seulement au dernier terme du mouvement, elle s'applique encore à tout le mouvement intermédiaire. Le terme du mouvement imprimé par la grace, c'est la vie éternelle, et le mouvement intermédiaire, ou bien le progrès qui conduit à ce terme, s'accomplit par l'accroissement de la grace ou de la charité, selon cette parole de l'Ecriture, *Prov.*, IV, 18 : «La voie des justes est comme une lumière resplendissante, elle s'avance, et monte jusqu'au jour parfait.» Ce jour est celui de la gloire. Ainsi donc l'accroissement de la grace tombe sous le mérite de condignité.

Je réponds aux arguments : 1° La récompense est comme le terme du mérite. Or, le mouvement a deux sortes de termes, le dernier terme et le terme intermédiaire; celui-ci est à la fois terme et principe, et l'accroissement de la grace est la récompense qui constitue ce terme. Pour ceux qui mettent leur dernière fin dans la faveur humaine, une telle récompense est comme leur dernier terme : voilà pourquoi ils n'ont droit à aucune autre récompense.

2° L'accroissement de la grace ne dépasse nullement la vertu de la grace préexistante, bien qu'il en dépasse évidemment la quantité : c'est ainsi qu'un arbre surpasse de beaucoup en quantité la semence qui le produit, et n'est pas néanmoins au-dessus de sa vertu.

3° Par tout acte méritoire, l'homme mérite une augmentation de grace, tout comme il mérite la consommation de la grace, c'est-à-dire la vie

---

(CONCLUSIO. — Quum per idem, et ipsum finem et progressum ad finem consequamur, justus autem per opera sua bona, quatenus movente Deo facta sunt, vitam æternam de condigno mereatur, ipsum etiam gratiæ et charitatis augmentum mereri dicendum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 6 et 7), illud cadit sub merito *condigni*, ad quod motio gratiæ se extendit. Motio autem alicujus moventis, non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiæ est vita æterna; progressus autem in hoc motu est secundum augmentum charitatis vel gratiæ, secundum illud *Proverb.*, IV : « Justorum semita, quasi lux splendens, procedit et crescit usque ad perfectum diem, » qui est dies gloriæ. Sic igitur augmentum gratiæ cadit sub merito *condigni*.

Ad primum ergo dicendum, quòd præmium est terminus meriti. Est autem duplex terminus motus, scilicet ultimus et medius, qui est et principium et terminus; et talis terminus est merces augmenti. Merces autem favoris humani est sicut ultimus terminus his qui finem in hoc constituunt: unde tales nullam aliam mercedem recipiunt.

Ad secundum dicendum, quòd augmentum gratiæ non est supra virtutem præexistentis gratiæ, licet sit supra quantitatem ipsius: sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.

Ad tertium dicendum, quòd quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, sicut et gratiæ consummationem, quæ est vita

éternelle. Mais comme la vie éternelle ne nous est accordée qu'en son temps, et non d'une manière immédiate, de même la grace ne reçoit pas tout-à-coup son accroissement, elle le reçoit seulement quand le sujet se trouve avoir les dispositions suffisantes.

ARTICLE IX.

L'homme peut-il mériter la persévérance?

Il paroît que l'homme peut mériter la persévérance. 1° Ce que l'homme obtient par ses prières, peut tomber sous le mérite de celui qui possède la grace. Or, les hommes obtiennent de Dieu, par leurs prières, le don de la persévérance; car, autrement, c'est en vain qu'ils la demanderoient à Dieu dans l'Oraison dominicale, selon la pensée de saint Augustin, *De bono persever.*, 2 et 17. Donc la persévérance peut être méritée par celui qui possède la grace.

2° C'est une plus grande chose de ne pouvoir pas pécher que de ne pas pécher en effet. Or, ne pouvoir pas pécher est une chose qui tombe sous le mérite, puisque l'homme mérite la vie éternelle dont l'essence emporte l'impeccabilité. Donc, à plus forte raison, peut-on mériter de ne pas pécher, c'est-à-dire de persévérer.

3° L'accroissement de la grace est une chose supérieure à la simple persévérance dans la grace. Or, l'homme peut mériter un accroissement de grace, d'après ce qui vient d'être démontré. Donc peut-il encore mieux mériter de persévérer dans la grace qu'il possède déjà.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. En effet, l'homme obtient de Dieu tout ce qu'il mérite, à moins que le péché ne vienne y mettre obstacle. Un grand nombre néanmoins ont des œuvres méritoires, et n'obtiennent pas la persévérance, sans que l'on puisse attribuer cela à l'obs-

---

æterna. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore, ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiæ augmentum.

ARTICULUS IX.

Utrùm homo possit perseverantiam mereri.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd aliquis possit perseverantiam mereri. Illud enim quod homo obtinet petendo, potest cadere sub merito habentis gratiam. Sed perseverantiam petendo homines à Deo obtinent, alioquin frustra peteretur à Deo in petitionibus orationis Dominicæ, ut Augustinus exponit in lib. *De Bono perseverantiæ* (cap. 2 et 17). Ergo perseverantia potest cadere sub merito habentis gratiam.

2. Præterea, magis est non posse peccare, quàm non peccare. Sed non posse peccare cadit sub merito; meretur enim aliquis vitam æternam, de cujus ratione est impeccabilitas. Ergo multo magis potest aliquis mereri ut non peccet, quod est perseverare.

3. Præterea, magis est augmentum gratiæ quam perseverantia in gratia quam quis habet. Sed homo potest mereri augmentum gratiæ, ut supra dictum est (art. 8). Ergo multo magis potest mereri perseverantiam in gratia quam quis habet.

Sed contra est, quòd omne quod quis meretur à Deo consequitur nisi impediatur per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseverantiam; nec potest dici quod hoc sit propter impedimentum peccati, quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiæ : ita quod si aliquis

tacle qui naît du péché, puisque le fait seul du péché est l'opposé de la persévérance; et de la sorte, si quelqu'un méritoit la persévérance, Dieu ne permettroit pas qu'il tombât dans le péché. Donc la persévérance ne tombe pas sous le mérite.

(Conclusion. — Comme la persévérance dans la voie n'est pas un effet de la grace, mais en est plutôt la cause et le principe, puisqu'elle en est la conservation et la création non interrompue, il est évident qu'une telle persévérance ne peut être méritée; celle-là seule peut l'être que nous appelons persévérance de la gloire.)

L'homme tenant de la nature le libre arbitre par lequel il peut, comme il le voudra, aller au bien ou au mal, nous pouvons de deux manières obtenir de Dieu la persévérance dans le bien : en premier lieu, quand le libre arbitre est fixé dans le bien par la grace consommée, ce qui n'existera que dans la gloire; en second lieu, par l'impulsion que l'homme reçoit de Dieu, et qu'il incline au bien jusqu'à la fin. Or, comme nous venons de le dire dans les trois précédents articles, cela seul est l'objet du mérite de l'homme, que l'on peut regarder comme le terme du mouvement de son libre arbitre, sous l'impulsion et la direction de Dieu; mais ce qui, au contraire, est comme un principe par rapport à ce même mouvement, ne sauroit être un objet de mérite. Il suit de là évidemment que la persévérance de la gloire, dernier terme du mouvement de notre libre arbitre, peut être méritée; tandis que la persévérance de la voie ne tombe pas sous le mérite, puisqu'elle dépend uniquement de la motion divine, qui est le principe de tout mérite : Dieu donne gratuitement à qui il veut le bienfait de la persévérance (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les choses même que nous ne pouvons

(1) Selon la doctrine de saint Thomas, la persévérance est à la grace, ce que la conservation est à la vie : la persévérance est donc la grace continuée. Dès-lors, il n'est pas plus au pouvoir de l'homme de mériter la persévérance, que de mériter la grace elle-même. De plus, la persévérance est, dans ce sens, le principe du mérite, bien loin de pouvoir en être le résultat. D'où il faut conclure qu'elle vient uniquement et directement de Dieu. Notre saint auteur avoit dit, dans la première partie, quest. CXIV, art. 1 : « La conservation des êtres ne

---

perseverantiam mereretur, Deus non permitteret illum cadere in peccatum. Non igitur perseverantia cadit sub merito.

(Conclusio. — Cum perseverantia viæ non sit effectus gratiæ, sed causa potius et principium, eo quod sit quædam conservatio et continua creatio gratiæ, manifestum est nos perseverantiam viæ non mereri, sed illam solum quæ perseverantia gloriæ dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere à Deo : uno quidem modo, per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloria; alio modo ex parte motionis divinæ quæ hominem inclinat ab bonum usque ad finem. Sicut autem ex dictis patet (art. 6, 7 et 8), illud cadit sub humano merito, quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi à Deo movente, sicut terminus; non autem id quod comparatur ad prædictum motum sicut principium. Unde patet quod perseverantia gloriæ, quæ est terminus prædicti motus, cadit sub merito. Perseverantia autem viæ non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina, quæ est principium omnis meriti; sed Deus gratis perseverantiæ bonum largitur, cuicumque illud largitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam ea

pas mériter, nous pouvons les obtenir par la prière; car « Dieu exauce les pécheurs quand ils lui demandent pardon de leurs fautes, bien qu'ils ne le méritent pas, » comme le dit saint Augustin, sur cette parole de l'Evangile, *Joan.*, IX, 31 : « Nous savons que Dieu n'exauce pas les pécheurs. » S'il en étoit autrement, c'est en vain que le publicain eût dit : « Dieu, ayez pitié de moi qui suis un pécheur. » *Luc.*, XVIII, 13. Cela s'applique au don de la persévérance; un homme peut l'obtenir de Dieu pour soi-même ou pour un autre, sans pouvoir néanmoins le mériter.

2° La persévérance de la gloire est comme le terme du mouvement méritoire de notre libre arbitre, mais non la persévérance de la voie, pour la raison que nous venons d'indiquer.

3° La même raison s'applique à l'accroissement de la grace, comme on peut clairement le déduire de ce que nous avons dit.

ARTICLE X.

Les biens temporels sont-ils l'objet du mérite?

Il paroît que les biens temporels sont l'objet du mérite. 1° Ce qui est promis aux hommes comme une récompense de justice, est un objet de mérite. Or, les biens temporels étoient promis aux hommes de l'ancienne loi, comme une récompense de leur justice, *Deut.*, XXVIII. Donc il semble que les biens temporels soient l'objet du mérite.

2° Une chose paroît devoir tomber sous le mérite quand Dieu la donne

vient pas de Dieu, par une action nouvelle, mais bien par la continuation de l'acte créateur.... C'est ainsi que la conservation de la lumière dans l'espace a lieu par l'action persistante du soleil. »

Tout en reconnoissant, d'après cela, que la persévérance ne peut pas être méritée *ex condigno*, les théologiens catholiques se demandent si elle ne peut pas l'être *ex congruo*. Plusieurs, et parmi eux quelques thomistes, répondent affirmativement. Cette opinion nous paroît, néanmoins, peu conforme à la pensée de saint Thomas. Il est vrai que lui-même établit, dans la réponse à la première objection, que la persévérance peut et doit être l'objet de nos prières. C'est ce que saint Augustin ne cesse également de recommander, tout comme quand il s'agit de la première grace ou du retour à la vie. Et cela suffit, assurément, pour exciter le zèle et soutenir l'espérance du chrétien.

---

quæ non meremur, orando impetramus; nam et « peccatores Deus audit et peccatorum veniam petentes, quam non merentur, » ut patet per Augustinum (Tract. XLIV, *in Joan.*), super illud *Joan.* : « Scimus quia peccatores Deus non exaudit; » alioquin frustra dixisset publicanus, « Deus propitius esto mihi peccatori, » ut dicitur *Luc.*, XVIII. Et similiter perseverantiæ donum aliquis petendo à Deo impetrat vel sibi, vel alii, quamvis sub merito non cadat.

Ad secundum dicendum, quòd perseverantia quæ erit in gloria comparatur ad motum liberi arbitrii meritorium sicut terminus, non autem perseverantia viæ, ratione prædicta.

Et similiter dicendum est ad tertium de augmento gratiæ, ut per prædicta patet.

ARTICULUS X.

Utrùm temporalia bona cadant sub merito.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd temporalia bona cadant sub merito. Illud enim quod promittitur aliquibus ut præmium justitiæ, cadit sub merito. Sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri sicut merces justitiæ, ut patet *Deut.*, XXVIII. Ergo videtur quod bona temporalia cadant sub merito.

2. Præterea, illud videtur sub merito cadere, quod Deus alicui retribuit pro aliquo servitio

à quelqu'un en récompense d'un service qu'il lui aura rendu. Or Dieu récompense parfois par des biens temporels, certains services que les hommes lui rendent; car sur ces mots de l'*Exod.*, I, 21 : « Parce que les sages femmes avoient craint Dieu, Dieu bénit leurs maisons, » saint Grégoire s'exprime ainsi : « La récompense de leur générosité eût pu leur être accordée dans la vie éternelle; mais à cause de leur mensonge elles ne reçurent qu'une récompense terrestre. » Il est encore dit, *Ezech.*, XXIX, 18 : « Le roi de Babylone a fait puissamment servir son armée à mes desseins contre Tyr, et il n'a pas encore reçu de récompense.» Puis il est dit : « Il y aura une récompense pour son armée; je lui ai donné la terre d'Egypte, puisqu'il a travaillé pour moi. » Donc les biens temporels tombent sous le mérite.

3° Ce que le bien est au mérite, le mal l'est au démérite. Or, le démérite qui provient du péché, attire sur quelques-uns des châtiments temporels, témoin le renversement de Sodome, *Gen.*, XIX. Donc les biens temporels tombent aussi sous le mérite.

Mais, au contraire, on peut dire (1) : Les choses qui tombent sous le mérite ne doivent pas être les mêmes pour tous. Or les biens et les maux temporels sont indifféremment le partage des bons et des méchants, selon cette parole de l'Ecriture, *Eccli.*, IX, 2 : «Toutes choses arrivent également au juste et à l'impie, au bon et au méchant, à celui qui est pur et à celui qui est souillé, à celui qui immole des victimes et à celui qui dédaigne les sacrifices. » Donc les biens temporels ne tombent pas sous le mérite.

(Conclusion. — Les biens temporels considérés comme pouvant servir aux œuvres de vertu qui nous conduisent à la vie éternelle, étant des biens proprement dits, sont par là-même l'objet naturel et direct du

(1) La contradiction n'exprime pas ici, comme nous l'avons déjà vu plusieurs fois, le véritable sentiment de l'auteur. Aussi sera-t-elle l'objet d'une réponse spéciale. Ainsi se trouvent signalés d'avance les deux excès contraires, entre lesquels se place l'expression de la vérité.

---

quod fecit. Sed Deus aliquando recompensat hominibus pro servitio sibi facto, aliqua bona temporalia; dicitur enim *Exod.*, I : « Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos, » ubi Glossa Gregorii dicit, quod « benignitatis earum merces potuit in æterna vita tribui; sed culpa mendacii terrenam recompensationem accepit; » et *Ezech.*, XXVI, dicitur : « Rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus Tyrum, et merces non est reddita ei; » et postea subdit, « erit merces exercitui illius; et dedi ei terram Ægypti, pro eo quod laboraverit mihi. » Ergo bona temporalia cadunt sub merito.

3. Præterea, sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum. Sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur à Deo temporalibus pœnis, sicut patet de Sodomitis, *Genes.*, XIX. Ergo et bona temporalia cadunt sub merito.

Sed contra est, quòd illa quæ cadunt sub merito, non similiter se habent ad omnes. Sed bona temporalia et mala similiter se habent ad bonos et malos, secundum illud *Eccl.*, IX : « Universa æquè eveniunt justo et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti. » Ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

(Conclusio. — Temporalia bona, prout ad opera virtutum quibus in vitam æternam perducimur, utilia sunt, sicut simpliciter bona dici possunt, ita etiam simpliciter ac directè sub

mérite; mais, considérés en eux-mêmes, en tant qu'ils n'appartiennent pas absolument à l'homme, ce n'est qu'à certains égards qu'ils peuvent être l'objet du mérite.)

Ce qui tombe sous le mérite est toujours un prix ou une récompense, ce qui implique l'idée d'un bien. Or, le bien de l'homme est de deux sortes, absolu ou relatif. Le bien absolu de l'homme, c'est sa fin dernière, conformément à cette parole, *Psal.* LXXII, 27 : « Pour moi, mon bonheur est de m'attacher à Dieu. » Et par là même tout ce qui conduit à cette fin peut être considéré comme un bien absolu : de tels biens sont également l'objet absolu du mérite. Le bien relatif, et qui n'est pas absolument le bien de l'homme, c'est-à-dire le bien qui n'est tel que dans certaines circonstances ou sous certains rapports, ne peut être également qu'à certains égards l'objet du mérite. D'après cela nous devons dire que si les biens temporels sont considérés comme pouvant servir aux œuvres de vertu qui nous conduisent à la vie éternelle, ils sont alors absolument et directement l'objet du mérite, tout comme l'accroissement de la grace, et les autres secours, quels qu'ils soient, qui, après la première grace, aident l'homme à parvenir à la béatitude. En effet, Dieu départ aux hommes justes la quantité de biens, et même de maux temporels, qu'il leur convient d'avoir pour arriver à la vie éternelle, en sorte que les choses temporelles, sans distinction, peuvent être considérées comme un bien (1). C'est là ce qui fait dire au Psalmiste, *Ps.* XXXIII, 11 : « Ceux qui craignent le Seigneur ne seront frustrés d'aucun bien. » Et ailleurs, XXXVI, 25 : « Je n'ai pas vu le juste abandonné sur la terre. » Mais

(1) Avec une intention droite et pure, c'est-à-dire quand on subordonne le désir de certains biens temporels à l'espérance des biens éternels, qui doivent être le but total et ultérieur de la vie humaine, on peut regarder les premiers comme pouvant être secondairement l'objet du

---

merito cadunt; prout verò secundùm se considerantur, sicuti simpliciter hominis non sunt, ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid.)

Respondeo dicendum, quòd illud quod sub merito cadit est præmium vel merces, quod habet rationem alicujus boni. Bonum autem hominis est duplex, unum *simpliciter*, aliud *secundum quid.* Bonum hominis *simpliciter* est ultimus finis ejus, secundum illud *Psalm.* LXXII : « Mihi autem adhærere Deo bonum est; » et per consequens, omnia illa quæ ordinantur ut ducentia ad hunc finem : et talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem *secundum quid* et non *simpliciter* hominis est, quod est bonum ei ut nunc, vel quod ei est *secundum quid* bonum : et hujusmodi non cadunt sub merito *simpliciter*, sed *secundum quid.* Secundum hoc ergo dicendum est, quod si temporalia bona considerentur prout sunt utilia ad opera virtutum quibus perducimur in vitam æternam, secundum hoc directè et simpliciter cadunt sub merito : sicut et augmentum gratiæ, et omnia illa quibus homo adjuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris justis de bonis temporalibus, et etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam æternam, et in tantum sunt *simpliciter bona* hujusmodi temporalia. Unde dicitur in *Psalm.* XXXIII : « Timentes autem Dominum non minuentur omni bono, » et alibi : « Non vidi justum, etc. » *Psalm.* XXXVI (1). Si autem considerentur hujusmodi temporalia

(1) Huc etiam referri potest illud I. *ad Timoth.*, IV : *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est et futuræ.* Ubi et S. Thomas ad promerenda temporalia valere notat, prout prosunt vel coadjuvant ad virtutem.

si l'on considère ces biens temporels en eux-mêmes, on ne peut pas les appeler simplement biens de l'homme; ils ne le sont qu'à certains égards : et de la sorte on ne peut pas dire non plus d'une manière absolue, qu'ils tombent sous le mérite; ce n'est qu'à certains égards, en tant que les hommes sont mûs par Dieu vers certaines actions temporelles, et que, par le moyen de ce secours divin, ils réalisent leurs projets. Comme la vie éternelle est donc la récompense des œuvres de justice accomplies sous l'impulsion de Dieu, ainsi que nous l'avons dit plus haut; de même les biens temporels considérés dans leur essence, peuvent être regardés comme une sorte de récompense, eu égard toujours à la motion divine, sous laquelle les volontés humaines se portent à la recherche de ces biens, quoique parfois leurs intentions soient loin d'être droites.

Je réponds aux arguments : 1° Au sujet des promesses de l'ancienne loi, nous dirons avec saint Augustin, *Contra Faust.*, IV, 2 : « Dans ces mêmes promesses temporelles, on peut voir la figure des biens spirituels qui devoient nous être accordés dans la suite des temps. Ce peuple charnel s'attachoit aux promesses de la vie présente; il y a néanmoins une prophétie, non-seulement dans ses discours, mais encore dans ses actes. »

2° Les récompenses dont il est ici question sont attribuées à Dieu, par rapport à cette motion divine dont nous venons de parler (1), exclusion faite de la mauvaise volonté des hommes, surtout en ce qui regarde le roi de Babylone, que la soif de la domination, et nullement la pensée de servir Dieu, avoit amené devant Tyr. Disons également des sages femmes, que la bonne volonté qu'elles montrèrent en sauvant les enfants, n'excuse pas la faute qu'elles commirent par leur mensonge.

mérite. Ils peuvent également, ainsi compris, être l'objet de nos prières. Tout ce qu'on dit, par conséquent, à cet égard, des demandes que nous adressons à Dieu, s'applique à nos mérites, de la même manière et pour les mêmes motifs.

(1) C'est ainsi que saint Augustin, *De Civit. Dei*, en parlant des victoires et des prospérités des anciens Romains, y voit une récompense de leurs vertus humaines. Nul n'ignore l'application qu'il leur fait de cette parole de l'Evangile : Ils ont reçu leur récompense.

---

bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid : et ita non simpliciter cadunt sub merito; sed secundum quid, in quantum scilicet homines moventur à Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur, Deo favente : ut sicut vita æterna est simpliciter præmium operum justitiæ, per relationem ad motionem divinam, sicut suprà dictum est (art. 2, 3 et 6), ita temporalia bona in se considerata habent rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam, qua voluntates hominum moventur ad hæc prosequenda, licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit *Contra Faustum*, lib. 4 (cap. 2) : « In illis temporalibus promissis figuræ fuerunt futurorum spiritualium, quæ implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vitæ præsentis inhærebat, et illorum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit. »

Ad secundum dicendum, quòd illæ retributiones dicuntur esse divinitus factæ secundum comparationem ad divinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis, præcipuè quantum ad regem Babylonis, qui non impugnavit Tyrum, quasi volens Deo servire, sed potius ut sibi dominium usurparet. Similiter etiam obstetrices licet habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confinxerunt.

3° Les maux temporels tombent comme un châtiment sur les impies, en tant qu'ils n'en profitent pas pour gagner la vie éternelle; pour les justes, qui s'en servent, au contraire, dans ce but, ces maux ne sont pas des châtiments, mais plutôt des remèdes salutaires, comme nous l'avons dit plus haut, quest. 87, art. 8.

4° Toutes choses arrivent également aux bons et aux méchants, à ne considérer que l'essence même des biens ou des maux temporels; mais il n'en est plus de même au résultat, puisque les bons s'en servent comme d'un moyen pour arriver à la béatitude, tandis que les méchants en abusent pour leur malheur.

Ici se termine ce que nous avons à dire de la morale en général.

FIN

DE LA PREMIÈRE PARTIE DE LA SECONDE.

Ad tertium dicendum, quòd temporalia mala infliguntur in pœnam impiis in quantum per ea non adjuvantur ad consecutionem vitæ æternæ; justis autem qui per hujusmodi mala juvantur, non sunt pœnæ, sed magis medicinæ, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd omnia æquè eveniunt bonis et malis quantum ad ipsam substantiam bonorum vel malorum temporalium; sed non quantum ad finem, quia boni per hujusmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali.

Et hæc de moralibus in communi dicta sufficiant.

PRIMÆ SECUNDÆ SUMMÆ THEOLOGICÆ

D. THOMÆ AQUINATIS

FINIS.

SECONDE PARTIE DE LA SECONDE.

PROLOGUE.

Après avoir traité en général des vertus, des vices et de tout ce qui est du domaine de la morale, nous croyons nécessaire de traiter spécialement de chacun de ces sujets (1). En effet, les considérations générales sur la morale ne sauroient être qu'insuffisantes, alors que les actes, qui font son objet, sont quelque chose d'individuel. Or on peut considérer la morale en particulier de deux manières : premièrement, dans la matière morale proprement dite, comme lorsqu'on traite de telle vertu, de tel vice en lui-même; secondement, dans les états particuliers des hommes, comme

(1) La théologie morale de saint Thomas se divise donc en deux parties, comme nou l'avons déjà remarqué. Nous avons également signalé le point de vue où l'auteur s'est placé pour établir sa division. En traitant de la morale en général dans la première partie, il a singulièrement agrandi le cadre dans lequel se renferme ordinairement la théologie sur de telles matières. C'est ainsi que les divers traités de la Béatitude, des Actes humains, des Passions, des Lois et de la Grace ont acquis cette étendue et cette profondeur qui font l'ad-

---

SECUNDA SECUNDÆ.

PROLOGUS.

Post communem considerationem de virtutibus et vitiis, et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali. Sermones enim morales universales minùs sunt utiles (1), eo quòd actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali considerari circa moralia dupliciter : uno modo ex parte materiæ ipsius moralis, putà cùm consideratur de hac virtute vel hoc vitio; alio modo quantum ad speciales status homi-

(1) Ex cap. 2, lib. II. *Ethic.*, ubi nihilominus particularis quoque sermo non omnino exactam considerationem dicitur continere (μὴ τὸ ἀκριβὲς ἔχειν), adeoque debere prudentiæ committi, quæ in casu quolibet occurrente non facienda vel facienda dijudicet : proinde concluditur quòd si ratio universalium vel notitia experientiam singularium non habeat adjunctam, sæpè in agendo erravit, sicut medicus in sanando.

quand il s'agit des inférieurs et des supérieurs, de ceux qui mènent la vie active et de ceux qui mènent la vie contemplative, ou des autres positions qui classent diversement les hommes dans la société. Nous traiterons donc d'abord spécialement des obligations communes à tous les états, et ensuite, spécialement toujours, des obligations propres à chacun de ces états.

Nous devons observer d'abord que des traités exclusifs sur les vertus, sur les dons surnaturels, sur les vices et sur les préceptes, nous amèneroient forcément à des redites sans fin. Ainsi celui qui veut étudier

miration de tous les moralistes, et qui restent comme la source la plus féconde où les orateurs et les théologiens puissent aller puiser. En traitant de chaque point de morale en particulier, dans la seconde partie, le grand docteur trouvera encore le moyen de ramener à quelques points principaux cette variété comme infinie de sujets qui se présentent à son étude. C'est ainsi qu'il y fera régner l'ordre et l'unité.

Pour embrasser tous les devoirs de l'homme sans exception, il groupe autour des principales vertus chrétiennes d'abord les préceptes positifs qui s'y rattachent, traitant ainsi des obligations directes que nous impose chacune de ces vertus; il traite ensuite des vices opposés; et enfin, s'il y a lieu, des dons du Saint-Esprit, suivant leur affinité plus ou moins grande avec ces mêmes vertus. Les trois vertus théologales sont tout naturellement celles qui se présentent les premières dans cet ordre. Puis viennent les quatre vertus cardinales, que le saint docteur envisage, on peut le dire sans crainte d'exagération, sous tous les rapports et dans toutes les applications possibles. En considérant le caractère que ce travail revêt sous sa plume et les proportions qu'il atteint, on pourroit croire que cette partie de la théologie morale est de la sorte aussi complète qu'il seroit permis de le désirer, et qu'elle renferme, dans toute son étendue, la science pratique de la vie. L'auteur a jugé néanmoins devoir, après cela, consacrer une étude spéciale aux divers états où l'homme peut se trouver, états que détermine ou l'action immédiate de Dieu sur les ames, ou la hiérarchie nécessaire à toute société.

Aucune partie de la somme théologique n'étant d'un usage aussi général ni d'une utilité aussi directe pour le ministère ecclésiastique, aucune n'a été mieux étudiée ni aussi fréquemment citée, que cette *seconde de la seconde*. Ce n'est pas à dire pour cela que ce soit celle où se montre avec le plus d'éclat et de puissance le génie de saint Thomas. Nous croyons que la métaphysique pure était son domaine véritable et son exercice de prédilection. Ce n'est que par une sorte de condescendance, nous semble-t-il, qu'il abandonne ces hautes régions de la spéculation et de la pensée, pour s'appliquer aux formes particulières et restreintes de la réalité, aux détails accidentels de la pratique. Mais les tendances de cet esprit supérieur se retrouvent partout les mêmes : il transporte à la morale, considérée dans ses règles les plus détaillées et les plus techniques, la même élévation de vues et la même méthode d'argumentation, que dans les autres branches de la doctrine sacrée. Chaque précepte nous y apparoît comme la conséquence logique et nécessaire d'un principe appartenant à une sphère plus élevée. Soit qu'il inaugure ce principe au commencement de la thèse, suivant sa méthode accoutumée, soit qu'il y remonte dans la suite du raisonnement, toujours est-il que la loi s'en dégage toujours comme l'expression de la vérité.

C'est là le trait caractéristique, le mérite à part de la théologie morale de saint Thomas. C'est ce qui nous en explique en très-grande partie la renommée persévérante et l'invariable autorité; car enfin il y a là quelque chose de mieux que la supériorité du génie, il y a la force indestructible de la raison cimentant l'union des diverses parties qui constituent la science religieuse.

num, putà cùm consideratur de subditis et prælatis, de activis et contemplativis, vel quibuscumque aliis differentiis hominum. Primò ergo considerabimus specialiter de his quæ pertinent ad omnes hominum status; secundò verò, specialiter de his quæ pertinent ad determinatos status.

Est autem considerandum circa primum, quòd si seorsum determinaremus de virtutibus, donis, vitiis et præceptis, oporteret idem mul-

d'une manière suffisante le précepte qui défend la fornication, ne peut se dispenser de parler de l'adultère, comme étant un péché dont la connoissance dépend, tout comme celle de la fornication, de la connoissance de la vertu opposée. Nous aurons donc suivi, dans notre exposition, une méthode plus complète et plus facile à la fois, si, dans le même traité, nous envisageons successivement une vertu, le don surnaturel qui s'y rattache, les vices qui lui sont opposés et les préceptes affirmatifs ou négatifs dont cette vertu relève.

Cette méthode d'ailleurs sert très-bien à faire connoître les vices dans leur espèce. En effet, nous avons montré, 1. 2. questions 18, 72, 73, que ce qui diversifie les vices et les péchés dans l'espèce, c'est la matière ou l'objet, et nullement les différences accidentelles qu'ils présentent d'ailleurs, selon, par exemple, qu'ils se produisent ou par le cœur, ou par la bouche et les actions, pas plus que la foiblesse, l'ignorance et autres circonstances semblables. C'est toujours sur la même matière que portent, et la vertu en opérant le bien, et le vice opposé en s'en écartant (1).

Ainsi donc, après avoir réduit la morale tout entière à une étude des vertus, nous réduisons toutes les vertus au nombre de sept, dont trois sont théologales; et nous commencerons par traiter de celles-là. Les quatre autres sont les vertus cardinales; nous en traiterons ensuite. Quant aux vertus intellectuelles, il en est une que l'on met au nombre des vertus cardinales : c'est la prudence, qu'il ne faut pas confondre avec l'art.

(1) Les vertus et les vices rentrent dans la classe des habitudes ; et nous avons vu plusieurs fois dans la Somme que les habitudes, comme les actes et les puissances, se diversifioient par leurs objets. C'est ici le principe sur lequel l'auteur fait reposer la division qu'il établit dans cette seconde partie de sa théologie morale, et l'ordre qu'il y introduira, malgré la multiplicité comme infinie des sujets à traiter, et leurs points non moins nombreux de contact et de ressemblance.

---

toties dicere. Qui enim sufficienter vult tractare de hoc præcepto : « Non mœchaberis, » necesse habet inquirere de adulterio, quod est quoddam peccatum cujus etiam cognitio dependet ex cognitione oppositæ virtutis. Erit ergo compendiosior et expeditior considerationis via, si simul sub eodem tractatu consideratio procedat de virtute et dono sibi correspondente, et vitiis oppositis, et præceptis affirmativis vel negativis.

Erit autem hic considerationis modus conveniens ipsis vitiis secundùm propriam speciem. Ostensum est enim suprà (1), quòd vitia et peccata diversificantur specie secundùm materiam vel objectum, non autem secundùm alias differentias peccatorum, putà cordis, oris et operis; vel secundùm infirmitatem, ignorantiam et malitiam, et alias hujusmodi differentias. Est autem eadem materia circa quam virtus rectè operatur, et vitia opposita à rectitudine recedunt.

Sic ergo tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulteriùs reducendæ ad septem, quarum tres sunt theologicæ, de quibus primò est agendum; aliæ verò quatuor sunt cardinales, de quibus posteriùs agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quæ inter cardinales virtutes continetur et numeratur. Ars verò non pertinet ad scientiam moralem, quæ

(1) Nempe 1, 2, qu. 72, art. 1, *distingui per objecta*, sicut peccata in Deum, in seipsum et in proximum, art. 4. Sed in eadem quæst., art. 3, *non distingui per causas*, putà notitia per majorem aut minorem reatum, ut art. 5 et seqq. explicatur.

Celui-ci qui, comme il a été dit, 1. 2. quest. 57, art. 3 et 4, règle et dirige l'homme dans les travaux qu'il exécute, n'appartient nullement à la morale, qui a pour objet ses actes seulement. Les autres vertus intellectuelles, qui sont : la sagesse, l'intelligence et la science, ont le même nom que plusieurs des dons du Saint-Esprit. Nous parlerons donc de ces vertus quand nous traiterons des dons correspondant aux sept vertus principales. Pour les autres vertus morales, elles rentrent toutes de quelque manière dans les vertus cardinales, comme nous l'avons montré, 1. 2. quest. 61, art. 3. Ainsi, lorsque nous étudierons une vertu cardinale, nous traiterons aussi de toutes les vertus qui s'y rattachent d'une manière quelconque, et des vices qui lui sont opposés; et nous aurons ainsi embrassé tout ce qui tient à la morale.

QUESTION I.

De la Foi.

Nous avons à nous occuper, touchant les vertus théologales : premièrement, de la foi; secondement, de l'espérance; troisièmement, de la charité. Il y a quatre choses à considérer sur la foi : d'abord la foi elle-même (1); en second lieu, les dons d'intelligence et de science qui y correspondent; en troisième lieu, les vices qui lui sont opposés; et, enfin, les préceptes qui se rattachent à cette vertu. Sur la foi elle-même, nous

(1) Pour bien fixer l'esprit du lecteur, au commencement de cette importante discussion, Suarez, le plus grand, sans contredit, des commentateurs de saint Thomas, détermine le sens dans lequel la foi doit être prise. Ce mot, en effet, a un grand nombre d'acceptions diverses. Saint Bonaventure en compte dix, Alexandre de Halès, onze. Après les avoir

---

circa agibilia versatur, cùm ars sit « recta ratio factibilium, » ut suprà dictum est. Aliæ verò tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus et scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam Spiritus sancti. Unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium. Aliæ verò virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales, ut ex suprà dictis patet (1). Unde in consideratione alicujus virtutis cardinalis, considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes, et vitia opposita. Et sic nihil moralium erit prætermissum.

QUÆSTIO I.

De fide, in decem articulos divisa.

Circa virtutes igitur theologicas primò erit considerandum de fide; secundò, de spe; tertiò, de charitate. Circa fidem verò quadruplex consideratio occurrit : prima quidem de ipsa fide; secunda de donis intellectûs et scientiæ sibi correspondentibus; tertia de vitiis oppositis; quarta de præceptis ad hanc virtutem pertinentibus. Circa fidem verò, primò erit consi-

(1) Æquivalenter quidem 1, 2, qu. 61, art. 3.

traiterons, 1° de son objet; 2° de son acte; 3° de l'habitude même de la foi.

Sur l'objet de la foi, dix questions se présentent : 1° La vérité première est-elle l'objet de la foi? 2° L'objet de la foi est-il quelque chose de complexe et d'incomplexe; c'est-à-dire, est-il une chose ou une proposition? 3° La foi peut-elle être fausse dans son objet? 4° L'objet de la foi peut-il être quelque chose de visible? 5° Peut-il être une chose sue? 6° Les vérités de la foi doivent-elles être distinguées par articles précis? 7° La foi a-t-elle compris dans tous les temps le même nombre d'articles? 8° Quel est le nombre des articles de foi? 9° De quelle manière les articles de foi sont-ils énoncés dans le symbole? 10° A qui appartient-il de formuler le symbole de la foi?

ARTICLE I.

La vérité première est-elle l'objet de la foi?

Il paroît que la vérité première n'est pas l'objet de la foi. 1° Ce qui paroît être l'objet de la foi, c'est ce qu'on nous propose à croire. Or ce n'est pas seulement ce qui tient à la divinité, la vérité première, qu'on nous propose à croire, mais aussi ce qui tient à l'humanité du Christ, aux sacrements de l'Eglise, à la destinée des créatures. Donc la vérité première n'est pas seule l'objet de la foi.

2° La foi et l'infidélité ont le même objet, puisqu'elles sont l'opposé l'une de l'autre. Mais tout ce qui est contenu dans la sainte Ecriture peut

énumérées et pesées avec sa critique ordinaire, le célèbre commentateur que nous venons de nommer, définit la foi en général : une connoissance obscure reposant sur le témoignage de celui qui la propose. De là deux sortes de foi, la foi divine et la foi humaine, suivant que le témoignage auquel on adhère est celui de Dieu ou bien celui de l'homme. Or, il s'agit ici évidemment de la première, en supposant néanmoins la seconde, comme une condition préalable, mais non comme une partie potentielle ou intégrante.

---

derandum de ejus objecto; secundò de ejus actu; tertiò de ipso habitu fidei.

Circa primum quæruntur decem : 1° Utrùm objectum fidei sit veritas prima. 2° Utrùm objectum fidei sit aliquid complexum vel incomplexum, id est res, an enuntiabile. 3° Utrùm fidei possit subesse falsum. 4° Utrùm objectum fidei possit esse aliquid visum. 5° Utrùm possit esse aliquid scitum. 6° Utrùm credibilia debeant distingui per certos articulos. 7° Utrùm iidem articuli subsint fidei secundùm omne tempus. 8° De numero articulorum. 9° De modo tradendi articulos in symbolo. 1° Cujus sit fidei symbolum constituere.

ARTICULUS I.

Utrum objectum fidei sit veritas prima.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd objectum fidei non sit veritas prima. Illud enim videtur esse objectum fidei quod nobis proponitur ad credendum. Sed non solùm proponuntur nobis ad credendum ea quæ pertinent ad divinitatem, quæ est veritas prima, sed etiam ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, et Ecclesiæ sacramenta, et creaturarum conditionem. Ergo non solùm veritas prima est fidei objectum.

2. Præterea, fides et infidelitas sunt circa idem, cùm sint opposita. Sed circa omnia quæ in sacra Scriptura continentur, potest esse in-

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 24, art. 1, quæstiunc. 1; et qu. 14, de verit., art. 8, et qu. 18, art. 3.

être l'objet de l'infidélité, puisqu'il suffit, pour l'encourir, d'en nier un point quelconque; il suit de là que ce qui est contenu dans la sainte Ecriture est également l'objet de la foi. Or il est souvent question dans la sainte Ecriture, et des hommes et des autres êtres de la création. Donc l'objet de la foi n'est pas seulement la vérité première, mais aussi la vérité créée.

3° La foi et la charité forment les deux termes d'une division, comme il a été dit, 1. 2. quest. 62, art. 3. Or par la charité nous n'aimons pas seulement Dieu, mais aussi nos semblables. Donc l'objet de la foi n'est pas seulement la vérité première.

Mais saint Denis dit, au contraire, *De div. Nom.* VII : « L'objet de la foi, c'est la vérité simple et toujours existante. » Or telle est la vérité première. Donc la vérité première est l'objet de la foi.

(Conclusion. — Comme la foi n'accepte aucune vérité que par rapport à Dieu, elle a toujours la vérité première pour objet formel; ce qui est cru par les fidèles est son objet matériel.)

Il y a un double objet dans toute habitude cognitive : l'objet matériel, qui n'est autre que la chose même que l'on connoît, et l'objet formel, ou ce qui sert de moyen à l'intelligence pour connoître cette même chose (1). En géométrie, par exemple, les conclusions sont l'objet matériel de nos connoissances; leur objet fermel, ce sont les moyens de démonstration employés pour porter à l'intelligence ces mêmes conclusions. Il en est de même pour la foi, son objet formel n'est autre chose que la vérité première. Car la foi, telle que nous l'envisageons, n'adhère à une vérité, que parce que Dieu l'a révélée aux hommes; par conéquent la vérité divine est comme le motif qui détermine son adhésion. L'objet matériel

(1) Cette distinction entre l'objet formel et l'objet matériel ne paroît pas ici pour la première fois. Elle a été établie et motivée par notre saint auteur quand il a traité des facultés

fidelitas; quicquid enim horum homo negaverit, infidelis reputatur. Ergo etiam fides est circa omnia quæ in sacra Scriptura continentur. Sed ibi multa de hominibus continentur, et de aliis rebus creatis. Ergo objectum fidei non solùm est veritas prima, sed etiam veritas creata.

3. Præterea, fides charitati condividitur, ut suprà dictum est. Sed charitate non solùm diligimus Deum qui est summa bonitas, sed etiam diligimus proximum. Ergo fidei objectum non est solùm veritas prima.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « fides est circa simplicem et semper existentem veritatem. » Hæc autem est veritas prima. Ergo objectum fidei est veritas prima.

(Conclusio. — Cùm nihil sub fidem cadat nisi in ordine ad Deum, veritas prima ejus formale objectum est, cujus ratione, his quæ fidei sunt assentimus; materiale verò objectum fidei est id quod à fidelibus creditur.)

Respondeo dicendum, quòd cujuslibet cognoscitivi habitûs objectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum, et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti : sicut in scientia geometriæ, materialiter scitæ sunt conclusiones; formalis verò ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quæ conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quàm veritas prima. Non enim fides de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est à Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinæ (1) fides innititur tanquam

(1) Non qua *verus* tantùm est, sed qua *verax;* qui nec fallere velit nec falli possit, ut

de la foi, au contraire, n'est pas seulement Dieu lui-même, mais aussi une foule d'autres vérités, qu'elle n'accepte toutefois qu'en tant qu'elles ont quelque rapport avec Dieu, c'est-à-dire en tant qu'elles viennent de lui, pour aider l'homme à tendre au souverain bien. Ainsi, même sous ce rapport, c'est encore la vérité première qui est en quelque sorte l'objet de la foi, puisque celle-ci n'embrasse que ce qui se rapporte à Dieu (1). C'est ainsi que la santé est l'objet de la médecine, parce que toutes ses recherches se rapportent à la santé.

Je réponds aux arguments : 1° Pour les vérités qui tiennent à l'humanité du Christ, aux sacrements de l'Eglise, ou à certains objets naturels, elles ne sont du domaine de la foi qu'en tant qu'elles nous mènent à Dieu; et ce n'est qu'à cause de la véracité de Dieu que nous les croyons.

2° Je raisonne de même pour ce qui est des vérités contenues dans la sainte Ecriture.

3° Par la charité nous aimons le prochain à cause de Dieu, ce qui fait que Dieu lui-même est l'objet propre de cette vertu, comme nous le dirons dans la suite.

de l'ame humaine, tome troisième de cette édition. C'est là qu'on doit recourir, au besoin, pour se faire une idée juste et précise de ces expressions, puisqu'elles renferment en principe la réponse donnée à la question présente.

(1) On ne sauroit mieux démontrer la parfaite unité de la foi dans son objet et dans son essence. Au fond, c'est uniquement sur la vérité de Dieu que notre foi repose. Cette vérité première est la forme qui lui donne son être propre et distinctif, son caractère surnaturel et divin. Aucun objet n'est embrassé par la foi, s'il n'est informé, dans le sens de la philosophie thomistique, par cette même vérité.

---

medio. Si verò consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solùm est ipse Deus, sed etiam multa alia quæ tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundùm quòd habent aliquem ordinem ad Deum; prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte, objectum fidei quodammodo est veritas prima, in quantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum : sicut etiam objectum medicinæ est sanitas, quia nihil medicina considerat, nisi in ordine ad sanitatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, et ad sacramenta Ecclesiæ, vel ad quascumque creaturas, cadunt sub fide, in quantum per hæc ordinamur ad Deum, et eis etiam assentimus propter divinam veritatem.

Et similiter dicendum est ad secundum, de omnibus illis quæ in sacra Scriptura traduntur.

Ad tertium dicendum, quòd etiam charitas diligit proximum propter Deum; et sic objectum ejus propriè est ipse Deus, ut infrà dicetur (1).

Joan., III, vers. 33, appellatur; ubi et Augustinus : *Deus verax est* (inquit), *quia nemo hominum potest dicere quod veritatis est, nisi illuminetur ab eo qui mentiri non potest.* (Ex Tract. *in Joan.*)

(1) Scilicet qu. 25, art. 1, ex professo.

ARTICLE II.

L'objet de la foi est-il quelque chose de complexe à la manière d'une proposition?

Il paroît que l'objet de la foi n'est pas quelque chose de complexe à la manière d'une proposition. 1° L'objet de la foi est, comme nous venons de le dire, la vérité première. Or la vérité première est incomplexe. Donc l'objet de la foi est également incomplexe.

2° L'exposition de la foi est renfermée dans le symbole. Or le symbole n'est pas formulé en propositions; il présente simplement les choses. Car il n'y est pas dit que *Dieu est tout-puissant*, mais *je crois en Dieu tout-puissant, etc....* Donc l'objet de la foi n'est pas une proposition énoncée, mais la chose même.

3° A la foi succède la vision, selon ces paroles de l'Apôtre, I. *Cor.*, XIII, 12 : « Nous ne voyons maintenant Dieu que comme dans un miroir et en énigme; mais alors nous le verrons face à face. Maintenant je ne le connois qu'imparfaitement, mais alors je le connoîtrai comme je suis connu moi-même de lui. » Or la vision de la céleste patrie a un objet incomplexe, puisque cet objet est l'essence même de Dieu. Donc l'objet de la foi dans le temps qui précède la vision est également incomplexe.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La foi tient le milieu entre la science et l'opinion. Or le milieu et les extrêmes sont de même nature. Si donc la science et l'opinion ont des propositions pour objet, il doit en être de même de la foi, et dès-lors l'objet de la foi est quelque chose de complexe.

(Conclusion. — L'intelligence humaine ne pouvant connoître les choses simples de leur nature qu'à l'aide de quelque rapport, l'objet de la foi,

---

ARTICULUS II.

Utrùm objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd objectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. Objectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum est. Sed prima veritas est quid incomplexum. Ergo objectum fidei non est aliquid complexum.

2. Præterea, expositio fidei in Symbolo continetur. Sed in Symbolo non ponuntur enuntiabilia, sed res; non enim dicitur ibi quòd Deus sit omnipotens, sed « Credo in Deum omnipotentem. » Ergo objectum fidei non est enuntiabile, sed res.

3. Præterea, fidei succedit visio, secundùm illud I. *ad Cor.*, XIII : « Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. » Sed visio patriæ est de incomplexo, cùm sit ipsius divinæ essentiæ. Ergo etiam fides viæ.

Sed contra, fides est media inter scientiam et opinionem. Medium autem et extrema sunt ejusdem generis. Cùm ergo scientia et opinio sint circa enuntiabilia, videtur quòd similiter fides sit circa enuntiabilia : et ita objectum fidei, cùm sit circa enuntiabilia, est aliquid complexum.

(Conclusio. — Cùm intellectus humanus, ea quæ ex se simplicia sunt, secundùm quam-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 41, in exposit. textûs; et III, *Sent.*, dist. 24, art. 1, quæstiunc. 2; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 8; et in quæst. disput. de verit., qu. 14, art. 8, in corp., ut et ad 4 et ad 12, rursusque art. 12, in corp.

quoiqu'il soit simple en lui-même, est cependant, par rapport à l'homme qui croit, quelque chose de complexe s'énonçant par une proposition.)

Les choses connues sont dans notre intelligence selon le mode de l'intelligence elle-même (1). Or tel est le mode propre à l'intelligence humaine dans ses opérations : elle ne saisit une vérité qu'en procédant par synthèse et par analyse, comme il a été dit dans la première partie; et voilà pourquoi l'intelligence ne connoît les choses simples de leur nature que dans une condition de complexité, tandis que l'intelligence divine, au contraire, connoît d'une manière incomplexe les choses complexes par elles-mêmes. Il suit de là qu'il y a deux manières d'envisager l'objet de la foi : premièrement, par rapport à la chose même que l'on croit; et sous ce rapport, l'objet de la foi est incomplexe comme la chose même qu'elle embrasse. Secondement, par rapport à l'individu qui croit; et dans ce sens, l'objet de la foi est quelque chose de complexe et pouvant être énoncé par une proposition. C'est donc avec fondement que les anciens ont émis, sur cette question, les deux sentiments opposés : ils ont, en effet, l'un et l'autre quelque chose de vrai.

Je réponds aux arguments : 1° Ce raisonnement s'appuie sur l'objet de la foi considérée par rapport à la chose même qu'elle embrasse.

2° Le symbole expose les vérités de la foi selon qu'elles sont le terme

(1) Un principe plus général domine celui-là, dans la philosophie péripatéticienne Aristote dit : Une chose existe dans le sujet qui la reçoit, selon la forme de ce sujet. Et c'est là un axiome qui s'applique aux êtres physiques, aussi bien qu'aux êtres intellectuels et moraux. Quand saint Thomas dit, par conséquent : les choses connues sont dans l'intelligence qui les connoît, selon le mode de cette intelligence, il fait une application spéciale de l'axiôme général. C'est en vertu de ce principe, comme nous l'avons vu dans la première partie, qu'un objet matériel quelconque, une pierre, un cheval, n'existe dans notre intellect que d'une manière intellectuelle et immatérielle.

Or, dans les conditions de la vie présente, notre intellect ne perçoit la vérité, quelque simple qu'elle soit en elle-même, qu'avec une sorte de complexité. C'est ainsi que l'objet de la foi est nécessairement complexe dans notre ame, c'est-à-dire, dans son sujet, bien que parfaitement incomplexe en lui-même.

---

dam complexionem cognoscat, objectum fidei, quamquam secundùm se incomplexum quoddam sit, ex parte tamen credentis est aliquod complexum enuntiabile.)

Respondeo dicendum, quòd cognita sunt in cognoscente secundùm modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectûs, ut componendo et dividendo veritatem cognoscat, sicut in I. dictum est (1); et ideo ea quæ sunt secundùm se simplicia, intellectus humanus cognoscit secundùm quamdam complexionem : sicut è converso intellectus divinus incomplexè cognoscit ea quæ sunt secundùm se complexa. Sic ergo objectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo ex parte ipsius rei creditæ; et sic objectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo, ex parte credentis; et secundùm hoc objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis : et ideo utrumque verè opinatum fuit apud antiquos, et secundùm aliquid, utrumque est verum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de objecto fidei ex parte ipsius rei creditæ.

Ad secundum dicendum, quòd in Symbolo

(1) Vel I. part., qu. 85, art. 5, ubi cum intelligendi modum esse necessarium homini probat, quia non statim totam rei cognitionem apprehendit : unde oportet ut ex una procedat ad aliam; et hinc ratiocinativus appellatur, quia sic procedere rationis est.

de l'acte du croyant; comme on le voit à la manière dont elles sont énoncées. Or l'acte du croyant ne se borne pas à la proposition qu'il énonce; il atteint la vérité que cette proposition exprime (1). Pourquoi, en effet, les propositions que nous énonçons, si ce n'est pour qu'elles portent à l'intelligence les vérités dont elles sont l'expression? et cela s'applique à la foi aussi bien qu'à la science.

3° La vision de la céleste patrie aura pour objet la vérité première telle qu'elle est en elle-même, selon ces paroles de saint *Jean*, I, 3: « Nous savons que quand sa gloire apparoîtra, nous serons semblables à lui, et que nous le verrons tel qu'il est. » Dès-lors cette vision n'aura pas lieu par manière de proposition; elle sera un acte pur et simple de l'intelligence. Mais comme par la foi nous ne percevons pas la vérité première telle qu'elle est dans son essence, l'objection porte sur un autre ordre de choses; elle tombe donc par défaut de parité.

ARTICLE III.

La foi peut-elle être fausse dans son objet?

Il paroît que la foi peut être fausse dans son objet. 1° La foi appartient à la même division que l'espérance et la charité. Or, l'espérance peut être fausse dans son objet; car combien qui espèrent la vie éternelle et qui ne l'auront point; et, de même pour la charité, combien il en est que nous aimons comme gens de bien, et qui ne sont pas tels cependant. Donc la foi aussi peut être fausse dans son objet.

2° Abraham a cru à la venue du Christ, selon ces paroles, *Joan.*, VIII,

(1) En cela, la foi ne diffère pas de la science. Nous avons vu, en effet, quand il s'agissoit des lois de la connoissance humaine, que cette connoissance ne s'applique aux mots, aux signes, aux images, que d'une manière indirecte et par réflexion; qu'elle embrasse directement et principalement les choses elles-mêmes. Raisonner autrement, ce seroit ouvrir une large voie au scepticisme, comme l'ont fait certaines écoles de philosophie; ce seroit détruire du même coup la science et la foi.

---

tanguntur ea de quibus est fides, in quantum ad ea terminatur actus credentis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem; non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide.

Ad tertium dicendum, quòd visio patriæ erit veritatis primæ secundùm quod in se est, secundùm illud I. *Joan.*, III: « Et scimus quoniam cùm apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. » Et ideo visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiæ. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam sicut in se est: unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrùm fidei possit subesse falsum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd fidei possit subesse falsum. Fides enim condividitur spei et charitati. Sed spei potest aliquid subesse falsum; multi enim sperant se habituros vitam æternam, quam non habebunt: similiter etiam et charitati; multi enim diliguntur tanquam boni, qui tamen boni non sunt. Ergo et fidei potest aliquid subesse falsum.

2. Præterea, Abraham credidit Christum nas-

(1) De his etiam III. part., qu. 46, art. 2, ad 4; et III, *Sent.*, dist. 24, art. 1, quæstiunc 3; et in quæst. disput. de potent., qu. 4, art. 1.

54 : « Abraham, votre père, a désiré avec ardeur de voir mon jour; il l'a vu et il a été comblé de joie. » Mais, depuis Abraham, Dieu pouvoit ne pas s'incarner, puisque ce n'est que par l'effet de sa volonté qu'il s'est fait homme; et, dans ce cas, la foi d'Abraham, à l'endroit du Christ, auroit été fausse. Donc la foi peut être fausse dans son objet.

3° Les hommes, sous l'ancienne loi, ont cru que le Christ naîtroit, et leur foi sur ce fait a duré, chez un grand nombre, jusqu'à la prédication de l'Evangile. Or, du moment où le Christ fut né, et avant le temps où commencèrent ses prédications, il étoit faux que le Christ dût naître. Donc la foi peut être fausse dans son objet.

4° Un fait qui est du domaine de la foi, c'est bien lorsque quelqu'un croit que le sacrement de l'Autel contient réellement le corps de Jésus-Christ. Or, il peut arriver, par défaut de validité dans la consécration, que le corps de Jésus-Christ n'y soit pas, mais seulement le pain. Donc la foi peut être fausse dans son objet.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Aucune des vertus ayant pour effet de perfectionner l'intelligence, ne peut se rapporter à l'erreur, qui est le mal de l'intelligence (1), comme le prouve le Philosophe, *Ethic.*, VI, 2. Or, la foi est une de ces vertus, comme on le verra plus bas. Donc la foi ne peut pas être fausse dans son objet.

(Conclusion. — Puisque la foi a pour objet formel la vérité première, elle ne peut jamais être fausse dans son objet.)

Une puissance, une habitude, un acte même, ne peuvent arriver à leur fin sans l'intermédiaire de leur objet formel : c'est ainsi que la cou-

(1) Saint Thomas a prouvé, dans la première partie de la Somme, que l'intellect ne pouvoit pas donner absolument dans le faux; et nous avons remarqué alors ce que cette indissoluble alliance entre notre entendement et la vérité avoit d'honorable et de grand pour la nature humaine. C'est dans le même sens et comme extension de ce principe, que le saint docteur pose ici l'infaillibilité de la foi. La foi, vertu intellectuelle, ne peut avoir que le vrai pour objet.
La vérité de la religion, prise dans l'ensemble de son enseignement et comme système de doctrine, n'est donc pas ce que l'auteur prétend affirmer dans cette thèse. L'entendre ainsi, c'est montrer qu'on ne comprend ni la thèse en particulier ni son enchaînement avec le reste de l'ouvrage.

---

citurum, secundùm illud *Joan.*, VIII : « Abraham pater vester exultavit, ut videret diem meum : vidit et gavisus est. » Sed post tempus Abrahæ Deus poterat non incarnari, sola enim sua voluntate carnem accepit : et ita esset falsum quòd Abraham de Christo credidit. Ergo fidei potest subesse falsum.

3. Præterea, fides antiquorum fuit, quòd Christus esset nasciturus; et hæc fides duravit in multis usque ad prædicationem Evangelii. Sed Christo jam nato, etiam antequam prædicare inciperet, falsum erat Christum nasciturum. Ergo fidei potest subesse falsum.

4. Præterea, unum de pertinentibus ad fidem est, ut aliquis credat sub sacramento altaris verum corpus Christi contineri. Potest autem contingere, quando non rectè consecratur, quòd non est ibi verum corpus Christi, sed solùm panis. Ergo fidei potest subesse falsum.

Sed contra : nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum, secundùm quòd est malum intellectûs, ut patet per Philosophum in VI. *Ethic.* Sed fides est quædam virtus perficiens intellectum, ut infrà patebit. Ergo ei non potest subesse falsum.

(Conclusio. — Cùm fidei objectum formale sit veritas prima, ei nullum potest subesse falsum.)

Respondeo dicendum, quòd nihil subest alicui potentiæ vel habitui, aut etiam actui, nisi me-

leur ne sauroit être vue sans le secours de la lumière, que l'on ne peut atteindre la conclusion qu'au moyen de la démonstration. Or, il a été dit, art. 1, que la vérité première est l'objet formel de la foi. Il suit de là que rien ne peut entrer dans le domaine de la foi, sans relever de la vérité première, qui ne peut elle-même comporter l'erreur, pas plus que l'être ne peut être compatible avec le néant, le bien avec le mal. Par conséquent, la foi ne peut rien embrasser de faux.

Je réponds aux arguments : 1° Comme le vrai est le bien de l'intellect, et non point celui de la puissance appétitive, toutes les vertus ayant pour effet de perfectionner l'intellect, excluent absolument l'erreur, parce qu'il est de l'essence de la vertu de se rapporter exclusivement au bien. Au contraire, les vertus ayant pour effet de perfectionner la partie appétitive de l'ame, n'excluent pas l'erreur d'une manière absolue. Quelqu'un, en effet, peut agir selon les règles de la justice et de la tempérance, tout en ayant une idée fausse sur ce qu'il fait. Ainsi, puisque la foi est le perfectionnement de l'intellect, tandis que l'espérance et la charité sont le perfectionnement de la partie appétitive de l'ame, il n'y a pas parité entre ces vertus. Toutefois l'on peut dire, même de l'espérance, qu'elle n'est pas fausse dans son objet; car, l'homme qui espère acquérir la vie éternelle, ne fonde pas son espoir sur ses propres forces, ce seroit de la présomption, mais sur le secours de la grace; et la grace, en effet, s'il y persévère, le mettra infailliblement en possession de la vie éternelle. Il en est de même de la charité; le propre de cette vertu est de nous faire aimer Dieu partout où il est; peu importe, dès-lors, que Dieu soit ou non dans ce qu'elle aime à cause de Dieu.

2° Absolument parlant, Dieu auroit pu ne pas s'incarner, même après le temps d'Abraham; mais le fait de l'incarnation, en tant qu'il est l'objet de la prescience divine, est une chose nécessaire et infaillible,

---

diante ratione formali objecti : sicut color videri non potest nisi per lucem, et conclusio fieri non potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem (art. 1), quòd ratio formalis objecti fidei est veritas prima : unde nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest, sicut nec *non ens* sub ente, nec *malum* sub bonitate. Unde relinquitur quòd fidei non potest subesse aliquod falsum.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia *verum* est bonum intellectûs, non autem est bonum appetitivæ virtutis, ideo omnes virtutes quæ perficiunt intellectum, excludunt totaliter falsum, quia de ratione virtutis est quòd se habeat solùm ad bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitivam, non excludunt totaliter falsum; potest enim aliquis secundùm justitiam aut temperantiam agere, habens aliquam falsam opinionem de eo circa quod agit. Et ita, cùm fides perficiat intellectum, spes autem et charitas appetitivam partem, non est similis ratio de eis. Et tamen neque etiam spei subest falsum. Non enim aliquis sperat se habiturum vitam æternam secundùm propriam potestatem; hoc enim esset præsumptionis, sed secundùm auxilium gratiæ, in qua si perseveraverit, omnino et infallibiliter vitam æternam consequetur. Similiter etiam ad charitatem pertinet diligere Deum in quocumque fuerit : unde non refert ad charitatem, utrùm in isto sit Deus, qui propter Deum diligitur.

Ad secundum dicendum, quòd « Deum non incarnari » secundùm se consideratum, fuit possibile, etiam post tempus Abrahæ; sed secundùm quòd opus cadit sub præscientia divina, habet

comme nous l'avons dit dans la première partie, quest. 14, art. 13 et 15; et c'est en ce sens qu'il est l'objet de la foi. Donc l'incarnation, selon qu'elle est l'objet de la foi, n'a jamais pu ne pas avoir lieu.

3° L'objet de la foi du croyant, après que le Christ fut né, c'étoit cette naissance même, devant avoir lieu un jour, et nullement l'époque déterminée de cette naissance, sur laquelle il se trompoit; celle-ci étoit laissée aux conjectures humaines. Or, rien n'empêche qu'un fidèle ne se trompe en suivant ses conjectures; mais qu'il se trompe en jugeant d'après sa foi, cela n'est pas possible.

4° La foi du croyant ne se rapporte pas à telles ou telles espèces du pain; ce qu'il croit, c'est que le corps de Jésus-Christ est réellement sous les espèces du pain, lorsque le pain a été validement consacré; et, si cette condition n'a pas lieu, sa foi n'en est pas moins vraie dans son objet.

ARTICLE IV.

L'objet de la foi peut-il être quelque chose que l'on voit?

Il paroît que l'objet de la foi est quelque chose que l'on voit. 1° Le Seigneur dit à Thomas, *Jean*, XX, 27 : « Vous avez cru, Thomas, parce que vous avez vu. » Donc la vision et la foi ont le même objet.

2° L'Apôtre dit, en parlant de la foi, I. *Corinth.*, XIII, 12 : « Nous voyons maintenant comme dans un miroir et en énigme. » Donc ce que l'on croit, on le voit.

3° La foi est comme une lumière spirituelle. Or, l'effet d'une lumière quelconque est de faire voir quelque chose. Donc la foi a pour objet des choses que nous voyons.

---

quamdam necessitatem infallibilitatis, ut in I. dictum est (1) : et hoc modo cadit sub fide. Unde prout cadit sub fide, non est falsum.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi nativitatem, quòd crederet eum quandoque nasci; sed illa determinatio temporis, in qua decipiebatur, non erat ex fide, sed ex conjectura humana : possibile est enim ex conjectura humana hominem fidelem falsum aliquid æstimare; sed quòd ex fide falsum æstimet, hoc est impossibile.

Ad quartum dicendum, quòd fides credentis non refertur ad has species panis, vel illas, sed ad hoc quòd verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis, quando rectè fuerit consecratum. Unde, si non sit rectè consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum.

ARTICULUS IV.

Utrùm objectum fidei possit esse aliquid visum.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd objectum fidei sit aliquid visum. Dicit enim Dominus Thomæ, *Joan.*, XX : « Quia vidisti me, Thoma, credidisti. » Ergo et de eodem est visio et fides.

2. Præterea, Apostolus I. *ad Cor.*, XIII, dicit : « Videmus nunc per speculum in ænigmate; » et loquitur de cognitione fidei. Ergo id quod creditur, videtur.

3. Præterea, fides est quoddam spirituale lumen. Sed sub quolibet lumine aliquid videtur. Ergo fides est de rebus visis.

(1) Id est in I. part., qu. 14, art. 13, ubi quæritur an scientia Dei sit etiam contingentium; et art. 15, ubi quæritur an sit variabilis.

(2) De his etiam 1, 2, qu. 67, art. 3, tum in corp., tum ad 1; ut et III. part., qu. 7, art. 3; et III, *Sent.*, dist. 24, art. 2, quæstiunc. 1.

La dénomination de *vue* convient à chacun des sens, d'après saint Augustin, *Lib. de Verb. dom. Serm.*, XXXII, 5. Or, la foi vient de ce que l'on entend, d'après ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, X, 17 : « La foi vient de l'ouïe. » Donc la foi a pour objet des choses qui sont vues.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, *Hebr.*, XI, 1 : « La foi est l'argument des choses que nous ne pouvons voir. »

(Conclusion. — La foi ayant pour objet, selon le témoignage de l'Apôtre, les choses invisibles, il n'est pas possible que cet objet soit quelque chose que nous voyons.)

La foi implique un assentiment de l'intelligence à la vérité qu'elle embrasse. Or, cet assentiment a lieu de deux manières : premièrement, parce que l'intelligence est entraînée par l'objet propre de cette vérité, lequel objet est connu ou par lui-même, ce qui arrive pour les principes premiers qui sont du ressort de l'intellect, ou par le moyen d'un autre objet, comme dans les conclusions qui sont du domaine de la science; secondement, parce que, l'objet de la vérité ne suffisant pas à entraîner l'intelligence, celle-ci se détermine par une sorte de choix volontaire, qui fait qu'elle embrasse un sentiment plutôt qu'un autre. Si ce choix n'exclut pas le doute et la crainte de se tromper, il y a opinion; quand il n'y a ni ce doute ni cette crainte, c'est la foi (1). Or, on dit d'une chose qu'elle est vue, lorsqu'elle frappe par elle-même l'intelligence ou le sens, et qu'elle arrive ainsi à notre connoissance. Il résulte de là, évidemment, que ni la foi ni l'opinion ne peuvent avoir pour objet des choses que l'on voit, soit au moyen des sens, soit au moyen de l'intelligence.

Je réponds aux arguments : 1° Thomas vit une chose, et il en crut

(1) La science et la foi peuvent avoir le même objet matériellement compris, Dieu, par exemple, le devoir moral, certains faits historiques; elles ont souvent les mêmes procédés d'exposition et d'argumentation. Mais elles diffèrent essentiellement dans la manière dont elles envisagent leur objet, et dans le fondement sur lequel elles s'appuient. Pour la science, le

---

4. Præterea, quilibet sensus *visus* nominatur, ut Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* (Serm. XXXII). Sed fides est de auditis, secundùm illud *ad Rom.*, X : « Fides ex auditu. » Ergo fides est de rebus visis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Hebr.*, XI, quòd « fides est argumentum non apparentium (1). »

(Conclusio. — Cùm fides, Apostolo teste, sit non apparentium, ut fidei objectum sit aliquid visum fieri non potest.)

Respondeo dicendum, quòd fides importat assensum intellectûs ad id quod creditur. Assentit autem intellectus alicui dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum (sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus), vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem, voluntariè declinans in unam partem magis quàm in aliam. Et si quidem hæc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio. Si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur, quæ per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quòd nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis, aut secundùm sensum, aut secundùm intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Thomas

(1) Seu *convictio rerum quæ non videntur*, ut ex græco ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.

une autre : il vit un homme, et, croyant à sa divinité, il la proclama en disant : « Vous êtes mon Seigneur et mon Dieu. »

2° Il y a deux manières de considérer les choses qui sont objet de la foi : premièrement, en elles-mêmes, et, sous ce rapport, elles ne peuvent être vues et crues à la fois, comme il a été dit; secondement, d'une manière générale, c'est-à-dire sous le rapport des motifs de crédibilité qu'elles présentent; et alors elles sont vues par celui qui les croit; car il ne les croiroit pas, s'il ne voyoit qu'elles méritent d'être crues, soit à cause de signes évidents, soit pour d'autres motifs de ce genre.

3° La lumière de la foi nous fait voir les vérités qu'elle embrasse, en ce sens que, comme par les habitudes des différentes vertus, l'homme est en état de juger ce qui lui convient, par rapport à telle habitude en particulier, de même l'homme, par l'habitude de la foi, est porté à adhérer à ce qu'enseigne la vraie foi, et non à autre chose.

4° L'ouïe se rapporte aux paroles qui sont l'expression des vérités de la foi, et non à ces vérités elles-mêmes; par conséquent, il ne suit pas de cet argument que l'objet de cette foi soit vu.

ARTICLE V.

Les vérités de la foi peuvent-elles être l'objet de la science?

Il paroît que les vérités de la foi peuvent être l'objet de la science. 1° En effet, les choses qui ne sont pas embrassées par la science, on les

fondement c'est l'évidence, celle des principes d'abord, puis celle qui résulte du raisonnement; pour la foi, c'est le témoignage, fondement non moins inébranlable, plus inébranlable même à certains égards, puisqu'il consiste dans un fait palpable et éclatant. Si l'on entend l'objet d'une manière formelle, l'objet de la foi ne sauroit être le même que celui de la science. C'est ce que l'auteur va démontrer dans la thèse suivante.

« aliud vidit, et aliud credidit (1) : » hominem vidit, et Deum credens confessus est, cùm dixit : « Dominus meus et Deus meus. »

Ad secundum dicendum, quòd ea quæ subsunt fidei, dupliciter considerari possunt. Uno modo in speciali; et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est. Alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis; et sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quòd lumen fidei facit videre ea quæ creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundùm habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quæ conveniunt rectæ fidei, et non aliis.

Ad quartum dicendum, quòd auditus est verborum significantium ea quæ sunt fidei; non autem est ipsarum rerum de quibus est fides : et sic non oportet ut ejusmodi res sint visæ.

ARTICULUS V.

Utrùm ea quæ sunt fidei possint esse scita.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd ea quæ sunt fidei, possint esse scita. Ea enim quæ non sciuntur, videntur esse ignota, quia ignorantia scientiæ opponitur. Sed quæ sunt

(1) Ut dictum ex Gregorio Magno, qui Homil. XXVI super *Evang.*, sic etiam subjungit: *Videndo ergo credidit, quia considerando verum hominem, hunc Deum, quem videre non poterat, exclamavit.*

(2) De his etiam infrà, qu. 4, art. 1, ex 3; ut et qu. 7, art. 3; et III, *Sent.*, dist. 24, art. 2, quæstiunc. 2 et 3; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 8; et qu. 14, de verit., art. 9.

ignore sans doute, puisque l'ignorance est l'opposé de la science. Or, les choses qui sont objet de la foi ne sauroient être ignorées, puisque cette ignorance constitue l'infidélité, selon ces paroles de l'Apôtre, I. *Tim.*, I, 13 : « J'ai agi dans l'ignorance, n'ayant pas la foi. » Donc les vérités de la foi peuvent être du domaine de la science.

2° La science s'acquiert par le raisonnement. Or, les auteurs sacrés produisent des preuves en faveur des vérités de la foi. Donc les vérités de la foi peuvent être du domaine de la science.

3° Les vérités qui se prouvent par démonstration, sont du domaine de la science; car « la démonstration n'est qu'un syllogisme qui conduit à la science. » Or, il est des vérités appartenant à la foi, que les philosophes prouvent par démonstration, comme l'existence de Dieu, son unité, etc... Donc les vérités de la foi peuvent être du domaine de la science.

4° L'opinion est plus éloignée de la science que la foi, puisqu'il est établi que la foi tient le milieu entre l'opinion et la science. Or, comme dit Aristote, I. *Post.*, *text. ult.*, l'opinion et la science peuvent avoir, en quelque sorte, le même objet. Donc il doit en être de même de la foi et de la science.

Mais saint Grégoire dit, au contraire, que les choses que l'on voit ne sont pas à l'état de foi, mais à l'état de connoissance; d'où il suit que les vérités de la foi ne sont pas à l'état de connoissance. D'un autre côté, les choses que l'on sait, étant à l'état de connoissance, il s'ensuit que les vérités de la foi ne peuvent être du domaine de la science.

(Conclusion. — Ce qui est généralement et purement l'objet de la foi, n'est pas quelque chose de su, puisqu'on ne le voit en aucune sorte.)

Toute science s'acquiert au moyen de principes connus par eux-mêmes, et par conséquent vus; et, dès-lors, tout ce qui est objet de la science doit être vu de quelque manière. Or, puisqu'il est impossible que la même chose soit vue et crue par le même individu, comme il a été dit

---

fidei, non sunt ignota; horum enim ignorantia ad infidelitatem pertinet, secundùm illud I. *ad Timoth.*, 1 : « Ignorans feci in incredulitate mea. » Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

2. Præterea, scientia per rationes acquiritur. Sed ad ea quæ sunt fidei, à sacris auctoribus rationes inducuntur. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

3. Præterea, ea quæ demonstrativè probantur, sunt scita, quia « demonstratio est syllogismus faciens scire. » Sed quædam quæ in fide continentur, sunt demonstrativè probata à philosophis, sicut Deum esse, et Deum esse unum, et alia hujusmodi. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

4. Præterea, opinio plus distat à scientia, quàm fides, cùm fides dicatur esse media inter opinionem et scientiam. Sed opinio et scientia possunt esse aliquo modo de eodem, ut dicitur in I. *Posterior.* Ergo etiam fides et scientia.

Sed contra est, quod Gregorius dicit, quòd « apparentia non habent fidem, sed agnitionem. » Ea ergo de quibus est fides, agnitionem non habent; sed ea quæ sunt scita, agnitionem habent. Ergo de eis quæ sunt scita, non potest esse fides.

(Conclusio. — Quæ communiter et simpliciter sub fide continentur, non sunt scita, cùm visa minimè sint.)

Respondeo dicendum, quòd omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa : et ideo oportet quæcumque sunt scita, aliquo modo esse visa. Non autem est

dans l'article précédent, il s'ensuit qu'il est également impossible que la même chose soit sue et crue par le même individu. Il peut arriver, cependant, que ce qu'un individu voit ou sait, un autre le croie. En effet, ce que nous croyons de la Trinité, nous espérons le voir un jour, d'après ces paroles de l'Apôtre, I. *Corinth.*, XIII, 12 : « Nous voyons Dieu maintenant dans un miroir et en énigme ; mais alors nous le verrons face à face ; » et puisque cette vision a déjà lieu pour les anges, il est vrai de dire que ce que nous croyons, nous, eux le voient. Et, même sans sortir de cette vie, il peut arriver que ce qui est à l'état de science ou de vision pour un individu, soit à l'état de foi pour un autre, parce que celui-ci n'en a pas une connoissance démonstrative (1). Mais ce qui est proposé comme objet de la foi, en général, à tous les hommes, les hommes, en général, n'en ont pas la science ; et, comme c'est en tant que généralement non sues que les choses sont purement objet de la foi, il s'ensuit que cet objet ne peut être le même que celui de la science.

Je réponds aux arguments : 1° Les infidèles ignorent les vérités de la foi, parce que la connoissance qu'ils peuvent en avoir est tout-à-fait étrangère à l'autorité, qui est le vrai motif de crédibilité. Ce n'est pas d'une manière démonstrative que les fidèles connoissent ces vérités, mais bien, comme il a été dit, art. précéd., *ad* 3, en tant que la lumière de la foi leur montre qu'elles doivent être crues.

2° Les raisonnements des auteurs sacrés pour prouver les vérités de la foi, ne sont pas des raisonnements démonstratifs, mais des inductions qui montrent qu'il n'y a rien d'impossible dans ce que la foi nous en-

(1) Un seul et même objet peut donc être embrassé par la science et par la foi. Cela dépend de l'aspect sous lequel il se présente, de la forme qu'il revêt. Si cette forme est l'autorité de la vérité première, cet objet rentre dans le domaine de la foi ; si cette forme est l'évidence intellectuelle ou raisonnée, il appartient à la science. Cette distinction entre l'objet matériel et l'objet formel est un principe de solution pour les difficultés renfermées dans ces deux thèses, dont l'une est le développement logique de l'autre. Quelle confusion dans la plupart des auteurs modernes, des auteurs même chrétiens, faute d'idées nettes et précises sur les rapports entre la science et la foi !

---

possibile quòd idem ab eodem sit visum et creditum, sicut suprà dictum est. Unde etiam impossibile est quòd ab eodem idem sit scitum et creditum. Potest tamen contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. Etenim quæ de Trinitate credimus, nos visuros speramus, secundùm illud I. *ad Cor.*, XI : « Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem ; » quam quidem visionem jam angeli habent. Unde quod nos credimus, illi vident. Et sic similiter potest contingere, ut id quod est visum vel scitum ab uno homine etiam in statu viæ, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrativè non novit. Id tamen quod communiter omnibus proponitur hominibus ut credendum, est communiter non scitum. Et ista sunt quæ simpliciter fidei subsunt : et ideo fides et scientia non sunt de eodem.

Ad primum ergo dicendum, quòd infideles eorum quæ sunt fidei ignorantiam habent, quia nec vident nec sciunt ea in seipsis, ut cognoscant ea esse credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrativè, sed in quantum per lumen fidei vident esse credenda, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd rationes quæ inducuntur à sanctis ad probandum ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrativæ, sed persuasiones quædam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur ; vel procedunt ex prin-

seigne; ou bien, ces raisonnements s'appuient sur les principes mêmes de la foi, c'est-à-dire sur l'autorité des Livres saints, comme le dit saint Denis, *De div. Nom.*, II. Or, on s'appuie sur ces principes pour prouver aux fidèles une vérité de foi, comme on s'appuie sur les principes naturellement connus pour prouver à tout le monde une autre vérité. Et c'est ce qui fait que la théologie est une science, comme il a été dit au commencement de cet ouvrage.

3° On range parmi les articles de foi des vérités qui se prouvent par démonstration, non qu'elles soient de foi purement et simplement pour tout le monde, mais parce qu'elles sont un préliminaire indispensable aux choses qui appartiennent à la foi, et qu'il faut que ceux qui n'en peuvent avoir la démonstration, les admettent du moins par la foi.

4° D'après Aristote, la science et l'opinion peuvent avoir absolument le même objet dans divers individus, de même que la science et la foi, comme nous venons de le voir; mais dans un seul et même individu, il ne peut y avoir science et opinion sur une même chose que subjectivement, pourvu que ce soit sous un rapport différent. Il peut se faire, en effet, que par rapport au même objet, il y ait dans un individu science sur un point, et opinion sur un autre. Au sujet de Dieu, par exemple, on peut avoir la science démonstrative de son unité, et croire à sa trinité. Mais à l'égard d'un même objet considéré sous un même rapport, il ne peut y avoir simultanément, dans un seul et même individu, science et opinion, pas plus que science et foi, mais pour des raisons différentes. La science, en effet, ne peut exister simultanément avec l'opinion à l'égard d'un objet restant absolument le même, parce qu'il est de la nature de la science, que ce que l'on sait on le conçoive comme ne pouvant être autrement; tandis qu'il est de l'essence de l'opinion, que ce que l'on pense être d'une certaine façon, on le suppose pouvant être d'une autre. Mais ce que l'on sait par la foi, on le regarde à raison de la certitude de

---

cipiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacræ Scripturæ, sicut dicit Dionysius II. cap. *De div. Nomin.* Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles, sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est, ut in principio operis dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ demonstrativè probari possunt, inter credenda numerantur, non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes, sed quia præexiguntur ad ea quæ sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem præsupponi ab his qui eorum demonstrationem non habent.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Philosophus ibidem dicit, à diversis hominibus de eodem omnino potest haberi scientia et opinio, sicut et suprà dictum est de scientia et fide; sed ab uno et eodem potest haberi fides et scientia de eodem secundùm quid, scilicet de subjecto, sed non secundùm idem. Potest enim esse, quòd de una et eadem re aliquis aliquid sciat, et aliquid aliud opinetur. Et similiter de Deo potest aliquis demonstrativè scire quòd sit unus, et credere quòd sit trinus. Sed de eodem secundùm idem non potest esse simul in uno homine scientia nec cum opinione, nec cum fide; alia tamen et alia ratione. Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem, quia de ratione scientiæ est quòd id quod scitur, existimetur esse impossibile aliter se habere; de ratione autem opinionis est, quòd id quod est opinatum, existimetur possibile aliter se habere. Sed id quod fide tenetur,

la foi elle-même, comme ne pouvant être autrement. Donc il est impossible que relativement au même objet considéré sous le même rapport, il y ait simultanément science et foi, parce que, comme nous l'avons dit, ce que l'on sait on le voit, et que ce que l'on croit on ne le voit pas (1).

ARTICLE VI.

Les vérités de la foi doivent-elles être divisées par articles?

Il paroît que les vérités de la foi ne doivent pas être divisées par articles. 1° Nous sommes obligés de croire toutes les vérités renfermées dans la sainte Ecriture. Or ces vérités ne sauroient, à raison de leur multitude, être réduites à un nombre déterminé. Il paroît donc superflu de diviser par articles les vérités de la foi.

2° La division de la matière pouvant être poussée à l'infini, l'art ne s'en occupe pas. Or la raison formelle de l'objet de la foi est une et indivisible, puisque, comme nous avons dit précédemment, elle n'est autre chose que la vérité première; et dès-lors les vérités de la foi, sous le rapport de leur raison formelle, ne peuvent être divisées. Donc il faut aussi renoncer à la division matérielle, par articles, des vérités de la foi.

3° Selon plusieurs docteurs, un article de foi est « une vérité indivisible

(1) Touchant l'infaillibilité de la foi et sa raison formelle, quelques théologiens, parmi ceux spécialement qui font profession de suivre et d'interpréter saint Thomas, se demandent entre autres choses si les mystères de la foi ne sont pas évidemment croyables, ce qui revient à dire si l'évidence n'a pas une part dans notre conviction chrétienne. Ils répondent affirmativement, en appliquant cette réponse aux faits extrinsèques qui servent de fondement à cette conviction. Ces faits, évidemment certains en eux-mêmes, attestent d'une manière non moins certaine et non moins évidente la vérité des enseignements en faveur desquels ils sont invoqués; ce qui ne change en rien l'obscurité intrinsèque de chaque mystère enseigné.

Suarez va plus loin et se demande alors si la raison humaine, déterminée dans son adhésion par une telle évidence, ne doit pas être regardée comme le véritable objet formel de la foi, au préjudice de la vérité première ou de la véracité de Dieu. Il discute cette hypothèse et la repousse par les plus solides arguments, comme contraire à l'essence même de la foi, qui se trouveroit ainsi dépouillée de son caractère surnaturel et divin. Il ne faut pas confondre, en effet,

---

propter fidei certitudinem existimatur etiam impossibile aliter se habere. Sed ea ratione non potest simul idem et secundùm idem esse scitum et creditum, quia *scitum* est visum, et *creditum* est non visum, ut dictum est.

ARTICULUS VI.

Utrùm credibilia sint per certos articulos distinguenda.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd credibilia non sint per certos articulos distinguenda. Eorum enim omnium quæ in sacra Scriptura continentur est fides habenda. Sed illa non possunt reduci ad aliquem certum numerum propter sui multitudinem. Ergo superfluum videtur articulos fidei distinguere.

2. Præterea, materialis distinctio cùm in infinitum fieri possit, est ab arte prætermittenda. Sed formalis ratio objecti credibilis est una et indivisibilis, ut suprà dictum est, scilicet veritas prima: et sic secundùm rationem formalem credibilia distingui non possunt. Ergo prætermittenda est credibilium materialis distinctio per articulos.

3. Præterea, sicut à quibusdam dicitur, « Articulus est indivisibilis veritas de Deo,

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 25, qu. 1, art. 1, in cap., et art. 2, ad 6; et I. *ad Cor.*, XV, lect.

sur Dieu, laquelle nous force à croire. » Mais la foi est volontaire, puisque, comme dit saint Augustin, « croit seulement qui veut. » Donc il paroît que c'est à tort que l'on divise par articles les vérités de la foi.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. « Un article de foi, dit saint Isidore, est une perception de la vérité divine, qui pousse l'intelligence vers cette vérité même. » Mais nous ne pouvons concevoir la vérité première que d'après quelques distinctions; car ce qui est un en Dieu, est multiple dans notre esprit. Il faut donc que les vérités de la foi soient divisées par articles.

(Conclusion. — Les choses qui sont l'objet de la foi se divisant en certaines parties unies entre elles par un lien commun et crues pour des raisons propres à chacune, il convient qu'elles soient divisées par articles.)

Le mot *article* semble dérivé d'un mot grec. En effet, le mot grec ἄρθρον qui répond au mot latin *articulus*, signifie liaison de parties distinctes; et c'est pour cela qu'on appelle *articulations* les petites parties du corps, qui en forment les membres en s'ajoutant les unes aux autres. De même les Grecs, dans leur grammaire, donnent le nom d'articles à certaines parties du discours, qui s'ajoutent aux noms pour en faire connoître le genre, le nombre et le cas. De même encore, dans la rhétorique, on appelle *articles* certaines liaisons dans les parties d'une période; car, d'après Cicéron, *Rhet.*, lib. IV, on désigne ainsi « les mots qui à eux seuls coupent et suspendent la phrase, » comme dans cet exemple : « Par votre véhémence, par votre voix, par votre visage, vous avez terrifié vos adversaires. » D'après cela, nous disons que les choses qui appartiennent à la foi chrétienne sont divisées par articles, dans ce sens qu'elles se

la cause instrumentale qui met l'homme en rapport avec la foi, avec l'objet formel qui donne l'être à cette foi elle-même.

Plus tard, nous verrons saint Thomas examiner, dans une thèse spéciale, l'influence que peut exercer sur la pureté de la foi théologale l'évidence rationnelle des motifs de crédibilité.

---

arctans nos ad credendum. » Sed credere est voluntarium, quia, sicut Augustinus dicit, « nullus credit nisi volens. » Ergo videtur quòd inconvenienter distinguantur credibilia per articulos.

Sed contra est, quod Isidorus dicit : « Articulus est perceptio divinæ veritatis tendens in ipsam. » Sed perceptio divinæ veritatis competit nobis secundùm distinctionem quamdam; quæ enim in Deo unum sunt, in nostro intellectu multiplicantur. Ergo credibilia debent per articulos distingui.

(Conclusio. — Quæ fidei sunt, cùm in quasdam partes coaptationem aliquam ad invicem habentes, specialibusque rationibus creditas, dividantur, convenienter sunt per certos articulos distributa.)

Respondeo dicendum, quòd nomen articuli ex græco videtur esse derivatum. Ἄρθρον enim græcè, quod in latino *articulus* dicitur, significat quamdam coaptationem aliquarum partium distinctarum : et ideo particulæ corporis sibi invicem coaptatæ dicuntur membrorum articuli. Et similiter in grammatica apud Græcos dicuntur *articuli* quædam partes orationis coaptatæ aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum vel casum. Et similiter in Rhetorica *articuli* dicuntur quædam partium coaptationes; dicit enim Tullius in IV. *Rhetor.*, quòd « articulus dicitur, cùm singula verba intervallis distinguuntur cæsa oratione, » hoc modo : « Acrimonia, voce, vultu, adversarios perterruisti. » Unde et credibilia fidei christianæ dicuntur per articulos distingui, in quantum in

divisent en certaines parties se liant les unes aux autres (1). Or comme la foi a pour objet ce que nous ne voyons pas touchant les choses divines, ainsi que nous l'avons établi plus haut, chaque vérité qu'on ne voit pas pour un raison spéciale, demande un article particulier; mais plusieurs choses qu'on voit ou qu'on ne voit pas pour la même raison, ne doivent pas constituer plusieurs articles. Ainsi, comme la difficulté que nous avons à comprendre comment Dieu a souffert est autre que celle qui nous empêche de comprendre comment il est ressuscité; la résurrection et la passion du Sauveur sont deux articles de foi distincts. Au contraire, sa passion, sa mort, sa sépulture ne présentant qu'une seule et même difficulté, de telle sorte que l'un de ces faits étant admis, il n'est plus difficile d'admettre les deux autres; un seul article enseignera que le Sauveur a souffert, qu'il est mort, qu'il a été enseveli.

Je réponds aux arguments : 1° Parmi les vérités de la foi, il en est qui sont de foi par elles-mêmes, comme il en est aussi qui sont de foi seulement par rapport à d'autres vérités. C'est ainsi que dans les sciences, l'exposition de certaines vérités se borne quelquefois à leur objet propre, comme quelquefois aussi elle a pour but d'éclaircir d'autres vérités. Or comme la foi a principalement pour objet les choses que nous espérons voir dans la patrie, d'après ces paroles de l'Apôtre, *Heb.*, II, 1 : « La foi est le fondement des choses que l'on doit espérer, » il s'ensuit qu'il n'y a que les choses qui nous mettent directement en rapport avec la vie éternelle, qui soient de foi par elles-mêmes. Tels sont, par exemple, le mystère d'un Dieu en trois personnes, le mystère de l'incarnation du Christ et autres semblables, sur lesquels repose la distinction des articles de foi. Qnant à certains faits que nous trouvons dans les Livres saints, nous devons les

(1) Cette liaison réciproque des articles de foi, et l'ordre qu'ils ont entre eux, nous expliquent comment cette foi demeure toujours une dans la division et la multiplicité des articles qu'elle embrasse. Le principe de cette division est assigné par saint Thomas dans la suite du texte.

---

quasdam partes dividuntur, habentes aliquam coaptationem ad invicem. Est autem objectum fidei aliquid non visum circa divina, ut suprà dictum est; et ideo ubi occurrit aliquid speciali ratione *non visum*, ibi est specialis articulus. Ubi autem multa secundùm eamdem rationem sunt cognita vel non cognita, ibi non sunt articuli distinguendi. Sicut aliam difficultatem habet ad videndum quòd Deus sit passus, et aliam quòd mortuus resurrexit : et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quòd sit passus, mortuus et sepultus, unam et eamdem difficultatem habent, ita quòd uno suscepto, non est difficile alia suscipere; et propter hoc omnia hæc pertinent ad unum articulum.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundùm se; aliqua verò sunt credibilia, de quibus non est fides secundùm se, sed solùm in ordine ad alia : sicut etiam in scientiis quædam proponuntur ut per se intenta, et quædam ad manifestationem aliorum. Quia verò fides principaliter est de his quæ videnda speramus in patria, secundùm illud *Hebr.*, XI : « Fides est substantia sperandarum rerum; » ideo per se ad fidem pertinent illa quæ directè nos ordinant ad vitam æternam : sicut sunt tres personæ omnipotentis Dei, mysterium incarnationis Christi (1), et alia hujusmodi. Et secundùm ista distinguuntur articuli fidei. Quædam verò proponuntur in sacra Scriptura ut credenda, non quasi princi-

(1) Ut explicat Cyrillus illud *Joan.*, XVII, vers. 3 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te*

croire sans doute, mais ils ne sont pas de foi par eux-mêmes, et ils ne servent qu'à manifester les vérités dont nous venons de parler. Ainsi quand nous lisons dans la sainte Ecriture qu'Abraham eut deux fils, qu'un mort ressuscita au contact des ossements d'Elisée, nous rapportons ces récits et autres semblables à la puissance de Dieu qu'ils révèlent, ou à l'incarnation du Christ qu'ils symbolisent : et de telles vérités ne doivent pas rentrer dans les articles du symbole.

2° Il y a deux manières de considérer la raison formelle de l'objet de la foi : premièrement, par rapport à l'objet lui-même; et dans ce sens, la raison formelle de toute vérité de la foi, c'est la vérité première : et elle est une par conséquent. Sous ce rapport, la foi n'admet pas de division par articles. Secondement, par rapport à nous; et alors la raison formelle de l'objet de la foi, c'est que nous ne le voyons pas. C'est sous ce rapport que l'on distingue les articles de foi, comme nous venons de le voir.

3° Cette définition de l'article repose sur une certaine étymologie de ce mot, pris dans sa dérivation latine plutôt que dans sa véritable signification qui nous est donnée par la dérivation grecque; et dès-lors elle ne peut être d'un grand poids. Toutefois, lors même qu'on l'accepteroit, on peut répondre ceci : bien que nul ne soit forcé de croire par une nécessité de coaction, puisque la foi est volontaire, nous y sommes forcés par une nécessité de fin (1), puisque, selon l'expression de l'Apôtre, *Heb.*, II, 6 : « Il faut croire pour arriver à Dieu, et il est impossible de lui plaire sans la foi. »

(1) Ce raisonnement de notre saint auteur seroit incompréhensible, si l'on ne se souvenoit que, dans l'objection, on fait dériver le mot *article* du verbe latin *arctare*, contraindre, forcer. Etymologie fort contestable au moins, quoique tirée de saint Isidore de Séville. Les citations fréquentes que fait saint Thomas du livre des *Origines* font connoître en quel honneur étoient dans le moyen âge les écrits du savant évêque espagnol.

Voici comment en parle un écrivain moderne, digne, celui-là, d'être appelé en témoignage

---

paliter intenta, sed ad prædictorum manifestationem : sicut quòd Abraham habuit duos filios, quòd ad tactum ossium Elisæi suscitatus est mortuus, et alia hujusmodi, quæ narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinæ majestatis, vel incarnationis Christi : et secundùm talia non oportet articulos distinguere.

Ad secundum dicendum, quòd ratio formalis objecti fidei potest accipi dupliciter. Uno modo ex parte ipsius rei creditæ : et sic ratio formalis omnium credibilium est una, scilicet veritas prima; et ex hac parte articuli non distinguuntur. Alio modo potest accipi ratio formalis credibilium ex parte nostri : et sic ratio formalis credibilis est ut sit *non visum*; et ex hac parte articuli fidei distinguuntur, ut visum est.

Ad tertium dicendum, quòd illa diffinitio datur de articulo magis secundùm quamdam etymologiam nominis, prout habet derivationem latinam, quàm secundùm ejus veram significationem prout à græco derivatur (1) : unde non est magni ponderis. Potest tamen et sic dici, quòd licèt ad credendum necessitate coactionis nullus arctetur, cùm credere sit voluntarium, arctatur tamen necessitate finis, quia « accedentem ad Deum oportet credere; » et, « sine fide impossibile est placere Deo, » ut Apostolus dicit, *Hebr.*, XI.

solum verum Deum, et quem misisti, Jesum Christum; referens primum ad notitiam Trinitatis, alterum verò ad notitiam Incarnationis, quasi medium æternæ vitæ consequendæ causali sensu, etsi sensu formali Augustinus ad visionem beatificam refert.

(1) Ubi dicitur ἄρθρον, ut indicatum suprà, non ab arctatione, sed à compactione, per quam invicem sibi membra nectuntur, quamvis hoc ipsum arctatio quædam est.

ARTICLE VII.

Les articles de foi se sont-ils accrus par la succession des temps?

Il paroît que les articles de foi ne se sont pas accrus par la succession des temps. 1° Selon la parole de l'Apôtre, *Hebr.*, II, 1 : « La foi est la substance des choses que nous devons espérer. » Or les choses que nous devons espérer sont les mêmes dans tous les temps. Donc dans tous les temps, les choses que nous devons croire sont les mêmes.

2° Nous voyons que les sciences humaines ont progressé avec la marche du temps, parce que les connoissances avoient manqué à ceux qui en furent les premiers auteurs, comme le dit Aristote, *Metaph.*, II, 1 et 2. Mais la foi n'est pas une invention humaine; c'est de Dieu que nous la tenons : « Elle est un don de Dieu, » dit l'Apôtre, *Ephes.*, XI, 8. Et puisque la science réside en Dieu dans toute sa perfection, il semble que rien n'a dû manquer à la connoissance des mystères de la foi, du premier moment qu'elle a été donnée aux hommes, et qu'ainsi elle ne s'est point accrue par la succession des temps.

3° L'opération de la grace ne procède pas avec moins d'ordre que l'opération de la nature. Or la nature commence toujours par l'état parfait, comme l'observe Boèce, *De Consol.*, lib. III, pros. 10. Il semble donc que l'opération de la grace a dû commencer également par l'état parfait,

quand il s'agit d'érudition, de critique et de goût : « Dans ce livre des *Origines*, l'auteur, au premier abord, ne semble occupé que des mots, des étymologies souvent détestables dont Platon, Varron, les grammairiens et les jurisconsultes romains ont prodigué les exemples. Mais il ne peut s'engager dans la définition des mots sans se mettre à la poursuite des idées, sans se trouver sur les traces de ceux qui s'y enfoncèrent avant lui. Il résume en vingt livres les principes des sept arts libéraux, ceux de la médecine, de la jurisprudence, de la théologie, de l'histoire naturelle, de l'agriculture et et des arts mécaniques. Les citations des auteurs grecs et latins sont innombrables; et l'ouvrage, annoncé comme un dictionnaire, devient une encyclopédie, le sommaire d'une lecture immense, et pour ainsi dire le dépouillement d'une bibliothèque, dont la moitié auroit péri pour nous si l'évêque de Séville n'en avoit sauvé les foibles restes. » (Osanam, *La Civilisation chrétienne chez les Francs.*)

ARTICULUS VII.

Utrùm articuli fidei secundum successionem temporum creverint.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd articuli fidei non creverint secundùm temporum successionem. Quia, ut Apostolus dicit, *ad Hebr.*, XI, « fides est substantia sperandarum rerum. » Sed omni tempore sunt eadem speranda. Ergo omni tempore sunt eadem credenda.

2. Præterea, in scientiis humanitus ordinatis per successionem temporum augmentum factum est, propter defectum cognitionis in primis qui scientias invenerunt, ut patet per Philosophum in II. *Metaphys.* Sed doctrina fidei non est inventa humanitus, sed tradita à Deo; « Dei enim donum est, » ut dicitur *Ephes.*, II. Cùm ergo in Deum nullus defectus scientiæ cadat, videtur quòd à principio cognitio credibilium fuerit perfecta, et quòd non creverit secundùm successionem temporum.

3. Præterea, operatio gratiæ non minùs ordinatè procedit, quàm operatio naturæ. Sed natura semper initium sumit à perfectis, ut Boetius dicit in lib. III. *De consol.* (prosa X).

(1) De his etiam infrà, qu. 174, art. 6, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 25, qu. 2, art. 2 quæstiunc. 1; et I. *ad Cor.*, XI, lect.

de telle sorte que ceux qui nous ont transmis les premiers les renseignements de la foi, les aient connus dans toute leur extension.

4° Les apôtres nous ont transmis la foi du Christ de la même manière que, dans l'ancien Testament, les premiers patriarches transmirent à leurs descendants la connoissance de la foi, d'après ce verset du *Deutéronome* : « Interrogez votre père, il vous instruira. » Or les apôtres reçurent un enseignement complet sur les mystères de la foi. Car, comme ils ont reçu les premiers, ils ont aussi reçu plus abondamment, comme le dit la Glose, *in Tert.*, au sujet de ces paroles de saint Paul, *Rom.*, VIII : « Nous possédons les prémices de l'esprit. » Il paroît donc que la connoissance des vérités de la foi ne s'est pas accrue par la succession des temps.

Mais saint Grégoire dit, au contraire, *Hom.* XVI, *in Ezech.* : « La science des patriarches s'est accrue avec la marche des siècles, et plus ils se sont trouvés rapprochés de la venue du Rédempteur, plus ils ont connu pleinement les mystères du salut (1). »

(Conclusion. — Les articles de foi se sont accrus par la succession des temps, non quant à la substance, mais quant à leur développement et à leur profession expresse; car les vérités que les générations postérieures ont crues explicitement et en plus grand nombre, les générations postérieures les ont crues implicitement et en moins grand nombre, mais les ont crues également.)

Il en est des principes de la science surnaturelle de la foi, comme des principes connus par eux-mêmes dans les sciences qui relèvent de la raison naturelle. Il y a entre ces principes une certaine connexion qui fait

(1) Le simple énoncé de la question traitée dans cet article, nous en montre l'importance et l'étendue. Elle touche essentiellement à l'immutabilité, et par suite à la vérité du dogme chrétien. Elle a fourni le sujet des discussions les plus savantes, des plus violentes déclamations,

---

Ergo etiam videtur quòd operatio gratiæ à perfectis initium sumpserit, ita quòd illi qui primò tradiderunt fidem, perfectissimè eam cognoverunt.

4. Præterea, sicut per apostolos ad nos fides Christi pervenit, ita etiam in veteri Testamento per priores patres ad posteriores devenit cognitio fidei, secundùm illud *Deuter.*, XXXII : « Interroga patrem tuum, et annuntiabit tibi. » Sed Apostoli plenissimè fuerunt instructi de mysteriis; acceperunt enim sicut tempore prius, ita et cæteris abundantius, ut dicit Glossa super illud *Rom.*, VIII : « Nos ipsi primitias spiritus habentes. » Ergo videtur quòd cognitio credibilium non creverit per temporum successionem.

Sed contra est, quod Gregorius dicit (Homil. XVI in *Ezech.*), quòd « secundùm incrementa temporum crevit scientia sanctorum Patrum (1), et quantò viciniores adventui Salvatoris fuerunt, tantò sacramenta salutis pleniùs perceperunt. »

(Conclusio. — Articuli fidei temporum successione creverunt, non quidem quantum ad substantiam, sed quantum ad explicationem et expressam professionem; nam quæ explicitè et sub majori numero à posteris credita sunt, eadem omnia à superioribus patribus implicitè et sub minori numero credita fuerunt.)

Respondeo dicendum, quòd ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina quæ per rationem naturalem habetur; in quibus principiis ordo quidam in-

(1) Etsi sequens appendix est Hugonis, lib. I. *De Sacramentis*, part. X, cap. 6, non Gregorii, qui sic duntaxat ibi pergit : *Plus namque Moyses quàm Abraham, plus Prophetæ quàm Moyses, plus Apostoli quàm Prophetæ in omnipotentis Dei scientia eruditi sunt : unde* Daniel., XII : *Pertransibunt plurimi, et multiplex erit scientia*

que quelques-uns sont renfermés implicitement dans d'autres. C'est ainsi que tous ces principes reviennent à celui-ci, qui en est comme la source : « Il est impossible de nier et d'affirmer en même temps, » comme le dit Aristote, *Metaph.*, IV, 2. Tous les articles de foi sont pareillement renfermés d'une manière implicite dans quelques vérités premières qui s'imposent pour ainsi dire à notre croyance; telle est la foi à l'existence de Dieu et à sa providence par rapport au salut des hommes, selon ces paroles de l'Apôtre : « Il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent. » En effet, dans l'existence de Dieu sont renfermées toutes les choses que nous croyons exister éternellement en lui, et dans lesquelles consiste notre béatitude. Dans la foi à la providence se trouvent également renfermées toutes les choses que Dieu dispose dans le temps relativement au salut des hommes, et qui sont pour nous les moyens de parvenir à la béatitude. C'est encore de la même manière que certains articles subséquents sont renfermés dans d'autres : ainsi dans la foi à la rédemption se trouvent renfermées, et l'incarnation du Christ et sa passion, et toutes les vérités qui se rattachent à ce mystère. Il faut donc dire que les articles de la foi n'ont reçu, quant à leur substance, aucun accroissement par la succession des temps, parce que toutes les vérités qui ont été crues par les générations postérieures étoient renfermées, quoique implicitement, dans la foi des générations antérieures; mais que leur nombre s'est accru quant à leur développement, parce que certaines vérités qui ont été connues explicitement par les générations plus rapprochées de nous, les générations précédentes ne les connoissoient pas de la même manière. De là ces paroles que le Seigneur dit à Moïse, *Exod.*, VI : « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob; et je ne leur ai point fait connoître mon nom, qui est

des objections les plus sérieuses. Ce que notre saint auteur dit ici peut être regardé comme le thème fécond des premières, la décisive réfutation des secondes, un sûr principe de solution pour les troisièmes. Nulle part sa pensée n'est plus précieuse à recueillir.

---

venitur, ut quædam in aliis implicitè contineantur : sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum : « Impossibile est simul affirmare et negare, » ut patet per Philosophum in IV. *Metaphys.* Et similiter omnes articuli implicitè continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse, et providentiam habere circa hominum salutem, secundùm illud *ad Hebr.*, XI : « Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quòd inquirentibus se remunerator sit. » In *esse* enim divino includuntur omnia quæ credimus in Deo æternaliter existere; in quibus nostra beatitudo consistit. In fide autem providentiæ includuntur omnia quæ temporaliter à Deo dispensantur ad hominum salutem; quæ sunt via in beatitudinem. Et per hunc etiam modum, aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur : sicut in fide redemptionis humanæ implicitè continentur et incarnatio Christi et ejus passio, et omnia hujusmodi. Sic ergo dicendum est, quòd quantum ad substantiam articulorum fidei non est factum eorum augmentum per temporum successionem, quia quæcumque posteriores crediderunt, continebantur in fide præcedentium patrum, licèt implicitè; sed quantum ad explicationem, crevit numerus articulorum, quia quædam explicitè cognita sunt à posterioribus, quæ à prioribus non cognoscebantur explicitè. Unde Dominus Moysi dicit, *Exod.*, VI : « Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob; et nomen

Adonaï. » De là encore ces paroles de David : « J'ai compris mieux que les anciens; » et enfin celles de l'Apôtre, *Ephes.*, III : « Les autres générations n'ont point connu le mystère du Christ, comme il est maintenant révélé aux saints apôtres et aux prophètes. »

Je réponds aux arguments : 1° Les choses que les hommes ont dû espérer du Christ ont toujours été les mêmes; mais comme ce n'est que par le Christ que les hommes sont parvenus à l'objet de cette espérance, plus le temps où ils vivoient étoit éloigné du Christ, plus ils étoient éloignés eux-mêmes de la réalisation de leur espérance. De là ces paroles de saint Paul, *Heb.*, XI : « Tous ceux-là sont morts dans la foi, sans avoir reçu l'accomplissement des promesses, et les ayant seulement comme saluées loin.» Or plus on voit un objet de loin, et moins on le voit distinctement; et c'est ce qui fait que les hommes qui ont vécu dans des temps plus rapprochés de la venue du Christ, ont connu plus distinctement les biens qu'ils devoient espérer de lui.

2° Le progrès dans les connoissances se fait de deux manières : d'abord, par rapport à celui qui enseigne; qu'il soit seul ou associé à d'autres, ses connoissances s'accroissent par la succession des temps; et c'est de cette manière qu'ont progressé les sciences humaines. En second lieu, par rapport à celui qui apprend; un maître, quoiqu'il possède la connoissance entière de son art, ne la communique pas tout d'un coup à son disciple, qui ne pourroit la recevoir ainsi; c'est graduellement qu'il l'instruit, en s'accommodant à sa capacité. Et c'est de cette manière que les hommes ont progressé par la succession des temps dans la connoissance de la foi. Aussi l'Apôtre, *ad Galat.*, III, compare-t-il à l'enfance du genre humain l'état des hommes sous l'ancien Testament.

3° Toute génération naturelle suppose nécessairement deux causes préexistantes, savoir : l'agent et la matière. Dans l'ordre de la cause agent,

---

meum, *Adonai*, non indicavi eis. » Et David dicit : « Super senes intellexi. » Et Apostolus dicit, *ad Ephes.*, III : « In aliis generationibus non est agnitum mysterium Christi, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis ejus et prophetis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd semper fuerunt eadem speranda apud homines à Christo, quia tamen ad hæc speranda homines non pervenerunt nisi per Christum; quantò à Christo fuerunt remotiores secundùm tempus, tantò à consecutione sperandorum longinquiores erant. Unde Apostolus dicit, *ad Hebr.*, XI : « Juxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed à longè eas aspicientes. » Quantò autem aliquid à longinquioribus videtur, tantò minùs distinctè videtur : et ideo bona speranda distinctiùs cognoverunt, qui fuerunt adventui Christi vicini.

Ad secundum dicendum, quòd profectus cognitionis dupliciter contingit. Uno modo ex parte docentis, qui in cognitione proficit, sive unus, sive plures per temporum successionem; et ista est ratio augmenti in scientiis per rationem humanitus inventis. Alio modo ex parte addiscentis; sicut magister qui novit totam artem, non statim à principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim, condescendens ejus capacitati. Et hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem. Unde Apostolus, *ad Galat.*, III, comparat statum veteris Testamenti pueritiæ.

Ad tertium dicendum, quòd ad generationem naturalem duæ causæ præexiguntur, scilicet agens et materia. Secundùm ergo ordinem causæ agentis, naturaliter prius est quod est

la priorité est à ce qu'il y a de plus parfait; et c'est ainsi que la nature commence par le parfait, parce que les choses imparfaites ne sont amenées à la perfection que par quelque cause parfaite préexistante. Dans l'ordre de la cause matérielle, au contraire, cette priorité appartient au moins parfait; et c'est dans ce sens que la nature dans ses opérations procède de l'imparfait au parfait. Or, dans la manifestation de la foi, Dieu est comme l'agent qui possède éternellement la science dans sa perfection, et l'homme est comme la matière sur laquelle s'exerce l'action de Dieu. Il a donc fallu que la connoissance de la foi procédât dans les hommes en allant de l'imparfait au parfait. Quoique parmi les hommes plusieurs aient joué le rôle de la cause agent, parce qu'ils ont été les docteurs de la foi, cependant « comme la manifestation de l'esprit ne leur étoit donnée que pour l'utilité commune, » ainsi que le dit saint Paul, I. *Corinth.*, I, 12, ces mêmes docteurs qui propageoient la connoissance de la foi, n'avoient eux-mêmes reçu cette connoissance qu'autant que les temps où ils ont vécu demandoient qu'ils le communiquassent aux peuples, ouvertement ou en figures (1).

4° Le Christ a été l'auteur de la consommation dernière de la grace, et c'est ce qui fait que le temps de sa venue est appelé « le temps de la plénitude, » *Galat.*, IV. Il suit de là que les hommes qui ont été plus rapprochés du Christ, soit qu'ils aient vécu avant lui, comme Jean-Baptiste, soit qu'ils aient vécu après, comme les apôtres, ont connu plus parfaitement les mystères de la foi. C'est ainsi qu'en observant la constitution de l'homme, nous trouvons que c'est dans sa jeunesse qu'elle est à l'état par-

(1) Aux diverses causes par lesquelles saint Thomas explique, soit dans le corps de l'article, soit dans la réponse aux objections, l'accroissement des articles de foi, ajoutez le travail inquiet de l'esprit humain et les erreurs qui ont surgi aux différentes époques, erreurs qu'il étoit nécessaire de réfuter en formulant plus clairement la vérité contraire; et vous aurez l'explication complète, quoique succincte, de ce développement subi par l'enseignement scientifique du christianisme.

---

perfectius; et sic natura à perfectis sumit exordium, quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem nisi per aliqua perfecta præexistentia (1). Secundùm verò ordinem causæ materialis, prius est quod est imperfectius; et secundùm hoc natura procedit ab imperfecto ad perfectum. In manifestatione autem fidei, Deus est sicut agens, qui habet perfectam scientiam ab æterno; homo autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis: et ideo oportuit quòd ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus. Et licèt in hominibus quidam se habuerint per modum causæ agentis, quia fuerunt fidei doctores, tamen manifestatio spiritus datur talibus ad utilitatem communem, ut dicitur I. *ad Cor.*, XII. Et ideo tantum dabatur Patribus, qui erant institutores fidei, de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi, vel nudè vel in figura.

Ad quartum dicendum, quòd ultima consummatio gratiæ facta est per Christum : unde et tempus ejus dicitur « tempus plenitudinis, » *ad Galat.*, IV. Et ideo illi qui fuerunt propinquiores Christo, vel ante, sicut Joannes Baptista; vel post, sicut apostoli, pleniùs mysteria fidei cognoverunt. Quia etiam circa statum hominis hoc videmus, quòd perfectio

(1) Sicut et Boetius : *Perfectione sublata* (inquit), *unde illud quod imperfectum perhibetur, extiterit, ne fingi quidem potest.* Quippe cùm imperfectum *diminutione perfecti tale perhibeatur, etc.*

fait, et que l'homme est d'autant plus parfait lui-même qu'il est plus rapproché de cette époque de la vie, soit qu'on le prenne avant ou après cette époque (1).

ARTICLE VIII.

Les articles de foi sont-ils énumérés d'une manière convenable?

Il paroît que les articles de foi ne sont pas convenablement énumérés. 1° Les vérités qui peuvent être connues par voie démonstrative n'appartiennent point à la foi, de telle sorte que nous devions les croire purement et simplement, comme nous l'avons dit (art. 5). Or, l'unité de Dieu peut être connue par voie démonstrative; nous voyons, en effet, qu'Aristote, *Metaphys.*, XII, et plusieurs autres philosophes l'ont prouvée démonstrativement. Donc l'unité de Dieu ne doit pas faire l'objet d'un article de foi.

2° De même que la foi nous oblige à croire en Dieu *tout-puissant*, de même aussi elle nous oblige à croire en ce même Dieu *connaissant toutes choses et les réglant toutes avec sagesse* puis nous voyons que plusieurs ont erré sur ces deux dernières vérités. Il falloit donc que les articles de la foi fissent mention de la sagesse et de la providence de Dieu, comme de sa toute-puissance.

3° Nous connoissons de la même manière le Père et le Fils, selon ces paroles de saint *Jean*, XIV : « Celui qui me voit, voit aussi mon Père. » Donc il ne devoit y avoir qu'un seul article touchant le Père et le Fils, et touchant le Saint-Esprit, par conséquent.

4° La personne du Père n'est pas moindre que celle du Fils et celle du

(1) On peut voir l'usage admirable que fait de cette comparaison, contre les philosophes et les protestants, un des plus grands apologistes modernes, le comte de Maistre, dans son livre *Du pape*.

---

est in juventute; et tantò habet homo perfectiorem statum, vel ante vel post, quantò est juventuti propinquior.

ARTICULUS VIII.

Utrùm articuli fidei convenienter enumerentur.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter articuli fidei enumerentur. Ea enim quæ possunt ratione demonstrativa sciri, non pertinent ad fidem ut apud homines sint credibilia, sicut suprà dictum est (art. 5). Sed « Deum esse unum, » potest esse scitum per demonstrationem. Unde et Philosophus hoc in XII. *Metaphys.* probat, et multi alii philosophi ad hoc demonstrationes induxerunt. Ergo « Deum esse unum » non debet poni unus articulus fidei.

2. Præterea, sicut de necessitate fidei est, quòd credamus Deum *omnipotentem*, ita etiam quòd credamus eum *omnia scientem*, et *omnibus providentem*, et circa utrumque horum aliqui erraverunt. Debuit ergo inter articulos fidei fieri mentio de sapientia et providentia divina, sicut et de omnipotentia.

3. Præterea, eadem est notitia Patris et Filii, secundùm illud *Joan.*, XIV : « Qui videt me, videt et Patrem. » Ergo unus tantùm articulus debet esse de Patre et Filio, et eadem ratione de Spiritu sancto.

4. Præterea, persona Patris non es minor quàm Filii et Spiritus sancti. Sed plures arti-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 25, qu. 1, art. 2; et *Opusc.*, III, cap. 255; e *Opusc.*, V, per totum; et *Opusc.*, XXIII, cap. 2.

Saint-Esprit. Or, la personne du Saint-Esprit est l'objet de plusieurs articles, de même que la personne du Fils. Donc il devoit y avoir également plusieurs articles touchant la personne du Père.

5° Comme il y a des œuvres propres à la personne du Père et à la personne du Saint-Esprit, de même il y en a qui sont propres à la personne du Fils, considéré comme Dieu. Or, les articles de foi nous présentent une œuvre qui est proprement attribuée au Père, celle de la création; ils en présentent pareillement une qui est attribuée au Saint-Esprit, en ce qu'il a parlé par les prophètes. Donc les articles de foi devoient aussi faire mention de quelque œuvre attribuée au Fils, considéré comme Dieu.

6° Le sacrement de l'Eucharistie renferme une difficulté spéciale, comparativement à plusieurs articles; et il devoit être dès lors l'objet d'un article spécial. Il paroît donc que les articles de la foi ne sont pas en nombre suffisant (1).

Mais pour prouver le contraire, l'autorité de l'Eglise est là, avec l'énumération qu'elle a faite.

(CONCLUSION. — C'est avec raison que l'Eglise a distingué quatorze articles de foi, ou bien douze seulement, se rapportant les uns à la foi dans la divinité, les autres à la foi dans l'humanité du Christ.)

D'après ce qui a été dit dans l'article sixième, la foi n'embrasse, comme étant son objet propre, que les choses dont nous aurons la vision dans la vie éternelle, et celles qui nous y conduisent. Or, deux choses doivent faire l'objet de cette vision : ce qu'il y a de caché dans la divinité, et

(1) Si l'on observe avec attention la nature et la marche des objections accumulées contre cette thèse, on verra d'avance que ce que l'auteur entreprend ici, aussi bien que dans la thèse suivante, c'est en même temps une explication et une justification du symbole. Le point de départ de cette explication, ou le principe par lequel s'ouvre le raisonnement qui forme le corps de l'article, a quelque chose de tellement fécond, que tous les commentateurs de saint Thomas, et Suarez en particulier, en font le thème invariable de leurs travaux sur le même sujet, alors même qu'ils l'ont étudié sous des points de vue qui n'avoient pas été signalés par le docteur angélique. Quels traits de lumière ne répandroit pas sur la Somme l'étude comparée de ces autres théologiens! Quels trésors de science n'offrent-ils pas d'ailleurs aux patientes investigations d'un lecteur consciencieux, à mesure qu'il étudie le chef-d'œuvre du maître!

---

culi ponuntur circa personam Spiritus sancti, et similiter circa personam Filii. Ergo plures debent poni circa personam Patris.

5. Præterea, sicut personæ Patris et personæ Spiritus sancti aliquid appropriatur, ita et personæ Filii secundùm divinitatem. Sed in articulis fidei ponitur aliquod opus appropriatum Patri, scilicet opus creationis; et similiter aliquod opus appropriatum Spiritui sancto, scilicet quod locutus est per prophetas. Ergo etiam inter articulos fidei debet aliquod opus appropriari Filio secundùm divinitatem.

6. Præterea, sacramentum Eucharistiæ habet specialem difficultatem præ multis articulis. Ergo de eo debuit poni specialis articulus. Non videtur ergo quòd articuli sufficienter enumerentur.

Sed in contrarium est auctoritas Ecclesiæ sic enumerantis.

(CONCLUSIO. — Convenienter sunt ab Ecclesia distincti fidei articuli in quatuordecim vel duodecim; quorum aliqui ad fidem divinitatis, alii verò ad fidem humanitatis pertinent.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 6), illa per se pertinent ad fidem, quorum visione in vita æterna perfruemur, et per quæ ducimur ad vitam æternam. Duo autem nobis videnda proponuntur, scilicet occultum divini-

c'est en cela que consiste la béatitude; et le mystère de l'humanité du Christ, par qui nous pouvons être introduits dans la gloire des enfants de Dieu, comme il est dit, *Rom.*, V. De là ces paroles de notre Seigneur, *Joan.*, XVII : « La vie éternelle consiste à vous connoître, vous, le vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ. » Les vérités de la foi offrent donc d'abord cette distinction, que les unes se rapportent à la majesté divine, les autres au mystère de l'humanité du Christ, que saint Paul, I. *Timoth.*, IV, appelle « le Sacrement de l'amour. » Touchant la majesté divine, la foi nous présente trois vérités à croire : d'abord, son unité, et c'est l'objet du premier article; en second lieu, la Trinité, qui fait l'objet des trois articles consacrés aux trois personnes divines; en troisième lieu, les ouvrages attribués à la divinité, dont le premier se rapporte à l'état de nature, et de là l'article de la création; le second, à l'état de grace, et de là un seul article pour tout ce qui se rattache à la sanctification des hommes; le troisième, à l'état de gloire, et de là un autre article pour la résurrection de la chair et la vie éternelle; ce qui fait sept articles se rapportant à la divinité. Il y a également sept articles touchant l'humanité du Christ : le premier se rapporte à son incarnation ou à sa conception; le second à sa naissance de la Vierge; le troisième à sa passion, à sa mort et à sa sépulture; le quatrième à sa descente aux enfers; le cinquième à sa résurrection; le sixième à son ascension; le septième à sa venue pour le jugement; ce qui fait en tout quatorze articles. Il y en a cependant qui n'en distinguent que douze (1), dont six se rapportent à la divinité, et six à l'humanité. Ils comprennent en un seul les trois articles sur les trois personnes, parce que la connoissance des

(1) C'est le nombre qui a prévalu depuis longtemps dans les explications du symbole : il a été consacré par l'autorité qui s'attache au *Catéchisme du concile de Trente.*

---

tatis, cujus visio nos beatos facit, et mysterium humanitatis Christi, per quem in gloriam filiorum Dei accessum habemus, ut dicitur *ad Rom.*, V. Unde dicitur *Joan.*, XVII : « Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti, JESUM CHRISTUM. » Et ideo prima distinctio credibilium est, quòd quædam pertinent ad majestatem divinitatis, quædam verò pertinent ad mysterium humanitatis Christi; quod est « pietatis sacramentum, » ut dicitur I. *ad Timoth.*, IV. Circa majestatem autem divinitatis tria nobis credenda proponuntur : primò quidem, unitas divinitatis, et ad hoc pertinet primus articulus; secundò, Trinitas personarum, et de hoc sunt tres articuli secundùm tres personas; tertiò verò, proponuntur nobis opera divinitatis propria; quorum primum pertinet ad *esse* naturæ, et sic proponitur nobis articulus creationis. Secundum verò pertinet ad *esse* gratiæ, et sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam. Tertium verò pertinet ad *esse* gloriæ, et sic proponitur nobis alius articulus de resurrectione carnis et de vita æterna : et ita sunt septem articuli ad divinitatem pertinentes. Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli : quorum primus est de incarnatione sive de conceptione Christi; secundus, de nativitate ejus ex Virgine; tertius, de passione ejus et morte et sepultura; quartus est de descensu ad inferos; quintus est de resurrectione; sextus, de ascensione; septimus, de adventu ad judicium. Et sic in universum sunt quatuordecim. Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei · sex pertinentes ad divinitatem, et sex pertinentes ad humanitatem. Tres enim articulos trium personarum comprehendunt sub uno, quia ea

trois personnes est la même. L'article sur l'état glorieux, ils le divisent en deux, savoir : la résurrection de la chair et la gloire de l'ame; et ils ne font qu'un seul article de celui de la conception et de celui de la nativité.

Je réponds aux arguments : 1° Par la foi, nous connoissons sur Dieu beaucoup de choses que les philosophes n'ont pu découvrir à l'aide de la raison naturelle : sa providence, par exemple, sa toute-puissance et le culte qui lui est exclusivement dû, autant de vérités qui sont renfermées dans l'article qui exprime l'unité de Dieu.

2° Le nom même de Dieu, d'après sa dérivation, implique une idée de providence, comme il a été dit (part. I, quest. 13, art. 8). Car la puissance, dans les êtres intelligents, n'opère que d'après la volonté et la connoissance; ce qui fait que la toute-puissance de Dieu implique en quelque sorte la science qu'il a de toutes choses et sa providence universelle : il ne pourroit exercer l'action qu'il voudroit sur les êtres de ce monde inférieur, si ces êtres ne lui étoient connus, et s'ils étoient en dehors de sa providence.

3° La connoissance du Père, du Fils et du Saint-Esprit est une, quant à l'unité de l'essence, qui est l'objet du premier article. Quant à la distinction des personnes, qui repose sur des relations d'origine, la connoissance du Père renferme en quelque sorte les connoissances du Fils, puisqu'il ne seroit pas Père s'il n'avoit un Fils, et par conséquent aussi celle du Saint-Esprit, qui est l'union du Père et du Fils. Dans ce sens on a eu raison de ne faire qu'un seul article sur les trois personnes divines. Mais comme chacune de ces personnes présente certaines vérités sur lesquelles on a erré, on peut aussi faire trois articles sur les trois personnes. En effet, Arius crut au Père *tout-puissant et éternel*, mais il n'a pas cru au Fils

---

dem est cognitio trium personarum. Articulum verò de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet resurrectionem carnis et gloriam animæ. Similiter articulum conceptionis et nativitatis conjungunt in unum.

Ad primum ergo dicendum, quòd multa per fidem tenemus de Deo, quæ naturali ratione investigare philosophi non potuerunt : putà circa providentiam ejus et omnipotentiam, et quòd ipse solus sit colendus, quæ omnia continentur sub articulo unitatis Dei.

Ad secundum dicendum, quòd ipsum nomen divinitatis importat provisionem quamdam, ut in I. lib. (1) dictum est. Potentia autem in habentibus intellectum non operatur nisi secundùm voluntatem et cognitionem : et ideo omnipotentia Dei includit quodammodo omnium scientiam et providentiam. Non enim posset omnia quæ vellet in istis inferioribus agere, nisi ea cognosceret, et eorum providentiam haberet.

Ad tertium dicendum, quòd Patris et Filii et Spiritus sancti est una cognitio quantum ad unitatem essentiæ, quæ pertinet ad primum articulum; quantum verò ad distinctionem personarum, quæ est per relationes originis, quodammodo in cognitione Patris includitur cognitio Filii. Non enim esset Pater, si Filium non haberet, quorum nexus est Spiritus sanctus; et quantum ad hoc benè moti sunt qui posuerunt unum articulum trium personarum. Sed quia circa singulas personas sunt aliqua attendenda, circa quæ contingit esse errorem, quantum ad hoc de tribus personis possunt poni tres articuli. Arius enim credidit Patrem *omnipotentem* et

(1) Sive in I. part. *Summ.*, qu. 13, art. 8, ubi dicitur quòd ab universali rerum providentia impositum est nomen illud juxta *Etymol.* Damasceni à verbo θεειν, quod est *currere*, quasi

égal et consubstantiel au Père; et de là la nécessité de faire un article sur la personne du Fils, afin de déterminer cette vérité. C'est pour la même raison qu'il a fallu faire un troisième article sur le Saint-Esprit contre Macédonius (1). De même la conception du Christ et sa naissance, ainsi que la résurrection et la vie éternelle, peuvent, dans un sens, être comprises en un seul article, en tant qu'elles se rapportent à la même personne, et, dans un autre sens, être distinguées en deux, en tant qu'elles offrent chacune des difficultés spéciales.

4° Il appartient au Fils et au Saint-Esprit d'être envoyés pour la sanctification des créatures; et comme il y a beaucoup de choses à croire à cet égard, il a fallu plus d'articles sur la peronne du Fils et celle du Saint-Esprit, que sur la personne du Père, qui n'est jamais envoyé, comme il a été dit (I. part., quest. 43, art. 4).

5° La sanctification de la créature par la grace et sa consommation par la gloire sont l'effet du don de la charité, qui est attribué au Saint-Esprit, et du don de sagesse, qui est attribué au Fils; et dès lors, ces deux œuvres appartiennent l'une et l'autre au Fils et au Saint-Esprit, par attribution, mais sous des rapports différents.

6° On peut considérer deux choses dans l'Eucharistie : la première, qu'elle est un sacrement, et qu'à ce titre elle doit être rangée parmi les autres effets de la grace sanctifiante; la seconde, qu'elle contient miraculeusement le corps de Jésus-Christ; et, dans ce sens, elle est comprise dans la *toute-puissance*, de même que les autres miracles, qui se rapportent tous à cet attribut de la divinité.

(1) Ce sont donc les hérésies qui ont successivement attaqué la vérité chrétienne et jeté le trouble dans l'Eglise, comme nous l'avons remarqué plus haut, qui ont rendu nécessaires les développements successifs donnés aux symboles. Et, sous ce rapport, on peut dire que

---

æternum, sed non credidit Filium *coæqualem* et *consubstantialem Patri :* et ideo necessarium fuit apponere articulum de persona Filii, ad hoc determinandum. Et eadem ratione contra Macedonium necesse fuit ponere articulum tertium de persona Spiritus sancti. Et similiter etiam conceptio Christi et nativitas, et etiam resurrectio et vita æterna, secundùm unam rationem possunt comprehendi sub uno articulo, in quantum ad unum ordinantur, et secundùm aliam rationem distingui, in quantum seorsum habent speciales difficultates.

Ad quartum dicendum, quòd Filio et Spiritui sancto convenit mitti ad sanctificandam creaturam, circa quod plurima credenda occurrunt : et ideo circa personam Filii et Spiritus sancti plures articuli multiplicantur, quàm circa personam Patris, quæ nunquam mittitur, ut dictum est (I. part., qu. 43, art. 4).

Ad quintum dicendum, quòd sanctificatio creaturæ per gratiam et consummatio per gloriam fit etiam per donum charitatis, quod appropriatur Spiritui sancto, et per donum sapientiæ, quod appropriatur Filio : et ideo utrumque opus pertinet ad Filium et ad Spiritum sanctum per appropriationem, secundùm rationes diversas.

Ad sextum dicendum, quòd in sacramento Eucharistiæ duo possunt considerari : unum scilicet quòd *Sacramentum* est, et hoc habet eamdem rationem cum aliis effectibus gratiæ sanctificantis; aliud est quòd miraculosè ibi corpus Christi continetur, et sic concluditur sub omnipotentia, sicut et omnia alia miracula quæ omnipotentiæ attribuuntur.

fovendo universa; vel à θεᾶσθαι, quod est *considerare* vel *contemplari;* et ad providentiam spectat, ut à videndo sic vocatam.

ARTICLE IX.

Etoit-il convenable de rédiger les articles de foi dans un symbole?

Il paroît qu'on a eu tort de rédiger en un symbole les articles de foi. 1° C'est la sainte Ecriture qui est la règle de la foi; et il n'est permis ni d'y ajouter ni d'en retrancher, selon ces paroles du *Deutéronome,* IV, 2: « Vous n'ajouterez rien aux paroles que je vous adresse, et vous n'en retrancherez rien. » Donc, une fois la sainte Ecriture reçue, il n'étoit plus permis de dresser un symbole qui fût la règle de la foi (1).

2° Comme le dit saint Paul, *Ephes.*, IV, 3 : « La foi est une. » Or, le symbole est l'expression de la foi. Donc c'est à tort qu'on a donné plusieurs symboles.

3° La profession de foi qui est renfermée dans le symbole appartient à tous les fidèles. Or, tous les fidèles ne peuvent pas dire également : *Je crois en Dieu,* mais ceux-là seulement en qui la foi est formée. Donc le symbole ne devroit pas commencer par ces paroles : *Je crois en Dieu.*

4° La descente aux enfers est un des articles de foi, comme il a été dit plus haut. Or, il n'en est pas fait mention dans le symbole de Nicée. Il paroît donc que ce symbole est insuffisant.

5° D'après saint Augustin expliquant ces paroles de saint Jean, XIV, 1: « Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi, » nous croyons à Pierre et à Paul; mais ce n'est qu'en parlant de Dieu que nous disons : Je crois en Dieu. Donc, puisque l'Eglise catholique est purement et simplement une

les divers symboles, accrédités suivant les temps et les circonstances, ne forment qu'un seul et même symbole de la foi s'expliquant et se défendant elle-même.

(1) Il n'est pas aisé de dire si l'horreur et le mépris que Luther affectoit, non sans cause, pour tous les théologiens scolastiques en général, et pour saint Thomas en particulier, avoient permis au célèbre hérésiarque de lire cette objection. Mais ce qu'il y a de bien cer-

---

ARTICULUS IX.

Utrùm convenienter articuli fidei in symbolo ponantur.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter articuli fidei in symbolo ponantur. Sacra enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere nec subtrahere licet; dicitur enim *Deuter.*, IV : « Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo. » Ergo illicitum fuit aliquod symbolum constituere quasi regulam fidei, post sacram Scripturam editam.

2. Præterea, sicut Apostolus dicit *ad Ephes.*, IV, « una est fides. » Sed symbolum est professio fidei. Ergo inconvenienter traditur multiplex symbolum.

3. Præterea, confessio fidei quæ in symbolo continetur, pertinet ad omnes fideles. Sed non omnibus fidelibus convenit credere in Deum, sed solùm illis qui habent fidem formatam. Ergo inconvenienter symbolum fidei traditur sub hac forma verborum : « Credo in unum Deum. »

4. Præterea, descensus ad inferos est unus de articulis fidei, sicut suprà dictum est. Sed in Symbolo Patrum non fit mentio de descensu ad inferos. Ergo videtur insufficienter collectum.

5. Præterea, sicut Augustinus dicit, exponens illud *Joan.*, XIV : « Creditis in Deum, et in me credite, » Petro aut Paulo credimus, sed non dicimur credere nisi in Deum (2). Cùm ergo Ecclesia catholica sit purè aliquod creatum,

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 25, qu. 1, art. 2; et *Opusc.*, V et VI.

(2) Quin potiùs exponens illud *Joan.*, VI : *Hoc est opus Dei ut credatis in eum;*

créature, il paroît que c'est à tort qu'on dit : *Je crois en l'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique.*

6° Le symbole nous a été donné pour qu'il soit notre règle de foi. Or, ce qui est une règle de foi doit être proposé à tous et publiquement. On devroit donc chanter à la messe tous les symboles, comme on y chante celui de Nicée. Il paroît donc qu'on n'auroit pas dû formuler dans un symbole les articles de foi.

Mais c'est le contraire. L'Eglise universelle ne peut errer, parce qu'elle est dirigée par l'Esprit saint, qui est l'esprit de vérité. C'est là, en effet, la promesse que le Seigneur fit à ses disciples, en leur disant, *Joan.*, XVI, 13 : « Quand l'esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité. » Or, le symbole a été rédigé par l'autorité de l'Eglise universelle; il ne peut donc rien y avoir que de convenable dans cette rédaction.

(CONCLUSION. — L'Eglise a agi convenablement en réunissant comme dans un faisceau, en précisant avec clarté dans un symbole ou abrégé, les vérités proposées à la croyance des hommes, au moyen d'un nombre d'articles déterminés.)

Comme le dit l'Apôtre, *Hebr.*, XI, 6 : « Il faut croire pour arriver à Dieu. » Or, nul ne peut croire s'il ne lui est proposé une vérité qui soit l'objet de sa foi. C'est pourquoi il a été nécessaire de faire un symbole des vérités de la foi, pour qu'elles pussent plus facilement être proposées à la croyance de tous, et qu'ainsi l'ignorance de la foi ne fût pour personne une cause d'infidélité; et c'est précisément parce qu'il résume les

tain c'est que c'est justement là l'argument qu'il fait contre tous les symboles catholiques. On voit donc qu'en cela, comme dans la plupart de ses autres erreurs, il n'a rien inventé de nouveau. La réponse des catholiques, au temps de la réforme, étoit également celle que notre saint auteur fait à cette objection. Et il faut le reconnoître, on ne sauroit rien imaginer de plus simple et de plus fort.

---

videtur quòd inconvenienter dicatur : « In unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam. »

6. Præterea, symbolum ad hoc traditur, ut sit regula fidei. Sed regula fidei debet omnibus proponi et publicè : quodlibet ergo symbolum deberet in missa cantari, sicut symbolum Patrum. Non videtur ergo esse conveniens editio articulorum fidei in symbolo.

Sed contra est, quòd Ecclesia universalis non potest errare, quia à Spiritu sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis. Hoc enim promisit Dominus discipulis (*Joan.*, XVI), dicens : « Cùm venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. » Sed symbolum ex auctoritate universalis Ecclesiæ editur (1). Nihil ergo non conveniens in eo continetur.

(CONCLUSIO. — Quæ hominibus credenda per certos articulos proponuntur, convenienter sunt ab Ecclesia, symbolo seu collectione, quasi in unum fasciculum, collecta et clariùs explicata.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Apostolus dicit, *ad Hebr.* XI, « accedentem ad Deum oportet credere ; » credere autem non potest aliquis nisi ei veritas quam credat, proponatur : et ideo necessarium fuit fidei veritatem in unum colligi, ut faciliùs posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam fidei à veritate deficeret.

Tract. XXIX in *Joan.*, super VII. cap., ubi ad illa verba : *Si quis voluerit voluntatem ejus facere, cognoscet de doctrina ejus*, hæc per occasionem refert.

(1) Seu editum est in concilio Nicæno primùm, ac deinde in Constantinopolitano, quod supplevit Nicænum. Hoc verò est *Symbolum Patrum*, de quo suprà.

vérités de la foi, qu'on a donné à cet ensemble le nom de symbole (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les vérités de la foi sont renfermées sans doute dans la sainte Ecriture, mais d'une manière si diffuse, sous des modes si divers, et quelquefois dans une obscurité telle qu'il faut, pour les en extraire, une longue étude, une expérience que ne peuvent point acquérir tous ceux à qui il est nécessaire de les connoître; la plupart d'entre eux ne pouvant se livrer à cette étude, à cause des autres soins qui les occupent. Il a donc fallu faire des vérités de la sainte Ecriture un sommaire clair et précis, qui pût être proposé à la croyance des fidèles; ce qui n'est nullement une addition faite à la sainte Ecriture, mais plutôt un extrait des vérités qu'elle renferme (2).

2° Dans tous les symboles, c'est la même vérité de la foi qui est enseignée, mais, aux époques où l'erreur se produit, il faut que le peuple soit instruit avec plus de soins, pour que la foi des simples ne soit pas altérée par les hérétiques; et tel est le motif qui a nécessité la promulgation de plusieurs symboles, qui ne diffèrent entre eux, du reste, qu'en ce que

(1) Tous les traités, même les plus élémentaires, sur la Religion nous donnent l'étymologie grecque du mot *symbole ;* inutile de répéter ce qui a été si souvent dit là-dessus. Une chose non moins connue c'est l'histoire des deux principaux symboles qui ont cours dans l'Eglise, celui des Apôtres et celui de Nicée. Quant à ce dernier, les circonstances au milieu desquelles il a été fait sont tellement éclatantes, qu'on peut bien en attaquer l'autorité, mais non en méconnoître l'origine. Il n'en est pas tout-à-fait de même quant au premier. Quelques-uns ont osé prétendre que les Apôtres n'en étoient pas les auteurs. Mais une telle opinion est repoussée par les témoignages les plus nombreux et les plus graves. Saint Clément, pape, *Epist.* 1 *ad Jac;* saint Léon, *Epist.* 13 *ad Pulch.;* saint Augustin, *Serm.* 115 *et* 181 *de Temp. et alias*; saint Jérôme, *Epist.* 61 *ad Pamm;* saint Ambroise, *Serm.* 38, et un grand nombre d'autres Pères attestent d'un commun accord l'authenticité de notre premier symbole.

(2) Luther a horreur des symboles, tout comme il a horreur de la tradition; il ne veut pas d'autre règle de foi que les Ecritures ; et cela se comprend : saint Thomas nous découvre, dans cette réponse, le motif secret de cette prédilection exclusive. Un symbole est en même temps une formule et un drapeau; une formule claire, précise, courte et populaire, également vénérable par son antiquité et son universalité : deux choses que les novateurs détestent par-dessus tout, comme cela doit être; un drapeau d'une signification aussi glorieuse que facile, et d'autant plus impérissable que l'Eglise, dans sa divine sagesse, l'a confié à la garde de chacun de ses enfants sans exception : et les factieux n'aiment pas le drapeau, surtout quand il est à ce point l'expression et le foyer de la vie traditionnelle.

Et ab hujusmodi sententiarum fidei collectione nomen *symboli* est acceptum (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd veritas fidei in sacra Scriptura diffusè continetur et variis modis, et in quibusdam obscurè, ita quòd ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura, requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem; quorum plerique aliis negotiis occupati, studio vacare non possunt : et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacræ Scripturæ aliquid manifestum summariè colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum ; quod quidem non est additum sacræ Scripturæ, sed potiùs ex sacra Scriptura sumptum.

Ad secundum dicendum, quòd in omnibus symbolis eadem fidei docetur veritas ; sed ibi oportet populum diligentiùs instrui de fidei veritate, ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per hæreticos corrumpatur. Et hæc fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola,

(1) Juxta græcum συμβάλλειν, quod colligere vel conferre in unum significat.

des vérités contenues implicitement dans l'un, sont présentées d'une manière expresse et plus complète dans l'autre, suivant que l'exigeoient les nouvelles attaques des hérétiques.

3° La profession de foi exprimée dans le symbole, est celle de l'Eglise entière, comme si elle ne formoit qu'une seule personne par l'union que la foi établit entre ses membres. Or la foi de l'Eglise, c'est la foi formée; car c'est celle-là que possèdent tous les fidèles qui appartiennent numériquement et méritoirement à l'Eglise. Voilà pourquoi le symbole présente cette profession selon qu'elle convient à la foi formée, afin que ceux en qui elle n'est pas encore telle s'efforcent de l'acquérir.

4° La descente de Notre-Seigneur aux enfers, n'ayant été l'objet d'aucune erreur de la part des hérétiques, il n'a pas été nécessaire d'expliquer cette vérité. C'est pour cette raison que les Pères de Nicée n'ont pas reproduit cette vérité; ils l'ont supposée, comme étant préalablement établie dans le symbole des Apôtres. Car un symbole qui vient après un autre n'abolit pas celui-ci; il l'explique plutôt, comme nous venons de le dire.

5° S'il est dit : *Je crois en la sainte Eglise catholique,* il faut entendre cette proposition dans ce sens que notre foi se rapporte au Saint-Esprit, qui sanctifie l'Eglise; et alors elle signifie : *Je crois en l'Esprit saint sanctifiant l'Eglise.* Mais il est mieux et plus conforme à l'usage général de ne pas mettre le mot *en,* et de dire simplement, comme le pape saint Léon : *In expos. symb. : Je crois la sainte Eglise catholique.*

6° Le symbole de Nicée étant le développement du symbole des Apôtres, et ayant été composé à une époque où la foi étoit pleinement manifestée au monde, et où l'Eglise jouissoit de la paix, on le chante, pour ce motif, à la messe, publiquement. Le symbole des Apôtres, au contraire, ayant été composé alors que l'Eglise étoit persécutée et que la

---

quæ in nullo differunt, nisi quòd in uno pleniùs explicantur quæ in alio continentur implicitè, secundùm quod exigebat hæreticorum instantia.

Ad tertium dicendum, quòd confessio fidei traditur in symbolo, quasi ex persona totius Ecclesiæ, quæ per fidem unitur. Fides autem Ecclesiæ est fides formata; talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero et merito de Ecclesia. Et ideo confessio fidei in symbolo traditur secundùm quod convenit fidei formatæ, ut etiamsi qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant.

Ad quartum dicendum, quòd de descensu ad inferos nullus error erat exortus apud hæreticos: et ideo non fuit necessarium aliquam explicationem circa hoc fieri. Et propter hoc non reiteratur in symbolo Patrum, sed supponitur tanquam prædeterminatum in symbolo Apostolorum. Non enim symbolum sequens abolet præcedens, sed potiùs illud exponit, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd si dicatur : « In sanctam Ecclesiam catholicam, » hoc est intelligendum secundùm quòd fides nostra refertur ad Spiritum sanctum qui sanctificat Ecclesiam, ut sit sensus : « Credo in Spiritum sanctum sanctificantem Ecclesiam. » Sed melius est et secundùm communiorem usum ut non ponatur ibi, *in,* sed simpliciter dicatur : « Sanctam Ecclesiam catholicam, » sicut etiam Leo Papa dicit.

Ad sextum dicendum, quòd quia symbolum Patrum est declarativum symboli Apostolorum, et etiam fuit conditum fide jam manifestata, et Ecclesia pacem habente, propter hoc publicè in missa cantatur. Symbolum autem Apostolo-

foi n'étoit pas encore publiée, on se contente de le réciter à voix basse, à Primes et à Complies, comme pour conjurer les ténèbres des erreurs passées et futures.

ARTICLE X.

Est-ce au souverain Pontife qu'il appartient de dresser un symbole de foi?

Il paroît qu'il n'appartient pas au souverain Pontife de dresser un symbole de foi. 1° La promulgation d'un nouveau symbole ne peut être nécessaire que pour développer les articles de foi, comme nous l'avons dit dans l'article précédent. Or si, dans l'ancien Testament, les articles de la foi alloient s'expliquant de plus en plus avec la marche des temps, ce n'étoit que parce que la foi devenoit de plus en plus manifeste à mesure qu'on se rapprochoit de la venue du Christ. Cette cause n'existant plus sous la loi nouvelle, les articles de foi ne doivent donc plus aller ainsi se développant avec la marche des temps. Par conséquent, il ne paroît pas qu'il appartienne au souverain Pontife de faire un nouveau symbole.

2° Ce qui est défendu, sous peine d'anathème, par l'Eglise universelle, ne peut relever de la puissance d'un homme, quel qu'il soit. Or, la promulgation d'un nouveau symbole a été défendue, sous peine d'anathème, par l'Eglise universelle. Il est dit, en effet, dans les actes du premier concile d'Ephèse, qu'après avoir lu le symbole de Nicée, le concile décréta que « nul ne pourroit écrire ou composer une profession de foi autre que celle qui avoit été définie par les Pères rassemblés à Nicée sous l'inspiration de l'Esprit saint; » et cela, sous peine d'anathème. Un semblable décret se trouve dans les actes du concile de Chalcédoine. Il paroît donc qu'il n'appartient pas au souverain Pontife de faire un nouveau symbole.

---

rum, quod tempore persecutionis editum fuit fide nondum publicata, occultè dicitur in Prima et in Completorio, quasi contra tenebras errorum præteritorum et futurorum.

ARTICULUS X.

Utrùm ad summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd non pertineat ad summum Pontificem fidei symbolum ordinare. Non enim nova editio symboli necessaria nisi est propter explicationem articulorum fidei, sicut dictum est (art. 9). Sed in veteri Testamento articuli fidei magis ac magis explicabantur secundùm temporum successionem; propter hoc quòd veritas fidei magis manifestabatur secundùm majorem propinquitatem ad Christum, ut suprà dictum est. Cessante ergo tali causa in nova lege, non debet fieri major ac major explicatio articulorum fidei. Ergo non videtur ad auctoritatem summi Pontificis pertinere nova editio symboli.

2. Præterea, illud quod est sub anathemate interdictum ab universali Ecclesia, non subest potestati hominis alicujus. Sed nova symboli editio interdicta est sub anathemate, auctoritate universalis Ecclesiæ; dicitur enim in gestis Ephesinæ synodi, quòd perlecto symbolo Nicenæ synodi, decrevit sancta synodus, « aliam fidem nulli licere proferre, vel conscribere, vel componere, præter definitum à sanctis Patribus, qui in Nicæna congregati sunt, cum Spiritu sancto; » et subditur anathematis pœna. Et idem etiam reiteratur in gestis Chalcedonensis synodi. Ergo videtur quòd non pertineat ad auctoritatem summi Pontificis nova editio symboli.

(1) De his etiam infrà, qu. 11, art. 2, ad 3; et qu. 10, de potent., art. 4, ad 13.

3° Saint Athanase étoit patriarche d'Alexandrie, et non souverain Pontife. Cependant il a composé un symbole que l'on chante dans l'Eglise. Il paroît donc qu'il n'appartient pas plus aux souverains Pontifes qu'aux autres de faire un nouveau symbole.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La promulgation d'un nouveau symbole est faite par un concile général. Or, c'est au souverain Pontife seulement qu'il appartient de réunir un concile général, comme le dit le droit canon, *Decret. dist.* 17. Donc il appartient au souverain Pontife de faire un symbole (1).

(Conclusion. — Puisque le souverain Pontife a été établi par Jésus-Christ chef de l'Eglise universelle, c'est à lui principalement qu'il appartient de dresser un symbole de foi, comme il n'appartient qu'à lui de réunir un concile général.)

Comme nous l'avons dit dans l'article précédent, il est nécessaire de publier un nouveau symbole, quand il s'agit d'éviter de nouvelles erreurs. Il appartient donc de faire ce nouveau symbole à celui qui a autorité, pour déterminer, d'une manière absolue, les vérités qui sont de foi, et qui doivent être crues inébranlablement par tous les fidèles. Or, telle est l'autorité du souverain Pontife. C'est à lui, en effet, que sont référées les questions graves et difficiles qui s'élèvent dans l'Eglise, comme on le voit, *Decret., dist.* 17. Ainsi le Seigneur dit à Pierre, qu'il a établi souverain Pontife, *Luc*, XXII, 32 : « J'ai prié pour vous, Pierre, afin que

(1) La Somme de théologie ne renferme pas un traité de l'Eglise. La plupart des questions qui se trouvent débattues dans un semblable traité, n'avoient pas été soulevées du temps de saint Thomas; les doctrines qu'on y établit, n'étoient pas alors directement attaquées; et la théologie, suivant en cela les destinées de la foi qu'elle expose, étend le domaine de ses discussions et déploie ses moyens de défense, selon les besoins des temps et les diverses tentatives de l'esprit humain. Le théologien du treizième siècle n'avoit pas à établir dogmatiquement les conditions, par exemple, dans lesquelles devoit être faite la proposition d'un article de foi, quel étoit le juge des controverses, et tant d'autres questions du même genre, que les théologiens des derniers temps ont dû étudier et discuter avec l'attention la plus laborieuse. Les faits étoient alors en complète harmonie avec le droit.

Mais ce que saint Thomas dit ici touchant le privilége, sans contredit, le plus redoutable et le plus élevé dont la papauté puisse être investie, n'en offre que plus d'intérêt, à notre époque.

---

3. Præterea, Athanasius non fuit summus Pontifex, sed Alexandrinus patriarcha; et tamen symbolum constituit, quod in Ecclesia cantatur. Ergo non magis videtur pertinere editio symboli ad summum Pontificem, quàm ad alios.

Sed contra est, quòd editio symboli facta est in synodo generali. Sed hujusmodi synodus auctoritate solius summi Pontificis potest congregari, ut habetur in *Decretal.*, dist. 17. Ergo editio symboli ad auctoritatem summi Pontificis pertinet.

(Conclusio. — Cùm summus Pontifex caput sit totius Ecclesiæ à Christo institutus, ad illum maximè spectat symbolum fidei edere, sicut etiam generalem synodum congregare.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, nova editio symboli necessaria est ad vitandum surgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli, ad cujus auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quæ sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi Pontificis, ad quem majores et difficiliores Ecclesiæ quæstiones referuntur, ut dicitur in *Decretal.*, lib. *De Baptismo*, cap. *Majo-*

votre foi ne défaille point; lors donc que vous aurez été converti, affermissez vos frères dans la foi. » La raison en est qu'il ne doit y avoir qu'une même foi pour toute l'Eglise, selon ces paroles de l'Apôtre, I. *Corinth.*, I : « Il faut que vous disiez tous la même chose, et qu'il n'y ait pas de schisme parmi vous; » unité qui ne pourroit être gardée, si les questions qui s'élèvent en matière de foi n'étoient décidées par celui qui est à la tête de toute l'Eglise, avec une autorité qui impose absolument sa décision à l'Eglise entière. Voilà pourquoi le souverain Pontife a seul le pouvoir de faire un nouveau symbole, comme il n'y a que lui qui puisse prendre l'initiative pour tout ce qui intéresse le bien général de l'Eglise, pour la convocation des conciles, et autres mesures du même genre.

Je réponds aux arguments : 1° La vérité de la foi est suffisamment expliquée dans la doctrine du Christ et des Apôtres; mais comme il y a eu des hommes pervers qui ont, pour leur propre perdition, comme le dit saint Pierre, II. *cap. ult.*, altéré la doctrine apostolique, les saintes Ecritures et les autres enseignements, il est devenu nécessaire, dans la suite des temps, d'expliquer la foi pour combattre les erreurs qui s'élèvent.

2° Le décret prohibitif du concile ne s'adressoit qu'aux personnes privées, qui n'ont pas le droit de définir les choses de la foi; et ce décret du concile général d'Ephèse n'a nullement enlevé au concile suivant le pouvoir de promulguer un nouveau symbole renfermant, il est vrai, la même vérité de la foi, mais sous une forme plus développée. Nous voyons, en effet, que chaque concile a développé le symbole arrêté par le concile précédent, développement que rendoit nécessaire l'apparition de nouvelles hérésies. C'est donc au souverain Pontife qu'appartient ce pouvoir, puisqu'il lui appartient de réunir les conciles et de confirmer leurs décisions (1).

(1) Parmi les questions qui font partie d'un traité de l'Eglise, celle de savoir si le concile

---

res. Unde et Dominus, *Luc.*, XXII, Petro dixit, quem summum Pontificem constituit : « Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos. » Et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesiæ, secundùm illud I. *ad Cor.*, I : « Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata. » Quod servari non posset, nisi quæstio fidei exorta determinetur per eum qui toti Ecclesiæ præest, ut sic ejus sententia à tota Ecclesia firmiter teneatur : et ideo ad solam auctoritatem summi Pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quæ pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generalem, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd in doctrina Christi et Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata; sed quia perversi homines apostolicam doctrinam et cæteras doctrinas et Scripturas pervertunt ad sui ipsorum perditionem, sicut dicitur II. *Petr.*, ult., ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores.

Ad secundum dicendum, quòd prohibitio et sententia synodi se extendit ad privatas personas, quarum non est determinare de fide. Non enim per hujusmodi sententiam synodi generalis ablata est potestas sequenti synodo novam editionem symboli facere, non quidem aliam fidem continentem, sed eamdem magis expositam; sic enim quælibet synodus observavit, ut sequens synodus aliquid exponeret supra id quod præcedens synodus exposuerat, propter necessitatem alicujus hæresis insurgentis. Unde pertinet ad summum Pontificem, cujus auctoritate synodus congregatur, et ejus sententia confirmatur.

3° Saint Athanase n'a pas composé son exposition de la foi par mode de symbole, mais seulement par mode d'enseignement particulier; cela résulte évidemment de la rédaction même. Mais comme son enseignement renfermoit en peu de mots une exposition complète de la foi, le souverain Pontife l'a approuvé; et il est devenu ainsi comme une règle de foi.

QUESTION II.

De l'acte de la foi.

Après avoir parlé de la foi en elle-même, nous avons à traiter de l'acte de la foi; et d'abord de l'acte intérieur; puis, de l'acte extérieur.

Touchant l'acte intérieur, dix questions se présentent : 1° Qu'est-ce que croire, ou en quoi consiste l'acte intérieur de la foi? 2° De combien de manières peut-on croire? 3° Est-il nécessaire, pour le salut, de croire quelque chose qui soit au-dessus de la raison naturelle? 4° Est-il nécessaire de croire des choses auxquelles la raison naturelle peut s'élever? 5° Y a-t-il des choses qu'il faille croire explicitement pour être sauvé? 6° Tous les hommes sont-ils également tenus à une foi explicite? 7° La foi explicite au Christ a-t-elle été toujours nécessaire pour le salut? 8° Est-il nécessaire, pour le salut, de croire explicitement la Trinité? 9° L'acte de foi est-il méritoire? 10° La raison humaine diminue-t-elle le mérite de la foi?

général est au-dessus du pape, ou le pape au-dessus du concile, n'est ni la moins curieuse en soi, ni la moins importante, historiquement parlant. Rien de plus animé que les controverses qu'elle a suscitées; rien de plus déplorable que les agitations dont elle a été la cause. Saint Thomas ne semble pas l'entrevoir. Comme explication de son silence, qu'on lise, sur cette question, le livre que nous venons de citer, du comte de Maistre.

Ad tertium dicendum, quòd Athanasius non composuit manifestationem fidei per modum symboli, sed magis per modum cujusdam doctrinæ, ut ex ipso modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem ejus doctrina breviter continebat, auctoritate summi Pontificis est recepta, ut quasi regula fidei habeatur.

QUÆSTIO II.

De actu fidei, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de actu fidei. Et primò de actu interiori; secundò, de actu exteriori.

Circa primum quæruntur decem : 1° Quid sit credere, quod est actus interior fidei. 2° Quot modis dicatur. 3° Utrùm credere aliquid supra rationem naturalem, sit necessarium ad salutem. 4° Utrùm credere ea ad quæ ratio naturalis pervenire potest, sit necessarium. 5° Utrùm sit necessarium ad salutem credere aliqua explicitè. 6° Utrùm ad credendum explicitè omnes æqualiter teneantur. 7° Utrùm habere fidem explicitam de Christo semper sit necessarium ad salutem. 8° Utrùm credere Trinitatem explicitè, sit de necessitate salutis. 9° Utrùm actus fidei sit meritum fidei. 10° Utrùm ratio humana diminuat meritum fidei.

ARTICLE I.

Croire est-ce penser une chose en y donnant son assentiment (1)?

Il paroît que croire, ce n'est pas penser une chose en y donnant son assentiment. 1° La pensée, en effet, implique une certaine recherche. Car le mot latin *cogitare* (penser), pris dans son étymologie, revient à ceux-ci : *agitare cum* ou *simul* (agiter plusieurs choses ensemble). Mais saint Jean Damascène dit, *De orth. fide*, IV, 12, que « la foi n'est pas un assentiment accompagné de recherches. » Donc la pensée est étrangère à l'acte de la foi.

2° La foi a la raison pour sujet, comme il sera dit plus bas, quest. 4, art. 2. Or, la pensée est un acte de la puissance cogitative, laquelle appartient à la partie sensitive de l'ame, comme nous l'avons dit, Ie part., quest. 78, art. 4. Donc la pensée est étrangère à la foi.

3° Croire est un acte de l'intellect, puisque cette faculté a le vrai pour objet. Or, l'assentiment ne paroît pas être un acte de l'intellect, mais bien de la volonté, ainsi que le consentement, comme nous l'avons vu, 1re 2e quest. 15, art. 1 et 3. Donc croire n'est pas penser avec assentiment.

Mais le contraire résulte de la définition du mot croire, donnée par saint Augustin, *De prædestin. Sanct.* II.

(Conclusion. — Croire, c'est penser avec assentiment; mais alors la pensée ne se rapporte pas seulement à la puissance cogitative, c'est-à-dire

(1) Cette question renferme dans ses termes la définition que donne saint Augustin de l'acte de la foi. C'est donc comme si l'auteur se demandoit si la définition donnée par ce Père est exacte et vraie. On verra, dans le corps de l'article, avec quelle ampleur et quelle élévation la pensée de l'un de ces génies est adoptée et comprise par l'autre.

ARTICULUS I.

Utrùm credere sit cum assensione cogitare.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd credere non sit cum assensione cogitare. Cogitatio enim importat quamdam inquisitionem, dicitur enim *cogitare*, quasi *coagitare* vel *simul agitare*. Sed Damascenus dicit in IV. lib. (cap. 12), quòd « fides est non inquisitivus assensus. » Ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

2. Præterea, fides in ratione ponitur, ut infrà dicitur. Sed cogitare est actus cogitativæ potentiæ, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut in I. dictum est (2). Ergo cogitatio ad fidem non pertinet.

3. Præterea, credere est actus intellectûs, quia ejus objectum est *verum*. Sed assentire non videtur esse actus intellectûs, sed voluntatis, sicut etiam consentire, ut suprà dictum est. Ergo credere non est cum assensione cogitare.

In contrarium est, quòd Augustinus sic diffinit credere in lib. *De prædestin. Sanctorum* (cap. 2).

(Conclusio. — Credere est cum assensu cogitare, non ut cogitatio ad vim spectat cogitativam, seu ut communiter pro qualicumque

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 25, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1; et qu. 14, de verit., art. 1.

(2) Seu I. part., qu. 78, art. 4, ubi sensuum interiorum distinctionem ex professo explicat; sicut et quod additur *suprà dictum* paulò post, intellige 1, 2, qu. 15, art. 1, ad 3, ubi et hoc tractatur ex professo, *utrùm consensus sit actus apprehensivæ vel appetitivæ virtutis.*

qu'elle ne se prend pas généralement pour une vue quelconque de l'intellect; elle est une vue de l'intellect, accompagnée d'une certaine recherche et du consentement de la volonté.)

Le mot penser peut s'entendre de trois manières : d'abord, on le prend d'une manière générale pour toute perception actuelle de l'intellect : c'est le sens que lui donne saint Augustin, *De Trinit.*, III, 7 : « J'appelle intelligence, dit-il, la faculté par laquelle nous comprenons en pensant. » En second lieu, on le prend, dans un sens plus propre, pour une vue de l'intellect, accompagnée de certaines recherches, avant qu'elle soit devenue parfaite par l'évidence. C'est dans ce sens que saint Augustin dit, *De Trin.*, XV, 16 : « On n'appelle pas le Fils de Dieu la pensée, mais le verbe de Dieu; car ce n'est qu'en saisissant ce qui est en nous à l'état de science, que notre pensée arrive à sa forme, et qu'elle devient notre verbe; ce qui fait que nous devons exclure la pensée dans l'idée que nous avons du Verbe de Dieu, puisqu'il n'a rien qui soit susceptible d'être formé, l'état informe ne pouvant se trouver en lui. » On peut dire que la pensée, prise dans ce sens, est un mouvement de l'ame qui délibère, qui n'est pas encore arrivée à la connoissance de son objet par la vision pleine et entière de la vérité. Mais comme cette délibération de l'ame peut avoir pour objet des idées universelles, ce qui regarde la partie intellective de l'ame, ou des idées particulières, ce qui regarde la partie sensitive, il s'ensuit que le mot *penser* est pris, dans le second sens, pour l'acte de l'intellect qui délibère, et, dans un troisième sens, pour l'acte de la puissance cogitative. Si l'on prend donc le mot *penser* d'une manière générale et dans le premier sens, alors *penser avec assentiment* ne rend pas l'opération de l'ame dans l'acte de la foi; car, en restant dans cette signification, celui-là même qui considère ce qu'il sait ou ce qu'il comprend pense avec assentiment. Mais si on le prend dans le second, alors le mot *penser* renferme tout ce qu'il y a dans l'acte de la foi. En

---

actuali intellectûs consideratione sumitur; sed ut importat intellectûs considerationem cum aliqua inquisitione et voluntatis consensu.)

Respondeo dicendum, quòd *cogitare* tripliciter sumi potest. Uno modo communiter, pro quacumque actuali consideratione intellectûs, sicut Augustinus dicit in XIV. *De Trin.* : « Hanc nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes. » Alio modo dicitur *cogitare* magis propriè consideratio intellectûs, quæ est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectûs per certitudinem visionis; et secundùm hoc Augustinus dicit, XV. *De Trin.*, quòd « Dei Filius non cogitatio dicitur, sed verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perveniens ad id quod scimus, atque inde formata, verbum nostrum est; et ideo Verbum Dei sine cogitatione Dei debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe; » et secundùm hoc cogitatio propriè dicitur motus animi deliberantis, nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam partem, vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam; ideo *cogitare* secundo modo sumitur pro actu intellectûs deliberantis, tertio modo pro actu virtutis cogitativæ. Si ergo *cogitare* sumatur communiter secundùm primum modum, sic hoc quod dicitur *cum assensione cogitare* non dicit totam rationem ejus quod est credere; nam per hunc modum etiam qui considerat ea quæ scit vel intelligit, cum assensione cogitat. Si

effet, parmi les actes de l'intellect, il y en a qui portent avec eux un assentiment, sans pensée délibérante; et c'est le cas de celui qui considère ce qu'il sait ou ce qu'il comprend; chez lui, la considération est formée tout d'abord. Il en est d'autres, au contraire, où la pensée est informe, et où il n'y a pas un assentiment ferme, soit que l'esprit ne penche d'aucun côté, comme il arrive à celui qui doute; soit qu'il incline davantage vers un parti, tout en se sentant arrêté par quelque motif qui le frappe foiblement, comme il arrive à celui qui soupçonne; soit enfin qu'il s'arrête à un sentiment, mais en craignant que le sentiment contraire ne soit préférable, comme c'est le cas de celui qui a une opinion. Or, l'acte de la foi porte avec lui une adhésion ferme à un sentiment, et celui qui croit a cela de commun avec celui qui sait et celui qui connoît. Toutefois, celui qui croit n'a pas cette connoissance parfaite qui résulte de l'évidence; et il a cela de commun avec celui qui doute, celui qui soupçonne, celui qui a une opinion. Par conséquent, le propre de celui qui croit, est de penser avec assentiment; et c'est ce qui fait que l'on distingue l'acte de la foi de tous les actes de l'intellect, qui ont pour objet le vrai ou le faux (1).

Je réponds aux arguments : 1° Il y a dans la foi, non pas une recherche de la raison naturelle qui veut en démontrer l'objet, mais certaine recherche des motifs qui portent l'homme à croire, tels que la parole de Dieu, et les miracles.

2° Dans la définition de la foi, le mot *penser* ne se prend pas pour un acte de la puissance cogitative, mais pour un acte de l'intellect, comme nous l'avons dit.

(1) Il résulte de là clairement que l'acte de la foi est un acte de l'intellect. C'est ainsi que l'entendent tous les théologiens, à la suite de saint Thomas. D'après ce que nous avons vu, tout-à-fait au commencement de la seconde partie de la Somme, la vision béatifique ou la jouissance de Dieu dans la patrie, est un acte de l'intellect. Ce que nous voyons maintenant est une conséquence rigoureuse de cette vérité; car la foi est à la vision ce qu'une connoissance obscure est à la connoissance parfaite; ce qui veut dire qu'elle est de même nature que la vision et qu'elle doit foncièrement résider dans la même puissance ou faculté.

---

verò sumatur *cogitare* secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio hujus actus, qui est credere. Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione : sicut cùm aliquis considerat ea quæ scit vel intelligit; talis enim consideratio jam est formata. Quidam verò actus intellectûs habent quidem cogitationem informem absque firma assensione; sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent, sed tenentur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhæreant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti. Sed actus qui est credere, habet firmam adhæsionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente; et tamen ejus cognitio non est perfecta per manifestam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante : et sic proprium est credentis, ut cum assensu cogitet. Propter hoc distinguitur iste actus, qui est credere, ab omnibus actibus intellectûs, qui sunt circa verum vel falsum.

Ad primum ergo dicendum, quòd fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur; habet tamen inquisitionem quamdam eorum per quæ inducitur homo ad credendum; putà quia sunt dicta à Deo, et miraculis confirmata.

Ad secundum dicendum, quòd *cogitare* non sumitur hìc prout est actus cogitativæ virtutis, sed prout pertinet ad intellectum, ut dictum est.

3° L'intellect de celui qui croit est déterminé dans sa foi, non par la raison, mais par la volonté. C'est pourquoi l'assentiment se prend ici pour un acte de l'intellect, en tant que celui-ci est déterminé par la volonté.

ARTICLE II.

Les actes de foi sont-ils convenablement distingués de cette manière : croire à Dieu, croire Dieu, croire en Dieu ?

Il paroît que cette distinction des actes de foi est défectueuse donnée de cette manière : *croire à Dieu, croire Dieu, croire en Dieu.* 1° Il ne peut y avoir qu'un seul acte pour une seule et même habitude. Or telle est la foi, puisqu'elle est une vertu qui reste toujours la même. Donc c'est à tort que l'on distingue plusieurs actes de foi.

2° Ce qui est commun à tout acte de foi ne doit pas être donné comme un acte particulier de cette vertu. Or croire à Dieu se trouve également dans tout acte de la foi, puisque la foi s'appuie sur la vérité première. Donc c'est à tort que l'on distingue des autres actes de foi celui qui est énoncé par ces mots, *croire à Dieu.*

3° Ce qui convient aux infidèles comme à nous ne peut être compté parmi les actes de la foi. Or croire que Dieu existe, convient aux infidèles comme à nous. Donc ces mots *croire Dieu* ne doivent pas être pris pour un acte de foi.

4° C'est le propre de la volonté d'être mû par une fin, puisqu'elle a le bien et la fin pour objet. Or croire n'est pas un acte de la volonté, mais de l'intellect. Donc c'est à tort que l'on établit une différence entre l'acte de foi exprimé par ces mots *croire en Dieu* et les précédents, sur ce que celui-ci implique un mouvement vers une fin.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Saint Augustin établit cette dis-

---

Ad tertium dicendum, quòd intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem : et ideo assensus hìc accipitur pro actu intellectûs secundùm quòd à voluntate determinatur ad unum.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter distinguantur actus fidei, per hoc quod est credere Deo, credere Deum, et credere in Deum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est, *credere Deo, credere Deum* et *credere in Deum.* Unius enim habitûs unus est actus. Sed fides est unus habitus, cùm sit una virtus. Ergo inconvenienter ponuntur plures actus fidei.

2. Præterea, id quod est commune omni actui fidei, non debet poni ut particularis actus fidei. Sed credere Deo invenitur communiter in quolibet actu fidei, quia fides innititur primæ veritati. Ergo videtur quòd inconvenienter distinguuntur à quibusdam aliis actibus fidei.

3. Præterea, id quod convenit etiam non fidelibus, non potest poni inter fidei actus. Sed *credere Deum* esse, convenit etiam infidelibus. Ergo non debet poni inter actus fidei.

4. Præterea, moveri in finem pertinet ad voluntatem, cujus objectum est bonum et finis. Sed credere non est actus voluntatis, sed intellectus. Ergo non debet poni differentia una ejus quod est *credere in Deum,* quod importat motum in finem.

Sed contra est, quod Augustinus hanc dis-

(1) De his etiam in III, *Sent.,* dist. 23, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2; et qu. 14, de verit., art. 7, ad 7; et in *Joan.,* IX, lect. 3, col. 4; et *ad Rom.,* I, lect. 4, col. 2.

tinction dans son livre *De verbis Domini*, ser. LXI, cap. 2; *super Joan.*, *Tract. à med.* 29 (1).

(CONCLUSION. — C'est avec raison que l'on distingue trois actes de foi, en considérant les rapports de l'objet avec l'intellect; et ces actes sont : croire à Dieu, croire Dieu, croire en Dieu.)

L'acte de toute puissance ou habitude doit être pris selon la relation de cette puissance ou de cette habitude avec son objet. Or l'objet de la foi peut être envisagé de trois manières : en effet, puisque croire est un acte de l'intellect en tant que celui-ci est mû par la volonté à donner son assentiment, comme nous l'avons dit, article précédent, l'objet de la foi peut être considéré, ou par rapport à l'intellect même, ou par rapport à la volonté, agissant sur l'intellect. Si on le considère par rapport à l'intellect, il est, comme nous l'avons dit, quest. 1, art. 1, ou bien objet matériel, et c'est alors l'acte de foi qui consiste à *croire Dieu*, parce que, comme nous l'avons dit, *ibid.*, la foi ne nous propose aucune vérité à croire qu'en tant qu'elle se rattache à Dieu ; ou bien il est objet formel, c'est-à-dire, le motif pour lequel on adhère à la vérité que l'on croit, et c'est alors l'acte de foi qui consiste à *croire à Dieu*, parce que, comme il a été dit, *ibid.*, l'objet formel de la foi est la vérité première à laquelle l'homme s'attache en donnant, à cause d'elle, son assentiment aux choses qu'il croit. Si l'on envisage d'une troisième manière l'objet de la foi selon que l'intellect est mû par la volonté, alors l'acte de foi consiste à *croire en Dieu ;* car la vérité première se rapporte à la volonté en tant que cette vérité est considérée comme fin.

(1) On seroit tenté de croire, au premier abord, que la proposition qui fait l'objet de cet article, est une pure subtilité. Mais voilà déjà qu'elle a pour elle l'autorité de saint Augustin. La manière dont saint Thomas la développe achèvera de nous démontrer qu'elle renferme un véritable enseignement.

---

tinctionem ponit in lib. *De Verbis Domini* (1), et super *Joan.*

(CONCLUSIO. — Convenienter distinguuntur tres fidei actus ex parte objecti in ordine ad intellectum, videlicet, credere Deo, credere Deum, et credere in Deum.)

Respondeo dicendum, quòd actus cujuslibet potentiæ vel habitus accipitur secundum ordinem potentiæ vel habitus ad suum objectum. Objectum autem fidei potest tripliciter considerari : cum enim credere ad intellectum pertineat, prout est à voluntate motus ad assentiendum, ut dictum est, potest objectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum moventis. Siquidem ex parte intellectus, sic in objecto fidei duo possunt considerari, sicut suprà dictum est, quorum unum est materiale objectum fidei, et sic ponitur actus fidei *credere Deum ;* quia sicut supra dictum est, nihil proponitur nobis ad credendum, nisi secundum quod ad Deum pertinet. Aliud autem est formalis ratio objecti, quod est medium propter quod tali credibili assentitur, et sic ponitur actus fidei *credere Deo ;* quia, sicut supra dictum est, formale objectum fidei est veritas prima, cui inhæret homo, ut propter eam creditis assentiat. Si verò consideretur tertio modo objectum fidei, secundum quod intellectus est motus à voluntate, sic ponitur actus fidei *credere in Deum ;* veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis.

(1) *De verbis* quidem *Domini* Serm. LXI, ad illa verba : *De peccato* (arguet mundum), *quia non crediderunt in me ;* non Serm. XXII, ut priùs ad marginem : super *Joan.* autem Tract. XXIX, ad illa verba : *Hoc opus Dei ut credatis in eum.* Priori enim loco dicit quòd

Je réponds aux arguments : 1° Ces trois formules n'expriment pas divers actes de foi, mais un seul et même acte, où l'objet de la foi est pris sous un rapport différent.

La réponse au deuxième argument devient évidente par cela même.

3° *Croire Dieu* ne convient pas aux infidèles dans le sens que renferme l'acte de foi; car ils ne croient pas que Dieu existe dans les conditions déterminées par la foi; ce qui fait qu'ils ne croient pas véritablement Dieu, parce que, comme le dit le Philosophe, *Métaph.*, IX, 22 : « Quand il s'agit d'êtres non composés, il suffit, pour qu'il y ait défaut de connoissance, qu'ils ne soient pas atteints en totalité. »

4° Comme nous l'avons dit, 1. 2. quest. 19, art. 1, la volonté meut l'intellect et les autres puissances de l'ame vers leur fin; et c'est dans ce sens que l'on distingue l'acte de foi exprimé par les mots *croire en Dieu.*

ARTICLE III.

Est-il nécessaire pour le salut de croire quelque chose qui soit au-dessus de la raison naturelle (1) *?*

Il paroît qu'il n'en est pas ainsi. 1° L'homme, pour parvenir au salut, comme un être quelconque pour atteindre sa perfection, ne doit pas avoir besoin de sortir des choses qui conviennent à sa nature. Or les choses de la foi sont au-dessus de la raison naturelle de l'homme, puisqu'elles ne sont pas apparentes, comme nous l'avons dit, quest. 1, art. 4. Donc il n'est pas nécessaire de les croire.

(1) Il faut distinguer avec soin les choses placées au-dessus de la raison de celles qui lui sont contraires. Dans les unes la raison ne peut d'elle-même ni affirmer ni nier; elle est plongée dans cette obscurité qui est la condition nécessaire de la foi. Mais dans les autres,

---

Ad primum ergo dicendum, quòd in ista tria non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei objectum.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd credere Deum non convenit infidelibus sub ea ratione, qua ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus quas fides determinat. Et ideo nec verè Deum credunt; quià, ut Philosophus dicit IX. *Metaph.* (1), « In simplicibus, defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter. » (I. part. q. 82, art. 4, et 1, 2, qu. 9, art. 1.)

Ad quartum dicendum, quod sicut supra dictum est, voluntas movet intellectum et alias vires animæ in finem; et secundum hoc ponitur actus fidei *credere in Deum.*

ARTICULUS III.

Utrùm credere aliquid supra rationem naturalem, sit necessarium ad salutem.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd credere non sit necessarium ad salutem. Ad salutem enim et perfectionem cujuslibet rei ea sufficere videntur, quæ conveniunt ei secundum suam naturam. Sed ea quæ sunt fidei, excedunt naturalem hominis rationem, cum sint non apparentia, ut supra dictum est. Ergo credere non videtur necessarium esse.

est aliud *credere Christum* et *credere in Christum.* Posteriori autem, quòd est aliud *credere Deo* et *credere in Deum.* Hinc ex utroque loco simul juncto triplex fidei actus hîc notatus resultat.

(1) Id est, non attingendo illo modo, ut videre est versùs finem.

(2) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 24, art. 3, quæstiunc. 1, et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 5; ut et lib. III, cap. 118 et 151; et qu. 14, de verit., art. 10.

2° Il est dangereux pour l'homme de donner son assentiment à des choses sur lesquelles il ne peut juger si ce qu'on lui dit est vrai ou faux, d'après ce passage de *Job*, XII, 11 : « L'oreille ne juge-t-elle pas des paroles? » Or l'homme ne peut pas juger ainsi sur les choses qui appartiennent à la foi, parce qu'il ne peut les ramener aux principes premiers, qui sont la base unique de nos jugements. Il est donc dangereux de les croire, et par conséquent la foi n'est pas nécessaire au salut.

3° Le salut de l'homme est en Dieu, d'après ces paroles du Psalmiste : « Le salut des justes vient du Seigneur. » Or, comme dit l'Apôtre, « Ce qu'il y a d'invisible en Dieu est rendu visible par la nature créée; et il en est de même pour sa puissance éternelle et pour sa divinité. » Et puisque les choses que notre intelligence voit, ne peuvent pas être l'objet de la foi, il s'ensuit qu'il n'est pas nécessaire à l'homme, pour être sauvé, de croire quelque chose.

Mais c'est le contraire que dit l'Apôtre, *Hebr.*, II, 6 : « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu. »

(Conclusion. — Notre perfection dernière consistant dans la claire vision de Dieu, à laquelle la raison naturelle ne peut s'élever par elle-même, il étoit nécessaire, pour le salut de l'homme, qu'il reçût par l'enseignement de la foi les vérités qu'il doit croire.)

la raison voit clairement la vérité de la négative ; elle dit spontanément : cela n'est pas, cela ne peut pas être. Or Dieu n'impose pas à la foi une chose contraire à la raison. Il se contrediroit en quelque sorte lui-même, puisque la raison vient de lui, aussi bien que la foi : Il est l'auteur de la nature, aussi bien que de la grace. La lumière commencée, l'œuvre imparfaite doivent être non détruites, mais perfectionnées par un degré supérieur d'être et de vérité. La foi et la grace elles-mêmes n'auront leur dernier perfectionnement, selon l'admirable économie du plan divin, que dans la gloire et la vision des bienheureux.

C'est toujours la destinée surnaturelle de l'homme et le vrai point de vue du christianisme qui nous sont montrés dans ces magnifiques théories. Que de sophismes, que de vaines déclamations demeureroient sans effet, que de dangers seroient prévenus, si de telles idées pénétroient une bonne fois dans les esprits !

---

2. Præterea, periculosè homo assentit illis, in quibus non potest judicare utrum illud quod ei proponitur, sit verum vel falsum, secundum illud *Job*, XII : « Nonne auris verba dijudicat (1)? » Sed tale judicium homo habere non potest in his quæ sunt fidei; quia homo non potest ea resolvere in principia prima, per quæ de omnibus judicamus. Ergo periculosum est talibus fidem adhibere. Credere ergo non est necessarium ad salutem.

3. Præterea, salus hominis in Deo consistit, secundum illud *Psalm.* XXXVI : « Salus autem justorum à Domino. » Sed « invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus ejus et divinitas, » ut dicitur *Rom.*, I. Quæ autem conspiciuntur intellectu, non creduntur. Ergo non est necessarium ad salutem ut homo aliqua credat.

Sed contra est, quod dicitur *Hebr.*, XI : « Sine fide impossibile est placere Deo. »

(Conclusio. — Cùm ultima hominis perfectio in Dei clara visione consistat, ad quam naturalis ratio ascendere non valet proprio motu, necessarium fuit ad salutem aliqua hominibus per disciplinam fidei credenda proponi.)

(1) Ut in Vulgata, vers. 11, sed assertivè apud 70 : *Nam auris quidem verba dijudicat;* quamvis aliqui pro οὖς, id est *auris*, legant νοῦς, id est *mens;* perperam tamen, cùm hebraicè habeatur quòd *auris probat verba;* ut et simili locutione *Job*, XXXIV, vers. 3, in vulgata etiam et in græca.

Dans toutes les natures coordonnées entre elles, on distingue deux choses qui concourent à la perfection de l'être inférieur. L'une provient du mouvement qui lui est propre; l'autre est une influence qu'il reçoit de l'être supérieur. C'est ainsi que l'eau, de son propre mouvement, tend vers le centre de la terre, et qu'en subissant le mouvement de la lune, elle se meut sur le globe par le flux et le reflux. Il en est de même pour les planètes : elles se meuvent de l'Occident vers l'Orient, d'après le mouvement qui leur est propre, tandis qu'elles sont emportées d'Orient en Occident par le mouvement du premier ciel. La créature raisonnable est la seule, parmi les êtres créés, qui se rapporte immédiatement à Dieu. Les autres, en effet, n'atteignent pas à l'universel, mais au particulier seulement; et si elles participent à la bonté divine, c'est ou par l'être uniquement, comme les choses inanimées, ou de plus, par la vie et la connoissance des choses particulières, comme les plantes et les animaux. Mais la nature raisonnable, par la connoissance qu'elle a de la raison universelle du bien et de l'être, a un rapport immédiat avec le principe universel de l'être; d'où il suit que sa perfection ne consiste pas seulement dans ce qui convient à sa nature, mais aussi dans ce qui lui est ajouté par sa participation surnaturelle à la bonté divine. Voilà pourquoi nous avons dit ailleurs, 1. 2. quest. 3, art. 8, que la béatitude dernière de l'homme consiste dans une certaine vision surnaturelle de Dieu, vision à laquelle l'homme ne peut parvenir que par la voie d'un enseignement reçu de Dieu lui-même, d'après ces paroles *Joan*, VI, 15 : « Quiconque a écouté mon Père et a appris de lui qui je suis, celui-là vient à moi. » Or cette science, l'homme ne l'acquiert pas tout d'un coup, mais par degrés, conformément à sa nature. D'un autre côté, il est nécessaire que celui qui apprend de la sorte, commence par croire à l'enseignement qu'il reçoit; car comment arriver autrement à être pleine-

---

Respondeo dicendum, quod in omnibus naturis ordinatis invenitur quòd ad perfectionem naturæ inferioris duo occurrunt : unum quidem, quod est secundum proprium motum; aliud autem, quod est secundum motum superioris naturæ : sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum; secundum autem motum lunæ movetur circa centrum secundum fluxum et refluxum. Similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab Occidente in Orientem; motu autem primi orbis ab Oriente in Occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum; quia cæteræ creaturæ non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem, vel *in essendo* tantum, sicut inanimata; vel etiam « in vivendo et cognoscendo singularia, » sicut plantæ et animalia. Natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturæ non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinæ bonitatis. Unde et supra dictum est quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione; ad quam quidem visionem homo pertingere non potest, nisi per modum addiscentis à Deo doctore, secundum illud *Joan.*, VI : « Omnis qui audivit à Patre et didicit, venit ad me. » Hujus autem disciplinæ fit homo particeps non statim, sed successivè, secundum modum suæ naturæ. Omnis autem talis addiscens, oportet quod credat, ad hoc quod ad

ment instruit? C'est aussi ce que dit le Philosophe, *Elench.*, I, 2 : « Il faut que le disciple croie au maître (1). » Par conséquent, pour que l'homme parvienne à la vision parfaite de la béatitude, il est nécessaire qu'il commence par croire à Dieu, comme le disciple au maître qui l'instruit.

Je réponds aux arguments : 1° La nature de l'homme étant subordonnée à une nature supérieure, une connoissance naturelle ne suffit pas pour sa perfection; il lui faut une connoissance surnaturelle (2).

2° Comme tout homme adhère aux principes premiers par la lumière naturelle de l'intellect, de même l'homme vertueux, par l'habitude qu'il a d'une vertu, juge sans se tromper des choses qui conviennent à cette vertu; et c'est aussi de cette manière que, par la lumière de la foi, que Dieu a infusée dans notre ame, nous donnons notre assentiment aux choses qui appartiennent à la foi, et non à celles qui lui sont opposées. Ce qui fait qu'il n'y a ni danger, « ni damnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ, » puisque c'est lui-même qui les éclaire par la foi.

3° La connoissance que nous avons par la foi des choses invisibles qui sont en Dieu, est plus grande sous le rapport du nombre des perfections qu'elle embrasse, que celle que peut en acquérir la raison naturelle en s'élevant par les créatures jusqu'à la divinité. De là ces paroles de l'*Ecsiastique*, III, 25 : « Beaucoup de choses vous ont été révélées, qui sont supérieures à la raison humaine. »

(1) Oui, absolument et sans restriction, dans tous les genres d'instruction possibles, il faut que le disciple croie à la parole du maître, c'est-à-dire, à sa sincérité et à sa moralité. Que d'enseignements condamnés par un seul principe!

(2) Dans les desseins de la Providence, la nature humaine est donc prédisposée à son développement surnaturel et divin : il y a comme une nécessité relative pour la nature d'être perfectionnée par la grace.

---

perfectam scientiam perveniat; sicut etiam Philosophus dicit, quod « oportet addiscentem credere. » Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, præexigitur quod credat Deo tanquam discipulus magistro docenti.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia natura hominis dependet à superiori natura, ad ejus perfectionem non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur quædam supernaturalis, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis; ita homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum judicium de his quæ conveniunt illi virtuti. Et hoc modo etiam, per lumen fidei divinitus infusum homini, homo assentit his quæ sunt fidei, non autem contrariis. Et ideo nihil periculi vel *damnationis inest his qui sunt in Christo Jesu* (1), ab ipso illuminati per fidem.

Ad tertium dicendum, quòd invisibilia Dei altiori modo, quantum ad plura, percipit fides, quàm ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. Unde dicitur *Eccles.*, III : « Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi (2). »

(1) Ex cap. VIII. *ad Rom.*, æquivalenter usurpatum, etsi alio sensu.
(2) Vel supra intelligentiam, ex græco συνέσεως.

ARTICLE IV.

Est-il nécessaire de croire les choses que la raison naturelle peut démontrer?

Il paroît qu'il n'est pas nécessaire de croire les choses que la raison naturelle peut démontrer. 1° On ne doit rien trouver de superflu dans ce que Dieu fait, bien moins encore que dans les opérations de la nature. Or, dès qu'un agent suffit à une opération, il est superflu d'en admettre un second. Donc il seroit superflu de croire par la foi ce que nous pouvons connoître par la raison naturelle.

2° Il n'est nécessaire de croire que les choses qui sont du domaine de la foi. Or la science et la foi ont un objet différent, comme nous l'avons établi, quest. 1, art. 1 et 5. Donc, puisque la science a pour objet les choses qui peuvent être connues par la raison naturelle, il n'est pas nécessaire de croire ce que la raison peut démontrer.

3° Toutes les choses qui sont du domaine de la science paroissent avoir un rapport commun. Il s'ensuit que si l'homme est obligé de croire quelques-unes de ces choses, il les doit croire toutes également. Or cela est faux. Donc il n'est pas nécessaire de croire ce qui est démontré par la raison naturelle.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; car nous sommes obligés de croire que Dieu est un et incorporel; ce que le Philosophe démontre par la raison naturelle.

(Conclusion. — Pour que l'homme parvînt plus rapidement et plus sûrement à la connoissance de Dieu, il a été nécessaire qu'il apprît par la foi, non-seulement les choses qui sont supérieures à la raison naturelle, mais encore d'autres que les lumières naturelles peuvent découvrir.)

ARTICULUS IV.

Utrùm credere ea quæ ratione naturali probari possunt, sit necessarium.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd ea quæ ratione naturali probari possunt, non sit necessarium credere. In operibus enim Dei nihil superfluum invenitur, multo minus quam in operibus naturæ. Sed ad id quod per unum potest fieri, superfluè apponitur aliud. Ergo ea quæ per naturalem rationem cognosci possunt, superfluum esset per fidem accipere.

2. Præterea, ea necesse est credere, de quibus est fides. Sed non est de eodem scientia et fides, ut suprà habitum est (2). Cum ergo scientia sit de omnibus illis quæ naturali ratione cognosci possunt, videtur quod non oporteat credere ea quæ per naturalem rationem probantur.

3. Præterea, omnia scibilia videntur esse unius rationis. Si ergo quædam eorum proponuntur homini ut credenda, pari ratione omnia hujusmodi necesse esse credere. Hoc autem est falsum. Non ergo ea quæ per naturalem rationem cognosci possunt, necesse est credere.

Sed contra est, quia necesse est Deum credere esse unum et incorporeum, quæ naturali ratione à Philosopho probantur.

(Conclusio. — Ut citius et firmius Dei notitiam homines assequerentur, necessarium fuit homini non solum suscipere per fidem ea quæ supra rationem naturalem sunt, sed et ea quæ naturali lumine investigari possunt.)

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 24, art. 3, quæstiunc. 1; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 4; et qu. 14, de verit., art. 10; et super Boetium, *De Trin.*, qu. 3, art. 1.

(2) Æquivalenter art. 4, sed expressiùs 5.

Il a été nécessaire que l'homme apprît par l'enseignement de la foi, non-seulement les choses inaccessibles à la raison naturelle, mais aussi celles qui peuvent être connues par cette faculté; et cela pour trois motifs. D'abord, pour que l'homme arrive plus promptement à la connoissance de Dieu. En effet, ce n'est qu'en dernier lieu, et après avoir acquis préalablement des connoissances nombreuses, que les hommes peuvent se liver à l'étude de l'Ecriture sainte, à laquelle il appartient de démontrer l'existence de Dieu et plusieurs autres de ses attributs qui se rattachent à cette première vérité. L'homme, en suivant cette marche, ne parviendroit donc à connoître Dieu qu'après avoir déjà passé une grande partie de sa vie. En second lieu, pour que la connoissance de Dieu fût plus générale. Combien n'y en a-t-il pas, en effet, qui ne peuvent faire de progrès dans la science, soit par défaut d'intelligence, soit à cause des préoccupations et des nécessités de la vie matérielle, soit parce qu'ils ont peu de désir d'apprendre? Or tous ceux-là seroient privés de la connoissance de Dieu, s'ils ne la recevoient par l'enseignement divin. En troisième lieu, à cause de la certitude de cette connoissance même : la raison humaine est si défectueuse quand il s'agit des choses divines! la preuve en est dans les nombreuses erreurs où l'investigation rationnelle sur la nature a conduit les philosophes anciens, et dans les contradictions où ils sont tombés. Il a donc fallu, pour avoir de Dieu une connoissance certaine et indubitable, que les hommes la trouvassent dans l'enseignement de la foi, manifestée par la parole de Dieu lui-même, qui ne peut tromper (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'investigation naturelle de la raison ne suffit pas pour donner aux hommes une connoissance complète des choses divines, alors même qu'elles peuvent être démontrées par la raison; et par conséquent, même dans ce cas, il n'est pas superflu de les connoître par la foi.

(1) Admirable résumé des avantages de la foi ! Cet enseignement que le christianisme donne

Respondeo dicendum, quòd necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quæ sunt supra rationem, sed etiam ea quæ per rationem cognosci possunt. Et hoc propter tria : Primò quidem, ut citius homo ad veritatis divinæ cognitionem perveniat; Scriptura enim ad quam pertinet probare Deum esse, et alia hujusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, præsuppositis multis aliis scientiis; et sic nonnisi post multum tempus vitæ suæ homo ad Dei cognitionem perveniret. Secundo, ut cognitio Dei sit communior; multi enim in studio scientiæ proficere non possunt, vel propter hebetudinem ingenii, vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitæ, vel etiam propter torporem addiscendi, qui omnino Dei cognitioni fraudarentur, nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertiò, propter certitudinem; ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens. Cujus signum est, quia philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes, in multis erraverunt, et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi à Deo dicta, qui mentiri non potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem divinorum, etiam quæ ratione ostendi possunt : et ideo non est superfluum ut talia credantur.

2° La science et la foi ne peuvent avoir le même objet dans un seul individu; mais ce qui est su par l'un peut être cru par l'autre, comme nous l'avons dit, quest. 1, art. 5.

3° Bien que toutes les choses que nous pouvons savoir aient cela de commun qu'elles sont toutes l'objet de la science, elles diffèrent cependant en tant qu'elles ne se rapportent pas toutes également à la béatitude; ce qui fait qu'elles ne sont pas toutes également l'objet de la foi.

ARTICLE V.

L'homme est-il tenu de croire quelque chose explicitement?

Il paroît que l'homme n'est pas tenu à croire quelque chose d'une manière explicite. 1° Nul n'est tenu à une chose qui n'est pas en son pouvoir. Or il n'est pas au pouvoir de l'homme de croire quelque chose de cette manière. Car l'Apôtre dit, *Rom.*, X, 14 : « Comment croiront-ils en lui, s'ils n'en ont entendu parler? comment en entendront-ils parler, si personne ne leur prêche? et comment leur prêchera-t-on, si personne ne leur est envoyé? » Donc l'homme n'est pas tenu de croire quelque chose explicitement.

2° Nous sommes mis en rapport avec Dieu par la charité aussi bien que par la foi. Or, l'homme n'est pas tenu à observer les préceptes de la charité; il suffit de la seule disposition du cœur, comme il résulte de ce précepte du Seigneur, que nous lisons dans l'Evangile, *Matth.*, V, 36 : « Si quel-

à l'humanité est donc en même temps plus facile, plus général, plus certain que celui de la science. Est-ce à dire pour cela que la science est détruite par la foi? Non, pas plus que la nature n'est détruite par la grace. De savoir maintenant comment la science et la foi peuvent se trouver et s'allier dans la même intelligence, par rapport au même objet, c'est ce que les théologiens, disciples et commentateurs de saint Thomas, expliquent avec autant de sagacité que de patience. Voyez en particulier Suarez et Billuart dans leurs savants traités de la foi.

Ad secundum dicendum, quòd de eodem non potest esse scientia et fides apud eumdem; sed id quod est ab uno scitum, potest esse ab alio creditum, ut supra dictum est (1).

Ad tertium dicendum, quòd etsi omnia scibilia conveniant in ratione scientiæ, non tamen conveniunt in hoc quod æqualiter ordinent ad beatitudinem; et ideo non æqualiter omnia proponuntur ut credenda.

ARTICULUS V.

Utrùm homo teneatur ad credendum aliquid explicitè.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd non teneatur homo ad credendum aliquid explicitè. Nullus enim tenetur ad id quod non est in ejus potestate. Sed credere aliquid explicitè non est in hominis potestate; dicitur enim, *Rom.*, X : « Quomodo credent in illum quem non audierunt? quomodo audient sine prædicante? quomodo autem prædicabunt nisi mittantur? » Ergo credere aliquid explicitè homo non tenetur.

2. Præterea, sicut per fidem ordinamur in Deum, ita (3) etiam per charitatem. Sed ad servandum præcepta charitatis homo non tenetur; sed sufficit sola præparatio animi, sicut patet in illo præcepto Domini, quod ponitur *Matth.*,

(1) Quæst. 1, scilicet art. 5, ubi hoc etiam in statu viæ quoad fidem humanam verum esse indicat.

(2) De his etiam 3, *Sent.*, dist. 33, art. 5; ut et III, *Sent.*, dist. 25, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 3; et qu. 14, de verit., art. 11.

(3) Imò et multò magis, quia propinquius et conjunctius.

qu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui l'autre, » ainsi que d'autres préceptes semblables, d'après l'explication qu'en donne saint Augustin, *De Serm. Dom. in mont.* Donc l'homme n'est pas tenu à croire quelque chose explicitement, et il suffit qu'il soit disposé à croire ce qui lui est proposé de la part de Dieu.

3° Le bien de la foi consiste dans une certaine obéissance, suivant cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, I, 5 : « Nous avons reçu l'apostolat pour rendre toutes les nations soumises à la foi. » Or la vertu d'obéissance n'exige pas que l'homme observe certains préceptes déterminés; il suffit qu'il soit toujours prêt à obéir, selon ces paroles du Psalmiste, *Ps.* CXVIII, 60 : « Je n'hésite pas et je suis tout prêt à exécuter vos volontés.» Il paroît donc qu'il suffit à la foi que l'homme soit disposé à croire toutes les vérités qui peuvent lui être proposées de la part de Dieu, sans qu'il en croie telle ou telle explicitement.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit, *Hebr.*, XI, 6 : « Pour s'approcher de Dieu, il faut croire qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent. »

(CONCLUSION.—L'homme est tenu de croire explicitement tous les articles de la foi, et implicitement tout ce que renferment les saintes Ecritures.)

Les préceptes de la loi, que l'homme est tenu d'accomplir, portent sur les actes des vertus, lesquelles sont pour tous le moyen de parvenir au salut. Or l'acte vertueux se considère d'après le rapport de l'habitude avec son objet, comme il a été dit, 1. 2. quest. 60, art. 9. De plus, dans l'objet d'une vertu quelconque on peut considérer deux choses : d'abord, ce qui est proprement et par soi l'objet de la vertu, et en dehors de quoi il ne peut y avoir aucun acte de cette vertu; ensuite, ce qui s'y rattache

---

V : « Si quis percusserit te in una maxilla, præbe ei et aliam; » et in aliis consimilibus, ut Augustinus exponit in lib. *De sermone Domini in monte.* Ergo etiam non tenetur homo explicitè aliquid credere; sed sufficit quod habeat animum præparatum ad credendum ea quæ à Deo proponuntur.

3. Præterea, bonum fidei in quadam obedientia consistit, secundum illud *Rom.*, I : « Ad obediendum fidei in omnibus gentibus. » Sed ad virtutem obedientiæ non requiritur quod homo aliqua determinata præcepta observet; sed sufficit quod habeat promptum animum ad obediendum, secundum illud Psalmistæ (*Psalm.* CXVIII) : « Paratus sum et non sum turbatus, ut custodiam mandata tua. » Ergo videtur quod etiam ad fidem sufficiat, quod homo habeat promptum animum ad credendum ea quæ ei divinitus proponi possunt, absque hoc quod explicitè aliquid credat.

Sed contra est, quòd dicitur ad *Hebr.*, XI : « Accedentem ad Deum oportet credere quia est; et quod inquirentibus se remunerator est.»

(CONCLUSIO. — Tenetur homo explicitè credere omnes fidei articulos, implicitè vero quæcumque in sacra traduntur Scriptura.)

Respondeo dicendum, quòd præcepta legis quæ homo tenetur implere, dantur de actibus virtutum, qui sunt via perveniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut supra dictum est (1); sumitur secundum habitudinem habitus ad objectum. Sed in objecto cujuslibet virtutis duo possunt considerari : scilicet id quod propriè et per se est objectum virtutis, quod necessarium est in omni actu virtutis, et iterum, id quod est per accidens, sive consequenter se habens ad

(1) Æquivalenter saltem 1, 2, qu. 60, art. 5, ubi quæritur an virtutes penes objecta passionum à se invicem distinguantur, et ostenditur quòd sic prout ordinem habent ad rationem.

par accident et par voie de conséquence. Ainsi c'est l'objet propre et direct de la force de braver la mort et ses dangers, d'attaquer l'ennemi en exposant sa vie pour l'intérêt général; au contraire, ce que fait le soldat en revêtant ses armes, en portant des coups dans la mêlée, ou en faisant d'autres actions de ce genre, tout cela se rattache bien à l'objet propre de la force, mais d'une manière accidentelle seulement. La détermination de l'acte vertueux par rapport à l'objet propre et essentiel d'une vertu est donc de nécessité de précepte, comme l'acte même de cette vertu; mais la détermination de l'acte vertueux par rapport aux choses qui ne se rattachent qu'accidentellement et d'une manière secondaire à l'objet propre et direct de la vertu, n'est pas de nécessité de précepte, si ce n'est à raison des circonstances de temps et de lieu. Il faut donc dire que l'objet propre et essentiel de la foi est ce qui conduit l'homme à la béatitude, comme il a été établi, quest. 1, art. 8, et que toutes les autres vérités de révélation divine consignées dans la sainte Ecriture, comme lorsqu'elle nous apprend qu'Abraham eut deux fils, que David étoit fils d'Isaï, etc., ne se rapportent à l'objet de la foi qu'accidentellement et d'une manière secondaire. Il suit de là que pour ce qui est des vérités premières de la foi, qui ne sont autres que les articles du symbole, l'homme est tenu de les croire explicitement, comme il est tenu d'avoir la foi. Quant aux autres vérités de la foi, il suffit de les croire implicitement, c'est-à-dire qu'il doit être disposé à croire tout ce que renferme la sainte Ecriture; et il n'est tenu de les croire explicitement que lorsqu'il lui conste qu'elles sont comprises dans l'enseignement de la foi (1).

(1) Il faut bien remarquer le point de vue général où saint Thomas se tient constamment dans cet article; car l'article suivant est comme une restriction et une explication de celui-ci. La foi explicite doit toujours subsister dans l'Eglise; à certains égards et à différents degrés, elle doit même exister dans chacun des fidèles. Ni l'essence de la foi, ni la destinée de l'Eglise, ni les conditions de notre salut ne se concevroient sans cela. L'auteur va dire successivement sa pensée sur les différences qu'il faut admettre dans les membres de la société chrétienne par rapport à leur instruction religieuse, et sur les points qu'elle doit embrasser d'une manière explicite.

---

propriam rationem objecti : sicut ad objectum fortitudinis proprie et per se pertinet sustinere pericula mortis et aggredi hostes cum periculo propter bonum commune; sed quod homo armetur, vel ense percutiat in bello justo, aut aliquid hujusmodi faciat reducitur quidem ad objectum fortitudinis, sed per accidens. Determinatio ergo virtuosi actus ad proprium et per se objectum virtutis, est sub necessitate præcepti, sicut et ipse virtutis actus; sed determinatio actus virtuosi ad ea quæ accidentaliter vel secundario se habent ad proprium et per se virtutis objectum, non cadit sub necessitate præcepti, nisi pro loco et tempore. Dicendum est ergo, quòd fidei objectum per se est id per quod homo beatus efficitur, ut suprà dictum est; per accidens autem aut secundario se habent ad objectum fidei omnia quæ in sacra Scriptura divinitus tradita continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Isai, et alia hujusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quæ sunt articuli fidei, tenetur homo explicitè credere, sicut et tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia, non tenetur explicitè credere, sed solum implicitè, vel in præparatione animi, in quantum paratus est credere quidquid divina Scriptura continet; sed tunc solum hujusmodi tenetur explicitè credere, quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri.

Je réponds aux arguments : 1° Bien que l'homme puisse faire certaines choses sans le secours de la grace, il est néanmoins tenu à beaucoup de choses qui lui sont impossibles sans la grace réparatrice; ainsi, par exemple, l'amour de Dieu et du prochain, etc.; et il en est de même pour la croyance explicite des articles de foi. Mais il peut toutes ces choses avec le secours de la grace, que Dieu accorde à tous, par l'effet de sa miséricorde, et qu'il ne refuse à personne que par un effet de sa justice, en punition de quelque faute passée, ou du moins du péché originel, comme le dit saint Augustin, *Lib. de Corrept. et grat.*, cap. 3 et 6.

2° L'homme est tenu d'aimer d'une manière déterminée les choses qui sont l'objet propre et direct de la charité, c'est-à-dire Dieu et le prochain. Mais l'objection s'appuie sur les préceptes de la charité, qui n'appartiennent à l'objet de cette vertu que par voie de conséquence.

3° La vertu d'obéissance consiste, à proprement parler, dans la volonté; et dès-lors l'acte de l'obéissance se produit par la prompte soumission de la volonté à l'autorité qui commande, ce qui est l'objet propre et direct de l'obéissance; mais tel ou tel précepte ne se rapporte qu'accidentellement ou conséquemment à l'objet de cette vertu.

ARTICLE VI.

Tous les hommes sont-ils également tenus à une foi explicite?

Il paroît que tous les hommes sont tenus également d'avoir une foi explicite. 1° Tous sont tenus aux choses qui sont de nécessité de salut, comme on le voit dans le précepte de la charité. Or la foi explicite est de

---

Ad primum ergo dicendum, quòd si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiæ; sic ad multa tenetur homo, ad quæ non potest sine gratia reparante : sicut ad diligendum Deum et proximum; et similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest cum auxilio gratiæ; quod quidem auxilium « quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur; quibus autem non datur; ex justitia non datur, in pœnam præcedentis, aut saltem originalis peccati, » ut Augustinus dicit in lib. *De Correptione et gratia* (lib. 6, et Epist. 107, § 5 et 6.)

Ad secundum dicendum, quod homo tenetur ad determinate diligendum ea diligibilia, quæ sunt propriè et per se charitatis objecta, scilicet Deus et proximus; sed objectio procedit de illis præceptis charitatis, quæ quasi consequenter pertinent ad objectum charitatis.

Ad tertium dicendum, quòd virtus obedientiæ propriè in voluntate consistit : et ideo ad actum obedientiæ sufficit promptitudo voluntatis subjectæ præcipienti, quæ est propriè et per se objectum obedientiæ; sed hoc præceptum, vel illud, per accidens vel consequenter se habet ad proprium et per se objectum obedientiæ.

ARTICULUS VI.

Utrùm omnes æqualiter teneantur ad habendum fidem explicitam.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd æqualiter omnes tenentur ad habendum fidem explicitam. Ad ea enim quæ sunt de necessitate salutis omnes tenentur, sicut patet de præ-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 2, 3, 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 24, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2; et qu. 14, de verit., art. 11.

nécessité de salut, ainsi que nous venons de le voir. Donc tous sont tenus également d'avoir une foi explicite.

2° Nul ne doit être interrogé sur ce qu'il n'est pas obligé de croire explicitement. Or il arrive que l'on interroge les simples sur les vérités de la foi les plus secondaires. Donc tous les hommes sont tenus de croire explicitement tout ce qui est de foi.

3° Si les simples ne sont pas tenus à une foi explicite, mais seulement implicite, il faut qu'ils croient implicitement dans ceux qui sont plus éclairés. Or cela est dangereux, puisqu'il peut arriver que ceux-ci se trompent. Il paroît donc que les premiers doivent avoir aussi une foi explicite; et par conséquent la foi explicite est également nécessaire à tous.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Il est écrit, *Job*, I, 14 : « Les bœufs labouroient, et près d'eux les ânesses paissoient. » D'après le sens de ce passage, les simples qui sont représentés par les ânesses, doivent, en matière de foi, s'en rapporter à ceux qui sont au-dessus d'eux, et qui sont représentés par les bœufs, comme le dit saint Grégoire, *Mor.*, II, 17.

(Conclusion. — Puisqu'il appartient aux supérieurs d'instruire ceux qui leur sont soumis dans la foi, il faut qu'ils aient une connoissance plus parfaite des vérités qui sont l'objet de cette vertu, et qu'ils croient par conséquent d'une manière plus explicite.)

Ce n'est que par la révélation que nous avons la connoissance explicite des vérités de la foi, puisqu'elles sont au-dessus de la raison naturelle. Or cette révélation divine arrive aux inférieurs par l'intermédiaire des supérieurs, en suivant une certaine hiérarchie; ainsi les anges la transmettent aux hommes, et les anges supérieurs aux anges inférieurs, comme le dit

---

ceptis charitatis. Sed explicatio credendorum est de necessitate salutis, ut dictum est. Ergo omnes æqualiter tenentur ad explicitè credendum.

2. Præterea, nullus debet examinari de eo quod explicitè credere non tenetur. Sed quandoque simplices examinantur de minimis articulis fidei. Ergo omnes tenentur explicitè omnia credere.

3. Præterea, si minores non tenentur habere fidem explicitam, sed solum implicitam, oportet quod habeant fidem implicitam in fide majorum. Sed hoc videtur periculosum; quia posset contingere quod illi majores errarent. Ergo videtur quod minores etiam debeant habere fidem explicitam. Sic ergo omnes æqualiter tenentur ad explicitè credendum.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, I, quod « boves arabant, et asinæ pascebantur juxta eos; » quia videlicet minores, qui significantur per asinas, debent in credendis adhærere majoribus, qui per boves significantur, ut Gregorius exponit in II. *Moral.* (1)

(Conclusio. —Cùm ad superiores pertineat subditos in fide erudire, ipsos superiores pleniorem de credendis notitiam habere, et magis explicitè credere oportet, quam eorum subditos.)

Respondeo dicendum, quòd explicatio credendorum fit per revelationem divinam Credibilia enim naturalem rationem excedunt; revelatio autem divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores, sicut ad homines per angelos, et ad inferiores angelos, per supe-

(1) Ex cap. 35 editiones aliæ passim citant, sed ex cap. 18 in modernis exemplaribus æquivalenter colligitur sic : *Per boves quid aliud quàm benè operantes, et per asinas quid aliud quàm quosdam simpliciter viventes accipimus? Quæ benè juxta boves pasci referuntur, quia simplicium mentes quæ alta sapere non possunt, alienis sensibus se reficiunt, et prudentibus conjuncti tardiores eorum intelligentia pascuntur, etc.*

saint Denis, *De cœl. hier.*, IV et VII (1). C'est pourquoi, d'après ce mode de transmission, l'explication de la foi doit être communiquée aux hommes inférieurs par les hommes supérieurs; et, comme les anges d'un rang plus élevé, qui illuminent les anges d'un rang inférieur, ont une connoissance plus pleine des choses divines, selon la remarque du même saint Denis, de même, les hommes supérieurs qui ont mission d'instruire les autres, doivent avoir une connoisance plus parfaite des vérités de la foi, et par là même une foi plus explicite.

Je réponds aux arguments : 1° La foi explicite n'est pas également de nécessité de salut pour tous les hommes; ceux qui ont mission d'instruire les autres, sont tenus de croire plus explicitement que ceux-ci.

2° On ne doit pas interroger les ignorants sur des subtilités qui se rapportent à la foi, à moins qu'on ne les soupçonne d'avoir été égarés par les hérétiques, dont la tactique, comme on sait, est de se renfermer dans ces subtilités pour corrompre la foi des simples. Du reste, si l'on ne remarque pas en eux un attachement opiniâtre à la fausse doctrine, et qu'ils n'aient failli que par simplicité, ils ne sont pas coupables.

3° Les simples n'ont une foi implicite dans ceux qui sont plus instruits, qu'en tant que ceux-ci croient à la doctrine divine. Et c'est ce qui fait dire à l'Apôtre, *I. Cor.*, IV, 16 : « Soyez mes imitateurs comme je suis l'imitateur du Christ.» Par conséquent, ce n'est pas la connoissance de l'homme qui est alors la règle de leur foi, mais la vérité divine. Et si parmi les maîtres dans la foi, il en est qui s'écartent de son enseignement, leur erreur ne préjudicie point à la foi des simples, qui les croient dans la vérité, à moins qu'ils ne s'attachent à leur sentiment particulier

(1) Et comme notre saint auteur nous l'a lui-même expliqué, en traitant avec tant de profondeur, dans la première partie de son ouvrage, soit de l'action réciproque des esprits purs qui peuplent la cité céleste, soit de l'action des anges sur les hommes. Une remarque faite alors par le docteur angélique domine ce qu'il dit ici de l'enseignement sacré; c'est que la hiérarchie de l'Eglise est faite sur le modèle de la hiérarchie des anges.

---

riores, ut patet per Dionysium in *Cœlesti Hierar.* (cap. 4 et 7). Et ideo, pari ratione, explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores homines per majores : et ideo, sicut superiores angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus divinis quam inferiores, ut dicit Dionysius XII, cap. *Cœl. Hier.*, ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis, et magis explicitè credere.

Ad primum ergo dicendum, quòd explicatio credendorum non æqualiter quantum ad omnes est de necessitate salutis; quia plura tenentur explicitè credere majores, qui habent officium alios instruendi, quam alii.

Ad secundum dicendum, quòd simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei, nisi quando habetur suspicio quod sint ab hæreticis depravati, qui in his quæ ad subtilitatem fidei pertinent, solent fidem simplicium depravare. Si tamen inveniuntur non pertinaciter perversæ doctrinæ adhærere, si in talibus ex simplicitate deficiant, non eis imputatur.

Ad tertium dicendum, quòd minores non habent fidem implicitam in fide majorum, nisi quatenus majores adhærent doctrinæ divinæ. Unde Apostolus dicit I. *ad Cor.*, IV : « Imitatores mei estote, sicut et ego Christi. » Unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina; à qua si aliqui majorum deficiant, non præjudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt; nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhæreant contra

contre le sentiment de l'Eglise universelle, qui ne peut faillir, d'après la parole de Jésus-Christ, *Luc*, XXII, 32 : « J'ai prié pour vous, Pierre, afin que votre foi ne défaille pas (1).

ARTICLE VII.

La foi explicite au mystère de l'incarnation du Christ est-elle de nécessité de salut pour tous?

Il paroît que la foi explicite au mystère de l'incarnation n'est pas de nécessité de salut pour tous. 1° L'homme ne peut être tenu à croire explicitement ce que les anges ignorent, puisque c'est par la révélation divine que nous avons la connoissance explicite de la foi, et que cette révélation nous est communiquée par l'intermédiaire des anges, comme nous l'avons dit plus haut. Or les anges eux-mêmes n'ont pas connu le mystère de l'incarnation du Christ; car ce sont les anges, d'après l'interprétation de saint Denis, *De cœl. Hier.*, cap. 7, qui demandent, *Psalm.* XXIII : « Quel est ce roi de gloire? » et dans *Isaïe*, LXIII, 1 : « Quel est celui qui vient d'Edom? » Donc les hommes ne sont pas tenus à croire explicitement le mystère de l'incarnation du Christ.

2° Il est certain que saint Jean-Baptiste comptoit parmi les hommes supérieurs dont nous avons parlé dans l'article précédent, et qu'il fut parmi eux le plus rapproché du Christ, puisque le Christ lui-même disoit de lui, *Matth.*, XI, 11 : « Parmi les enfants des hommes, il n'en a pas paru de plus grand que Jean-Baptiste. » Or saint Jean-Baptiste ne paroît pas avoir connu explicitement le mystère de l'incarnation du Christ, puisqu'il faisoit demander à notre Seigneur : « Etes-vous celui qui doit venir;

(1) L'Eglise de Jésus-Christ se divise en deux grandes parties, selon le plan de son divin fondateur, en vertu même des nécessités inhérentes à la nature humaine : Il y a les docteurs ou l'Eglise enseignante, et les simples fidèles ou l'Eglise enseignée.

---

universalis Ecclesiæ fidem; quæ non potest deficere, Domino dicente, *Luc.*, XX : « Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua. »

ARTICULUS VII.

Utrùm explicitè credere mysterium incarnationis Christi, sit de necessitate salutis apud omnes.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd credere explicitè mysterium Incarnationis Christi non sit de necessitate salutis apud omnes. Non enim tenetur homo explicitè credere ea quæ Angeli ignorant; quia explicatio fidei fit per revelationem divinam, quæ pervenit ad homines mediantibus angelis, ut dictum est. Sed etiam angeli mysterium Incarnationis ignoraverunt : unde quærebant in *Psal.*, XXIII : « Quis est iste rex gloriæ? » Et *Isa.*, LXIII : « Quis est iste qui venit de Edom? » ut Dionysius exponit VII, cap. *Cœlest. Hier.* (2). Ergo ad credendum explicitè mysterium Incarnationis Christi homines non tenebantur.

2. Præterea, constat Beatum Joannem Baptistam de majoribus fuisse, et propinquissimum Christo; de quo Dominus dicit *Matth.*, XI : « Inter natos mulierum nullus major eo surrexit. » Sed Joannes Baptista non videtur Incarnationis Christi mysterium explicitè cognovisse, cum à Christo quæsierit : « Tu es qui venturus es, an alium expectamus? » ut ha-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 25, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2; et qu. 3, art. 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 6, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1; et *ad Hebr.*, XI, lect. 2, versùs finem.

(2) Et Hieronymus quoque in eum locum insinuat, ubi explicat *Edom* sanguinem passionis.

ou bien, devons-nous en attendre une autre? » *Matth.*, XI, 3. Donc même les hommes supérieurs n'étoient pas tenus à croire explicitement en Jésus-Christ.

3° Une foule de gentils ont été sauvés par le ministère des anges, comme le dit saint Denis, *De cœl. Hier.*, 4 et 9. Or, les gentils n'ont eu dans le Christ ni foi explicite ni foi implicite, puisqu'aucune révélation ne leur a été faite. Il paroît donc que la foi explicite au mystère de l'incarnation du Christ n'a pas été de nécessité de salut pour tous.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De Corrept. et grat.*, VII : « La vraie foi est celle par laquelle nous croyons qu'aucun homme, sans distinction d'age, n'est délivré de la contagion de la mort et des liens du péché que par le médiateur unique entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ. »

(Conclusion. — Puisqu'il a été éternellement dans les desseins de Dieu que les hommes parvinssent au salut par le mystère de l'incarnation, il a été nécessaire, en tout temps, d'avoir une foi plus ou moins explicite à ce mystère.)

Comme nous l'avons dit, art. 5, même quest. et quest. I, art. 8, un objet propre et essentiel de la foi, c'est ce par quoi l'homme arrive à la béatitude. Or, la voie qui nous conduit à la béatitude, c'est le mystère de l'incarnation et de la passion du Christ. Il est écrit, en effet, *Act.*, IV, 12 : « Il n'a été donné aux hommes aucun autre nom par lequel nous devions être sauvés. » Il a donc fallu, en tout temps, que le mystère de l'incarnation du Christ fût cru par tous, d'une certaine manière; seulement, le mode de cette croyance a pu varier selon la différence des temps et des personnes. En effet, avant le péché, l'homme a eu la foi explicite à l'incarnation du Christ, comme moyen pour lui d'arriver à la consommation de la gloire, mais non comme moyen d'être délivré du péché par

---

betur *Matth.*, XI. Ergo non tenebantur etiam majores, ad habendum explicitam fidem de Christo.

3. Præterea, multi Gentilium adepti sunt salutem per ministerium angelorum, ut Dionysius dicit IX. cap. *Cœl. Hier.* Sed Gentiles non habuerunt fidem de Christo, nec explicitam, nec implicitam, ut videtur; quia nulla eis revelatio facta fuit. Ergo videtur quod credere explicitè Incarnationis Christi mysterium non fuerit omnibus necessarium ad salutem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De Correptione et gratia* : « Illa fides sana est qua credimus nullum hominem, sive majoris sive parvæ ætatis, liberari à contagio mortis et obligatione peccati, nisi per unum mediatorem Dei et hominum, Jesum Christum. »

(Conclusio. — Cùm per Incarnationis mysterium fuerit ab æterno dispositum, ut suam homines assequerentur salutem, oportuit omni tempore credi aliquo modo explicitè mysterium Incarnationis Christi.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, illud propriè et per se pertinet ad objectum fidei, per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium Incarnationis et Passionis Christi; dicitur enim *Act.*, IV : « Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. » Et ideo mysterium Incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes, diversimodè tamen secundum diversitatem temporum et personarum. Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi Incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriæ, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem à peccato per Pas-

la passion et par la résurrection du Sauveur, parce qu'il n'avoit pas alors la prescience de sa chute. Mais il paroît avoir eu la prescience de l'incarnation du Christ, d'après ce passage de la *Genèse*, II, 24 : « L'homme laissera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme. » Ce que l'Apôtre appelle « un grand sacrement dans le Christ et dans l'Eglise, » *Ephes.*, V, 32; et il n'est pas croyable que le premier homme ait ignoré ce sacrement. Après le péché, il y a eu également foi explicite au mystère de l'incarnation du Christ, non-seulement quant à l'incarnation même, mais aussi quant à sa passion et à sa résurrection, qui devoient affranchir le genre humain du péché et de la mort. S'il en étoit autrement, comment les hommes auroient-ils figuré d'avance la passion du Christ par certains sacrifices qui ont été pratiqués avant et pendant la loi? Il est vrai qu'il n'y avoit que les hommes instruits qui en connussent explicitement la signification; mais les autres, en croyant qu'il y avoit, sous le voile de ces sacrifices, quelque chose d'institution divine, avoient, par cela même, quoique confusément, une connoissance implicite de la venue du Christ. Et, comme nous l'avons dit, quest. I, art. 7, cette connoissance des choses qui se rapportent au mystère du Christ a été, de plus en plus distincte, à mesure que les hommes se rapprochoient davantage du temps de sa venue. Depuis la loi de grace, les hommes instruits, comme ceux qui le sont moins, sont également tenus de croire explicitement les mystères du Christ, et principalement ceux qui sont, dans toute l'Eglise, l'objet des solennités publiques, et qui sont proposés à la croyance de tous, comme les articles de l'incarnation, dont nous avons parlé, quest. I, art. 8. Mais il y a, sur ces mêmes articles, certaines vérités difficiles à saisir, que quelques-uns seulement sont tenus de croire d'une manière plus ou moins explicite, selon qu'il convient à l'état et à la charge de chacun.

Je réponds aux arguments : 1° Les anges n'ont pas ignoré absolument

---

sionem et Resurrectionem; quia homo non fuit præscius peccati futuri. Videtur autem Incarnationis Christi præscius fuisse, per hoc quod dixit : « Propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ, » ut habetur *Genes.*, II. Et hoc Apostolus *ad Ephes.*, V, dicit « Sacramentum magnum esse in Christo et Ecclesia; » quod quidem Sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse. Post peccatum autem fuit explicitè creditum mysterium Incarnationis Christi, non solum quantum ad Incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus à peccato et morte liberatur. Aliter enim non præfigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis, et ante legem, et sub lege, quorum quidem Sacrificiorum significatum explicitè majores cognoscebant; minores autem sub velamine illorum sacrificiorum, credentes ea divinitus esse disposita, de Christo venturo quodammodo habebant velatam cognitionem. Et, sicut suprà dictum est, ea quæ ad mysteria Christi pertinent, tanto distinctius cognoverunt quanto Christo propinquiores fuerunt. Post tempus autem gratiæ revelatæ, tam majores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, præcipuè quantum ad ea quæ communiter in Ecclesia solemnizantur, et publicè proponuntur, sicut sunt articuli incarnationis, de quibus suprà dictum est. Aliàs autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos, tenentur aliqui magis vel minus explicitè credere, secundum quod convenit statui et officio uniuscujusque.

Ad primum ergo dicendum, quòd angelos non omnino latuit mysterium regni Dei, sicut

le mystère du royaume de Dieu, comme le dit saint Augustin, *Super Gen. ad lit.*, V, 19. Toutefois, il est vrai de dire qu'ils en ont connu plus parfaitement certaines raisons, depuis qu'il a été révélé par le Christ.

2° Saint Jean-Baptiste n'a pas interrogé le Christ sur son avènement dans la chair, comme s'il l'eût ignoré, puisqu'il la confessé expressément en disant : « Je l'ai vu, et j'ai rendu témoignage qu'il est le Fils de Dieu. » *Joan.*, I, 34. Aussi n'a-t-il pas dit : « est-ce vous qui êtes venu? » mais « est-ce vous qui devez venir? » parlant de l'avenir et non du passé. Il n'est pas à croire non plus qu'il ait ignoré sa passion; car il avoit dit, *Joan.*, I, 29 : « Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui efface les péchés du monde, » annonçant ainsi d'avance qu'il seroit immolé. D'ailleurs les autres prophètes mêmes n'avoient pas ignoré la passion du Sauveur, puisqu'ils l'avoient prédite longtemps auparavant, comme on le voit dans Isaïe principalement, LIII. On peut donc dire avec saint Grégoire, *Hom.* 6 *in Evang.*, que saint Jean-Baptiste vouloit seulement apprendre de notre Seigneur s'il descendroit en personne dans les enfers, sachant bien, d'ailleurs, que la vertu de sa passion devoit s'étendre jusqu'à ceux qui étoient détenus aux limbes, selon cette parole de *Zacharie*, IX, 2 : « Par le sang de votre testament, vous avez fait sortir les captifs du lac où il n'y a point d'eau. » Du reste, il n'étoit pas tenu de croire implicitement qu'il y descendroit en personne, avant l'événement. Ou bien on peut dire avec saint Ambroise, *in Luc*, VII, que saint Jean-Baptiste n'a pas ainsi interrogé le Christ parce qu'il doutoit ou qu'il ne savoit pas, mais plutôt par déférence et par piété. On peut dire enfin avec saint Chrysostôme, *in Matth.*, *Homel.* XXXVII, qu'il vouloit donner au Christ l'occasion de satisfaire lui-même ses disciples. En effet, le Christ, pour l'instruction des disciples de son précurseur, répondit en montrant ses œuvres.

3° Le Christ a été révélé à un grand nombre de gentils, comme on le

---

Augustinus dicit, V. *Super Genes. ad lit.*; quasdam tamen rationes hujus mysterii perfectius cognoverunt Christo revelante.

Ad secundum dicendum, quòd Joannes Baptista, de adventu Christi in carne non quæsivit quasi hoc ignoraret, cùm ipse hoc expressè confessus fuerit, dicens : « Ego vidi et testimonium perhibui, quia hic est Filius Dei, » ut habetur *Joan.*, I. Unde non dixit : Tu es qui venisti? sed : « Tu es qui venturus es? » quærens de futuro, non de præterito. Similiter non est credendum quòd ignoraverit eum ad passionem venturum; ipse enim dixerat : « Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi, » prænuntians ejus immolationem futuram. Et tamen hoc prophetæ alii etiam non gnoraverunt, sed ante prædixerunt, sicut præcipuè patet in *Isai.*, LIII. Potest ergo dici, sicut Gregorius dicit (Homil. VI. *in Evang.*), quòd inquisivit ignorans an ad infernum esset in propria persona descensurus; sciebat autem quòd virtus passionis ejus extendenda erat usque ad eos qui in limbo detinebantur, secundùm illud *Zach.*, IX : « Tu quoque in sanguine Testamenti tui emisisti vinctos de lacu in quo non est aqua. » Nec hoc tenebatur explicitè credere antequam esset impletum, quòd per seipsum deberet descendere. Vel potest dici, sicut Ambrosius dicit *super Luc.*, quòd non inquisivit ex dubitatione seu ignorantia, sed magis ex pietate. Vel potest dici, sicut Chrysostomus dicit, quòd non inquisivit, quia ipse ignoraret, sed ut per Christum satisfieret suis discipulis : unde et Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operum ostendens.

Ad tertium dicendum, quòd multis gentilium

voit par les prédictions qu'ils ont faites. Job a dit, en effet, XIX, 25 : « Je sais que mon Rédempteur est vivant. » La Sybille a fait aussi des prophéties sur le Christ, d'après saint Augustin, *Contra Faust.*, XIII, 15 (1). On lit dans l'histoire romaine que, du temps de Constantin, et d'Irène, sa mère, on découvrit un sépulcre, où se trouvoit un homme ayant sur sa poitrine une lame d'or avec cette inscription : « Le Christ naîtra d'une vierge, et je crois en lui. O soleil! tu me verras de nouveau sous le règne d'Irène et de Constantin (2). » D'ailleurs, s'il y a des gentils qui aient été sauvés sans avoir connu la révélation, ils ne l'ont pas été sans la foi au divin Médiateur, parce que, s'ils n'ont pas eu la foi explicite, ils ont eu du moins la foi implicite dans la providence de Dieu, en croyant qu'il délivre les hommes par les moyens qu'il lui plaît d'employer, et de la manière que son esprit l'a révélé à ceux qui connoissent la vérité, selon cette parole de *Job*, XXXV, 11 : « C'est Dieu qui nous donne une connoissance supérieure à celle des animaux. »

(1) Que l'Incarnation future du Verbe ait été connue au sein de cette religion qui a été nommée la Religion de l'espérance, et qui avoit pour mission de conserver et de transmettre aux hommes la promesse du salut à venir, c'est ce dont on ne sauroit douter. Mais on peut croire aussi sans témérité que cette consolante vérité n'étoit pas entièrement inconnue des nations idolâtres. Comment justifier sans cela le titre de *Désiré des Nations* que les prophètes donnoient au Rédempteur ? En repoussant toute idée d'inspiration dans les oracles des Sybilles, en admettant même que la plupart sont controuvés, on peut donc regarder quelques-uns de ces oracles comme l'expression solennelle des désirs et des espérances de l'humanité. L'état religieux du monde antique, objet de tant de savantes recherches, est du reste, encore aujourd'hui, un véritable problème.

(2) C'est par une grossière erreur que, mettant le nom d'Hélène à la place de celui d'Irène, certains commentateurs font rapporter ce fait au règne du grand Constantin, c'est-à-dire au quatrième siècle. Baronius, dans ses *Annales*, le place en l'année 780, d'après le témoignage de Théophane.

---

facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea quæ prædixerunt. Nam *Job*, XIX, dicitur : « Scio quòd Redemptor meus vivit. » Sybilla etiam prænuntiavit quædam de Christo, ut Augustinus dicit (lib. XIII. *Contra Faustum*, cap. 15). Invenitur etiam in historiis Romanorum, quòd tempore Constantini Augusti et Irenæ matris ejus, inventum fuit quoddam sepulchrum, in quo jacebat homo, auream laminam habens in pectore, in qua scriptum erat : « Christus nascetur ex Virgine, et ego Credo in eum. O sol, sub Irenæ et Constantini temporibus iterum me videbis. » Si qui tamen salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris; quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundùm modos sibi placitos, et secundùm quod aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus revelasset, secundùm illud *Job*, XXXV : « Qui docet nos super jumenta terræ. »

ARTICLE VIII.

A-t-il toujours été nécessaire pour le salut de croire explicitement à la Trinité?

Il paroît qu'il n'a pas toujours été nécessaire, pour le salut, de croire explicitement à la Trinité. 1° L'Apôtre dit, *Hebr.*, XI, 6 : « Il faut que celui qui s'approche de Dieu, croie qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent. » Or, cette foi n'implique pas la foi à la Trinité. Donc la foi explicite à ce mystère n'étoit pas nécessaire.

2° Le Sauveur dit, dans saint *Jean*, XVII, 6 : « Mon Père, j'ai manifesté votre nom aux hommes. » — « Non point ce nom par lequel vous êtes appelé Dieu, dit saint Augustin, expliquant ce passage, mais celui par lequel vous êtes appelé mon Père. » Le saint docteur ajoute ensuite : « Comme créateur du monde, Dieu est connu dans toutes les nations; il est connu dans la Judée comme vrai Dieu, dont le culte exclut les fausses divinités; mais comme père du Christ, par lequel il efface les péchés du monde, son nom avoit été caché aux hommes jusqu'à ce qu'il leur a été manifesté par le Christ lui-même. » Par conséquent, avant la venue du Christ, on ignoroit qu'il y eût en Dieu paternité et filiation. Donc, on ne croyoit pas explicitement à la Trinité.

3° Nous ne sommes tenus de croire explicitement en Dieu que ce par quoi il est l'objet de la béatitude. Or, l'objet de la béatitude, c'est sa bonté souveraine, que nous pouvons comprendre en lui sans la distinction des trois personnes. Donc il n'est pas nécessaire de croire explicitement à la Trinité.

Mais le contraire résulte des passages de l'ancien Testament, où la Tri-

---

ARTICULUS VIII.

Utrùm explicitè credere Trinitatem sit de necessitate salutis.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd credere Trinitatem explicitè non fuerit de necessitate salutis. Dicit enim Apostolus, *ad Hebr.*, XI : « Credere oportet accedentem ad Deum, quia est, et quia inquirentibus se remunerator est. » Sed hoc potest credi absque fide Trinitatis. Ergo non oportebat explicitè fidem de Trinitate habere.

2. Præterea, Dominus dicit, *Joan.*, XVII : « Pater, manifestavi nomen tuum hominibus; » quod exponens Augustinus (Tract. CVI. *in Joan.*), dicit : « Non id nomen tuum, quo vocaris Deus, sed id quo vocaris Pater meus. » Et postea subdit etiam : « In hoc quòd Deus fecit hunc mundum, Notus in omnibus gentibus; in hoc quòd non est cum diis falsis colendus, Notus in Judæa Deus; in hoc verò quòd Pater est hujus Christi, per quem tollit peccata mundi, hoc nomen ejus priùs occultum hominibus, nunc manifestavit eis. » Ergo ante Christi adventum non erat cognitum quòd in divinitate esset paternitas et filiatio; non ergo Trinitas explicitè credebatur.

2. Præterea, illud tenemur explicitè credere in Deo, quod est beatitudinis objectum. Sed objectum beatitudinis est bonitas summa, quæ potest intelligi in Deo etiam sine personarum distinctione. Ergo non fuit necessarium explicitè credere Trinitatem.

Sed contra est, quòd in veteri Testamento

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 25, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 4, tum in corp., tum ad 1 ; ac in exposit. lit. sive textûs; et IV, *Sent.*, dist. 1, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1; et qu. 14, de verit., art. 11.

nité des personnes divines se trouve exprimée de plusieurs manières. Ainsi, dès le commencement de la *Genèse*, I, 26, il est dit, pour exprimer la Trinité : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » Donc, dès le commencement, il a été nécessaire au salut de croire explicitement à la Trinité (1).

(CONCLUSION. — Les hommes qui ont vécu sous la loi ancienne étoient tenus de croire au mystère de la Trinité de la même manière qu'ils ont cru au mystère de l'incarnation du Christ. Mais, depuis la promulgation de l'Evangile, nous sommes tous tenus de croire explicitement au mystère de la Trinité.)

On ne peut croire explicitement à l'incarnation du Christ sans croire à la Trinité, parce que le mystère de l'incarnation du Christ implique ceci, que le Fils de Dieu a pris un corps, qu'il a régénéré le monde par la grace de l'Esprit saint, et qu'il a été conçu lui-même par l'opération de ce même Esprit. C'est pour cette raison que la foi de la Trinité, avant la venue de Jésus-Christ, a été, comme la foi de l'incarnation, explicite chez les hommes plus éclairés, et implicite et enveloppée de certaines ombres chez ceux qui l'étoient moins. Et c'est pour cette raison encore que, sous la loi de grace, tous les hommes sont tenus de croire explicitement au mystère de la Trinité, et que nul ne peut renaître en Jésus-Christ, dans le baptême, autrement que par l'invocation des trois personnes divines, selon ces paroles de saint *Matthieu*, cap. ult. XIX : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. »

Je réponds aux arguments : 1° La foi explicite à un Dieu, et à un Dieu rémunérateur, a été nécessaire en tout temps et pour tout individu; mais elle n'est pas suffisante pour tous les temps et pour tous les individus.

(1) En partant des idées communément admises sur les religions païennes de l'antiquité, sur l'enseignement religieux chez les Juifs eux-mêmes, on trouvera bien certainement que

---

multipliciter expressa est Trinitas personarum : sicut statim in principio *Genes.* dicitur ad expressionem Trinitatis : « Faciamus hominem ad imaginem et ad similitudinem nostram. » Ergo à principio de necessitate salutis fuit credere Trinitatem.

(CONCLUSIO. — Quemadmodum mysterium Incarnationis Christi ab antiquis creditum, ita quoque Trinitatis mysterium ab iisdem credi oportuit; post tempus verò divulgati Evangeli, omnes mysterium Trinitatis explicitè credere tenentur.)

Respondeo dicendum, quòd mysterium Incarnationis Christi explicitè credi non potest sine fide Trinitatis; quia in mysterio Incarnationis Christi hoc continetur, quòd Filius Dei carnem assumpserit, quòd per gratiam Spiritus sancti mundum renovaverit, et iterum, quòd de Spiritu sancto conceptus fuerit : et ideo eodem modo quo mysterium Incarnationis Christi ante Christum fuit explicitè creditum à majoribus, implicitè autem et quasi obumbratè à minoribus; ita etiam et mysterium Trinitatis. Et ideo etiam post tempus gratiæ divulgatæ, tenentur omnes ad explicitè credendum mysterium Trinitatis; et omnes qui renascuntur in Christo, hoc adipiscuntur per invocationem Trinitatis, secundùm illud *Matth.*, ult. : « Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. »

Ad primum ergo dicendum, quòd illa duo explicitè credere de Deo, omni tempore et quoad omnes, necessarium fuit; non tamen est sufficiens omni tempore et quoad omnes.

2° Avant la venue du Christ, la foi à la Trinité étoit renfermée dans celle des hommes supérieurs; mais elle a été manifestée à tous par le Christ et par les Apôtres.

3° La souveraine bonté de Dieu peut être connue sans la Trinité des personnes, telle que nous la voyons maintenant, c'est-à-dire dans ses effets; mais, pour la connoître en elle-même, et telle que les bienheureux la voient, on ne le peut point sans connoître aussi la Trinité des personnes. D'ailleurs, la mission des personnes divines est le moyen qui nous conduit à la béatitude.

ARTICLE IX.

L'acte de la foi est-il méritoire?

Il paroît que l'acte de la foi n'est pas une chose méritoire. 1° Tout mérite a son principe dans la charité, comme il a été dit, 1. 2. quest. CXIV, art. 4. Or, si la foi est la disposition qui précède la charité, la nature l'est également. De même donc que l'acte naturel n'est pas méritoire, puisque nous ne pouvons pas mériter par les seules forces de la nature, de même l'acte de la foi ne l'est pas non plus.

2° La foi tient le milieu entre l'opinion et la science ou considération des choses que l'on sait. Or, ni la considération des choses que l'on sait, ni l'opinion ne sont méritoires. Donc la foi ne l'est pas non plus.

3° Ou bien celui qui donne son assentiment à une chose en la croyant, a une cause suffisante qui le détermine à croire, ou bien il n'en a pas. Dans le premier cas, sa foi ne peut être méritoire, puisqu'il n'est pas

cette réponse et l'énoncé même de la question, ont quelque chose d'insolite et de hardi. Saint Thomas se contente, il est vrai, de poser ici quelques principes de solution pour les difficultés et les questions subsidiaires qui peuvent s'élever sur un semblable sujet. Aussi le travail de l'induction peut-il ici, plus que dans beaucoup d'autres matières, chercher à dégager la pensée du saint docteur de la forme elle-même sous laquelle cette pensée se laisse entrevoir ou soupçonner.

Ad secundum dicendum, quòd ante Christi adventum fides Trinitatis erat occultata in fide majorum; sed per Christum manifestata est mundo, et per Apostolos.

Ad tertium dicendum, quòd summa bonitas Dei, secundùm modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque Trinitate personarum; sed secundùm quod intelligitur in seipsa, prout videtur à beatis, non potest intelligi sine Trinitate personarum. Et iterum, ipsa missio personarum divinarum perducit nos in beatitudinem.

ARTICULUS IX.

Utrùm credere sit meritorium.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd credere non sit meritorium. Principium enim merendi est charitas, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 114, art. 4). Sed fides est præambula ad charitatem, sicut et natura. Ergo, sicut actus naturæ non est meritorius (quia naturalibus non meremur), ita nec actus fidei.

2. Præterea, *credere* medium est inter et *opinari* et *scire*, vel *considerare scita*. Sed consideratio scientiæ non est meritoria, similiter autem nec opinio. Ergo etiam neque credere est meritorium.

3. Præterea, ille qui assentit alicui rei, credendo, aut habet causam sufficienter inducentem ipsum ad credendum, aut non. Si habet sufficiens inductivum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium, quia non est ei

(1) De his etiam III. part., qu. 7, art. 3, ad 2.

libre de croire ou de ne pas croire. Dans le second, il ne croit que par légèreté, d'après cette parole de l'Ecriture, *Eccli.*, XIX, 14 : « Celui qui croit précipitamment est léger de cœur ; » et alors sa foi n'est pas méritoire. Donc, dans aucune hypothèse, l'acte de la foi n'est méritoire.

Mais le contraire résulte de ces paroles de saint Paul, *Hebr.*, XI, 33 : « C'est par la foi que les saints ont reçu l'effet des promesses ; » ce qui ne seroit pas, s'ils n'eussent mérité en croyant. Donc la foi est méritoire.

(Conclusion. — Puisque la foi est l'acte de l'intellect adhérant à la vérité divine sous l'empire de la volonté mûe elle-même par la grace, il est évident que cet acte est méritoire.)

D'après ce qui a été dit, 1. 2. quest. CXIV, art. 3 et 4, nos actes sont méritoires selon qu'ils procèdent du libre arbitre mû par Dieu au moyen de la grace. Il s'ensuit que tout acte humain qui est soumis au libre arbitre, s'il se rapporte à Dieu, peut être méritoire. Or, l'acte même de la foi est un acte de l'entendement, qui adhère à la vérité divine sous l'empire de la volonté mûe par Dieu au moyen de la grace; cet acte est dès-lors soumis au libre arbitre, et, de plus, il se rapporte à Dieu. Donc l'acte de la foi peut être méritoire (1).

Je réponds aux arguments : 1° La nature est à la charité, principe du mérite (2), ce que la matière est à la forme; et la foi est, par rapport à la charité, comme la disposition qui précède la forme dernière. Or, il est

(1) Si l'acte de foi est soumis à la volonté, comme on ne sauroit le révoquer en doute, comme tous les théologiens l'enseignent de concert, il n'est plus difficile de trouver dans cet acte les deux conditions qui constituent le mérite, ou plutôt la double source d'où saint Thomas le fait émaner, à savoir, la grace divine et l'action de notre libre arbitre, lequel est, selon l'expression connue d'Aristote, « une vertu de l'intelligence et de la volonté. »

(2) Principe formel, bien entendu, puisque le premier principe, ou la cause efficace, est, comme nous venons de le voir, dans la grace de Dieu et le libre arbitre de l'homme. Notre saint auteur nous a également expliqué, dans le traité de la grace, dans quel sens il faut entendre que la charité doit informer toutes nos œuvres, pour les rendre méritoires de la vie éternelle.

---

jam liberum credere et non credere. Si autem non habet sufficiens inductivum ad credendum, levitatis est credere, secundùm illud *Eccles.*, XIX : « Qui citò credit, levis est corde ; » et sic non videtur esse meritorium. Ergo credere nullo modo est meritorinm.

Sed contra est, quod dicitur *ad Hebr.*, XI, quòd « sancti per fidem adepti sunt repromissiones ; » quod non esset, nisi credendo mererentur. Ergo ipsum *credere* est meritorium.

(Conclusio. — Cùm credere sit actus intellectûs assentientis divinæ veritati ex imperio voluntatis motæ per gratiam, patet hunc credendi actum meritorium esse.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1), actus nostri sunt meritorii in quantum procedunt ex libero arbitrio moto à Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus qui subjicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest meritorius esse. Ipsum autem *credere* est actus intellectûs assentientis veritati divinæ ex imperio voluntatis à Deo motæ per gratiam; et sic subjacet libero arbitrio in ordine ad Deum : unde actus fidei potest esse meritorius.

Ad primum ergo dicendum, quòd natura comparatur ad charitatem, quæ est merendi principium, sicut materia ad formam ; fides autem comparatur ad charitatem sicut disposi-

(1) Nempe 1, 2, qu. 114, art. 3, ubi libero arbitrio *meritum de congruo* tribuit secundùm se ; *meritum* autem *de condigno*, prout procedit ex gratia Spiritûs sancti, per quam justificamur à peccato. Sed utrobique supponitur gratia movens vel adjuvans nos ad agendum aliquod bonum opus quo mereamur ; ex eadem 1, 2, qu. 109, art. 2 ac deinceps.

évident que le sujet ou la matière ne peut agir qu'en vertu de la forme; et la disposition, qui amène la forme, n'agit pas non plus avant que celle-ci n'arrive. Mais, lorsque la forme existe, le sujet, aussi bien que la disposition qui la précède, agit en vertu de la forme, qui est éminemment le principe de l'action. C'est ainsi que la chaleur du feu agit en vertu de sa forme substantielle. Par conséquent, ni la nature ni la foi ne peuvent, sans la charité, produire un acte méritoire; mais aussitôt que la charité survient, elle rend méritoire l'acte de la foi, comme l'acte de la nature et l'acte naturel du libre arbitre (1).

2° On peut considérer deux choses dans la science, l'assentiment de l'esprit à la chose qu'on sait, et la considération actuelle de cette même chose. L'assentiment à la science n'est pas soumis au libre arbitre, parce qu'il est le résultat forcé de la démonstration, ce qui fait qu'il n'est pas méritoire. Au contraire, la considération de la chose que l'on connoît depend du libre arbitre, parce qu'il est au pouvoir de l'homme d'appliquer ou de ne pas appliquer son esprit à une chose; et c'est pourquoi la considération de la science peut être méritoire, si on la rapporte à la fin de la charité, c'est-à-dire à la gloire de Dieu, ou à l'utilité du prochain. Mais, en matière de foi, ces deux choses que nous venons de distinguer sont également soumises au libre arbitre, ce qui fait que, par rapport à l'une et à l'autre, l'acte de la foi peut être méritoire (2). Pour ce qui est de l'opinion, elle n'offre pas un assentiment vrai; elle est, comme dit le Philosophe, *Post.*, I, 44 : « quelque chose de foible et d'indécis. » Elle ne paroit donc pas émaner d'une volonté parfaite; et par conséquent, sous

(1) Distingons bien, en effet, selon les notions établies dans la première partie de la *Somme*, l'acte de la nature, qui n'est nullement soumis à la volonté, et l'acte du libre arbitre; et par rapport à ce dernier, distinguons encore l'acte qui demeure dans l'ordre naturel et celui qui s'élève à l'ordre surnaturel.

(2) Pour ce qui regarde la considération actuelle de l'objet de la foi, ou chaque acte de foi pris individuellement, nul doute que cet acte ne soit volontaire et ne puisse, par conséquent, devenir méritoire. Et quant à l'assentiment considéré en lui-même, l'obscurité qui enve-

---

tio præcedens ultimam formam. Manifestum est autem quòd subjectum vel materia non potest agere ni i virtute formæ, neque etiam dispositio præcedens, antequam forma adveniat; sed postquam forma advenerit, tam subjectum quàm dispositio præcedens agit in virtute formæ, quæ est principale agendi principium, sicut calor ignis agit in virtute formæ substantialis. Sic ergo neque natura neque fides sine charitate possunt producere actum meritorium; sed charitate superveniente actus fidei fit meritorius per charitatem, sicut et actus naturæ et naturalis liberi arbitrii.

Ad secundum dicendum, quòd in scientia duo possunt considerari, scilicet ipse assensus scientis in rem scitam, et consideratio rei scitæ. Assensus autem scientiæ non subjicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis : et ideo assensus scientiæ non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitæ subjacet libero arbitrio; est enim in potestate hominis considerare vel non considerare : et ideo consideratio scientiæ potest esse meritoria, si referatur ad finem charitatis, id est ad honorem Dei, vel utilitatem proximi. Sed in fide utrumque subjacet libero arbitrio : et ideo quantum ad utrumque, actus fidei potest esse meritorius. Sed opinio non habet firmum assensum; est enim quiddam debile et infirmum, secundùm Philosophum in I. *Posterior.*: unde non videtur procedere ex perfecta voluntate; et sic ex parte assensûs

le rapport de l'assentiment, elle peut ne pas être méritoire. Mais elle peut l'être, relativement à l'application actuelle de l'esprit à son objet.

3° Celui qui croit a toujours un motif suffisant qui détermine sa foi; car il y est porté par l'autorité de l'enseignement divin, confirmé par les miracles, et, ce qui est plus encore, par l'inspiration secrète de Dieu, qui l'y invite. Ce n'est donc pas par légèreté qu'il croit, puisqu'il a pour cela un motif suffisant; et, par conséquent, rien n'empêche sa foi d'être méritoire.

ARTICLE X.

La raison humaine, en nous portant à croire les vérités qui appartiennent à la foi, diminue-t-elle le mérite de la foi?

Il paroît que la raison, en nous portant à croire les vérités de la foi, diminue en nous le mérite de cette vertu. 1° Saint Grégoire dit, *Homil. sup. Evang.*, XXVI : « La foi n'a pas de mérite, dès que la raison humaine lui prête l'appui de ses preuves. » Si donc la raison humaine détruit absolument le mérite de la foi, du moment qu'elle lui fournit des preuves suffisantes pour la démontrer, il s'ensuit qu'en agissant sur nous d'une manière quelconque, pour nous porter à croire les vérités de la foi, elle diminue toujours le mérite de cette vertu.

2° Tout ce qui amoidrit la nature de la vertu, amoindrit aussi la nature du mérite; puisque, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, I, 9 : « La félicité est la récompense de la vertu. » Or, il paroît que la raison humaine amoindrit la nature de la foi, puisqu'il est de la nature de la foi qu'elle ait pour objet les choses que nous ne voyons pas, ainsi qu'il a été

loppe pour nous cet objet de la foi, malgré la puissance des motifs qui nous déterminent à l'embrasser, forme encore un assez grand obstacle à notre esprit, naturellement désireux de voir la vérité sans nuages, pour que la volonté doive intervenir et qu'une part soit faite au mérite.

---

non multùm videtur habere rationem meriti (1), sed ex parte considerationis actualis potest meritoria esse.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinæ doctrinæ miraculis confirmatæ, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit, cùm habet sufficiens inductivum ad credendum : et ideo non tollitur ratio meriti.

ARTICULUS X.

Utrùm ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei minuat meritum fidei.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei. Dicit enim Gregorius in quadam homilia (Homil. XXVI. *in Evang.*), quòd « fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. » Si ergo ratio humana sufficienter experimentum præbens, totaliter excludit meritum fidei, videtur quòd qualiscumque ratio humana inductiva ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei.

2. Præterea, quidquid imminuit rationem virtutis, diminuit rationem meriti, quia « felicitas virtutis est præmium, » ut Philosophus dicit in I. *Ethic.* (cap. 14 vel 10). Sed ratio humana videtur diminuere rationem virtutis ipsius fidei, quia de ratione fidei est quòd sit

(1) Ut cap. 27, græco-lat., text. 44, videre est, ubi ἀβέβαιον dicitur quasi firmâ certitudine carens.

dit, quest. précéd., art. 4 et 5. Et, en effet, plus nous avons de raisons qui nous portent à croire une chose, moins cette chose est cachée pour nous. Donc la raison humaine, en éclairant la foi, en affoiblit par cela même le mérite.

3° Les causes des contraires sont contraires. Or, ce qui nous porte au contraire de la foi, augmente le mérite de cette vertu, soit qu'il s'agisse d'une persécution qui nous force à renoncer à la foi, soit que notre propre raison nous suggère quelque motif dans le même sens. Donc la raison, en venant à l'aide à la foi, diminue le mérite de cette vertu.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après ces paroles de saint *Pierre*, I, 3 : « Soyez toujours prêts à répondre à quiconque vous demandera raison de votre espérance. » Car l'Apôtre ne nous engageroit pas à nous mettre dans une condition telle, si elle avoit pour effet de diminuer le mérite de la foi (1).

(Conclusion. — Les preuves rationnelles détruisent tout le mérite de la foi, ou le diminuent du moins, si elles sont appliquées aux choses divines, dans le but de nous y faire adhérer par la foi; mais, si elles ne tendent qu'à rendre notre foi plus spontanée et plus solide, elles n'en diminuent nullement le mérite.)

Comme nous l'avons déjà dit, l'acte de la foi, en tant qu'il est soumis au libre arbitre, peut être méritoire, non-seulement quant à l'exercice, mais encore quant à l'assentiment. Or la raison humaine, fournissant

(1) Le nombre de ces prétendus philosophes, naguère désignés sous le nom de voltairiens, va diminuant chaque jour; c'est une variété de plus en plus rare du genre philosophique. L'œuvre de saint Thomas, en paraissant dans notre langue, ne peut donc pas être d'une grande utilité pour cette sorte d'esprits; ils seroient d'ailleurs garantis contre son influence par leur propre frivolité. Mais s'il pouvoit arriver qu'un voltairien lût la *Somme théologique*, il seroit bien étonné, je suppose, de voir saint Thomas répondre de cette manière à la question posée.

Pendant trois siècles, en effet, car Luther fut le véritable précurseur de Voltaire, on n'a cessé de répéter que la Religion étoit l'ennemie née de la science, que la pensée humaine étoit enchaînée et comme mise en interdit par la foi. Voici, néanmoins, le plus accrédité des théologiens qui sauvegarde les droits de la pensée, et fait la part de la science. Que dire alors de la justice des accusations et de l'instruction ou de la bonne foi des accusateurs?

---

non apparentium, ut suprà dictum est. Quantò autem plures rationes inducuntur ad aliquid, tantò minùs hoc est non apparens. Ergo ratio humana inductiva ad ea quæ sunt fidei, meritum fidei diminuit.

2. Præterea, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed id quod inducitur in contrarium fidei, auget meritum fidei, sive sit persecutio cogentis ad recedendum à fide, sive etiam sit ratio aliqua hoc persuadens. Ergo ratio coadjuvans fidem, diminuit meritum fidei.

Sed contra est, quod I. *Petr.*, III, dicitur: « Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est, spe. » Non autem ad hoc induceret Apostolus, si per hoc meritum fidei diminueretur. Non ergo ratio diminuit.

(Conclusio. — Rationes humanæ si ad divina afferantur, ut eis per fidem assentiamus, meritum omne tollunt aut diminuunt; si verò afferantur non ut credamus, sed ut magis et firmiùs quæ fidei sunt suscipiamus, meritum non diminuunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, actus fidei potest esse meritorius, in quantum subjacet voluntati, non solùm quantum ad usum,

ses preuves à la foi, peut se rapporter de deux manières à la volonté de celui qui croit. D'abord, *antécédemment*, comme lorsque quelqu'un, sans être opposé à la foi, n'auroit qu'une volonté foiblement disposée à croire, si la raison ne l'y déterminoit; et alors la raison, en venant à l'aide de la foi, en diminue le mérite. C'est ainsi que nous avons dit, 1. 2. quest. XXIV; art. 3 et 4, et quest. LXXVII, art. 6 *ad* 6, que la passion, qui précède l'élection dans les vertus morales, affoiblit le mérite de l'acte vertueux. Car, de même que l'homme, en produisant les actes des vertus morales, doit agir par raison, et non par passion, de même, quand il s'agit des vérités de la foi, il doit les croire en cédant à l'autorité divine, et non aux lumières de la raison. En second lieu, elle peut s'y rapporter *conséquemment*. En effet, lorsqu'un homme a une volonté bien disposée à croire, il aime la vérité qu'il croit; il cherche dans son esprit les raisons qui favorisent sa conviction; et il s'y attache pour la fortifier davantage. Et en cela la raison humaine, au lieu d'exclure le mérite de la foi, est au contraire la preuve d'un mérite plus grand. C'est encore ainsi que la passion conséquente, quand il s'agit des vertus morales, est une preuve d'une volonté meilleure, comme il a été dit, *loc. cit.* C'est ce que signifie le passage de saint *Jean*, IV, 42, où les Samaritains, s'adressant à la femme, qui représente la raison humaine, lui disent : « Ce n'est plus sur vos paroles que nous croyons. »

Je réponds aux arguments : 1° Saint Grégoire suppose le cas d'un homme qui n'est disposé à croire les vérités de la foi qu'autant qu'elles lui sont démontrées par la raison naturelle. Mais si cet homme a la volonté de croire toutes les vérités de la foi sur la seule autorité divine, alors même qu'il auroit la connoissance démonstrative de quelqu'une de

---

sed etiam quantum ad assensum. Ratio autem humana inducta ad ea quæ sunt fidei, dupliciter se potest habere ad voluntatem credentis. Uno quidem modo sicut præcedens, putà cùm aliquis aut tantùm haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur; et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei. Sic etiam suprà dictum est (1), quòd passio præcedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuosi actus. Sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere propter judicium rationis, non propter passionem; ita credere debet homo ea quæ sunt fidei, non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam. Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cùm enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat, et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest. Et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum majoris meriti. Sic etiam passio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, ut suprà dictum est. Et hoc significatur *Joan.*, IV, ubi Samaritani ad mulierem per quam ratio humana figuratur : « Jam non propter tuam loquelam credimus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Gregorius lòquitur in casu illo quando homo non habet voluntatem credendi ea quæ sunt fidei, nisi propter rationem inductam. Quando autem habet voluntatem credendi ea quæ sunt fidei ex sola auctoritate divina, etiamsi habeat rationem demonstrativam ad aliquid earum, putà ad hoc

(1) Æquivalenter quoad sensum, 1, 2, qu. 24, art. 3, ad 1, sed expressiùs quoad verba, qu. 77, art. 6, ad 2.

ces vérités (1), de l'existence de Dieu, par exemple, le mérite de sa foi n'est pour cela ni détruit ni diminué.

2° Les raisons qu'on apporte à l'appui des vérités de la foi, ne sont pas des démonstrations qui en donnent l'évidence à l'esprit ; ce qui fait que ces vérités ne laissent pas d'être toujours *des choses cachées* ; seulement, elles écartent les obstacles à la foi, en montrant qu'il n'y a rien d'impossible dans les choses qu'elle nous propose à croire. Par conséquent, ces raisons ne diminuent ni le mérite ni la nature de la foi. Quant aux raisons démonstratives qui établissent les vérités servant d'introduction à la foi (2), sans atteindre néanmoins les articles de foi eux-mêmes, quoiqu'elles altèrent la nature de la foi en rendant évidentes les choses qu'elle propose à croire, elles n'altèrent cependant pas la nature de la charité, qui dispose la volonté à croire ces mêmes choses, quand même elles ne seroient pas évidentes; et c'est pourquoi elles n'altèrent pas la nature du mérite.

3° Les choses qui sont contraires à la foi, soit que l'homme les trouve en lui, soit qu'il les subisse par une violence extérieure, augmentent d'autant plus le mérite de la foi, que la volonté se montre plus prompte et plus ferme dans sa croyance. C'est pourquoi les martyrs et les savants ont eu une foi plus méritoire ; les uns, pour l'avoir conservée malgré les persécutions, les autres, pour ne s'être pas laissé ébranler par les raison-

(1) Saint Thomas admet donc formellement ici ce qu'il avoit insinué plus haut, ou ce que nous avions cru pouvoir, avec Suarez, induire de ses principes, à savoir, que la même vérité peut en même temps être l'objet de la science et l'objet de la foi. Il ne faudroit pas néanmoins confondre l'acte de l'une avec l'acte de l'autre ; car la manière dont elles envisagent ce même objet est très différent ; et nous savons que c'est par l'objet formel, et non par l'objet matériel, que les puissances, les habitudes et les actes se diversifient.

(2) Généralement donc l'évidence peut exister touchant les motifs de crédibilité, ou ce qu'on pourroit appeler les motifs extrinsèques ; mais les nuages de la vie présente nous dérobent la claire vue des vérités que la Religion nous enseigne et que la foi doit embrasser. La raison, par conséquent, a son exercice légitime ; et cette soumission volontaire qui constitue la foi, n'est pas dépouillée du sien. Ainsi se réalise la parole de l'Apôtre : *Rationabile obsequium.* Nous n'oserions pas admettre sans restriction toutefois, ce que dit le poëte : « La raison, dans mes vers, conduit l'homme à la loi. » Car il ne tient pas compte de l'élément supérieur et divin sans lequel la foi ne se pourroit comprendre.

---

quòd est *Deum esse*, non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum fidei.

Ad secundum dicendum, quòd rationes quæ inducuntur ad auctoritatem fidei, non sunt demonstrationes, quæ in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt : et ideo non desinunt esse *non apparentia*. Sed removent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur : unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei nec ratio fidei ; sed rationes demonstrativæ inductæ ad ea quæ sunt fidei præambula, non tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur, non tamen diminuunt rationem charitatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum, etiamsi apparerent : et ideo non diminuitur ratio meriti.

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ repugnant fidei, sive in consideratione hominis, sive in exteriori persecutione, in tantum augent meritum fidei in quantum ostenditur voluntas magis prompta et firma in fide : et ideo etiam martyres majus fidei meritum habuerunt, non recedentes à fide propter persecutiones ; et etiam sapientes majus habent meritum fidei non recedentes à fide propter rationes philosophorum

nements des philosophes et des hérétiques. Mais les choses qui corroborent la foi, n'affoiblissent pas toujours la volonté dans sa disposition à croire; ce qui fait qu'elles ne diminuent pas toujours le mérite de la foi (1).

QUESTION III.

De l'acte extérieur de la foi.

Après avoir traité de l'acte intérieur de la foi, nous avons maintenant à nous occuper de son acte extérieur, qui consiste à la confesser. A ce sujet, deux questions se présentent. 1° La confession de la foi est-elle un acte de foi? 2° La confession de la foi est-elle nécessaire pour le salut?

ARTICLE I.

La confession de la foi est-elle un acte de foi?

Il paroît que la confession de la foi n'est pas un acte de foi. 1° Le même acte ne peut pas appartenir à des vertus différentes. Or, la confession appartient à la pénitence, dont elle est une partie. Donc elle n'est pas un acte de foi.

2° L'homme est quelquefois empêché de confesser sa foi, par la crainte ou par un sentiment de honte; et c'est pour cela que l'Apôtre, *Ephes.*, cap. ult., 19, demande qu'on prie pour lui, afin qu'il lui soit donné de « prêcher sans crainte le mystère de l'Evangile. » Or, c'est l'effet de la

(1) « Une science médiocre éloigne de la Religion, une grande science y ramène, » a dit

---

vel hæreticorum contra fidem inductas. Sed ea quæ conveniunt fidei, non semper diminuunt promptitudinem voluntatis ad credendum : et ideo non semper diminuunt meritum fidei.

QUÆSTIO III.

De exteriori actu fidei, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de exteriori fidei actu, qui est confessio.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm confessio sit actus fidei. 2° Utrùm confessio fidei sit necessaria ad salutem.

ARTICULUS I.

Utrùm confessio sit actus fidei.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd confessio non sit actus fidei. Non enim idem actus pertinet ad diversas virtutes. Sed confessio pertinet ad pœnitentiam, cujus ponitur pars. Ergo non est actus fidei.

2. Præterea, ad hoc quòd homo confiteatur fidem, retrahitur interdum per timorem, vel etiam propter aliquam cofusionem : unde et Apostolus, *ad Ephes.*, ult., petit orari pro se, ut detur sibi « cum fiducia notum facere mys-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 3, et *ad Rom.*, X, lect. 2, col. 1.

force, qui maîtrise la crainte et l'audace, de nous faire braver la peur et la honte, pour rester dans le bien. Il paroît donc que la confession de la foi n'est pas un acte de cette vertu, mais plutôt un acte de force ou de constance.

3° De même que la ferveur de la foi nous porte à la confesser extérieurement, de même c'est elle aussi qui nous porte à faire les autres bonnes œuvres extérieures. Il est écrit, en effet, *Galat.*, V, 6 : « La foi opère par l'amour. » Or, celles-ci ne sont pas des actes de foi. Donc la confession de la foi ne l'est pas non plus.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La Glose, commentant ces paroles de saint Paul, II. *Thessal.*, I, 11 : « .... l'œuvre de la foi dans la vertu, » dit que l'Apôtre veut parler de la confession, qui est proprement l'œuvre de la foi (1).

(Conclusion. — De même que l'opération intérieure de l'ame, adhérant aux vérités de la foi, est proprement un acte de foi, de même la confession de ces mêmes vérités est l'œuvre de cette vertu.)

Les actes extérieurs qui, par leur espèce, se rapportent aux fins d'une vertu, sont les actes propres de cette vertu. Aussi le jeûne, par son espèce, se rapporte à l'abstinence, qui consiste à mortifier la chair; c'est pourquoi il est un acte de l'abstinence. Or, la confession des vérités de la foi se rapporte, par son espèce, à ce qui est de foi, comme à sa fin, d'après ces paroles de l'Apôtre, II. *Cor.*, IV, 13 : « Ayant le même esprit de foi, nous croyons; et c'est pour cela que nous parlons. » Et, en effet, exprimer la pensée du cœur, c'est le but de la parole extérieure. Donc, comme la pensée intérieure des choses qui appartiennent à la foi, est

un profond penseur. C'est peut-être à la lumière de ce principe qu'il faut interpréter ce passage de saint Thomas.

(1) Pour bien comprendre le sens de cette proposition, il faut se souvenir de ce qui a été dit dans le traité des actes humains, touchant les actes commandés et les actes élicites. Evidemment l'auteur n'a pas pour but de prouver que la confession est un acte du premier

---

terium Evangelii. » Sed non recedere à bono propter confusionem vel timorem, pertinet ad fortitudinem, quæ moderatur audacias et timores. Ergo videtur quòd confessio non sit actus fidei, sed magis fortitudinis vel constantiæ.

3. Præterea, sicut per fidei fervorem inducitur aliquis ad confitendum fidem exteriùs, ita etiam inducitur ad alia exteriora bona opera facienda; dicitur enim *Galat.*, V, quòd « fides per dilectionem operatur. » Sed alia exteriora opera non ponuntur actus fidei. Ergo etiam neque confessio.

Sed contra est, quod II. *ad Thessal.*, I, super illud : « Et opus fidei in virtute, » dicit Glossa : « Id est, confessionem, quæ propriè est opus fidei. »

(Conclusio. — Sicut interior conceptus eorum quæ fidei sunt, est propriè fidei actus, ita eorumdem exterior confessio opus fidei est.)

Respondeo dicendum, quòd actus exteriores illius virtutis propriè sunt actus, ad cujus fines secundùm speciem referuntur, sicut jejunare secundùm suam speciem refertur ad finem abstinentiæ, quæ est compescere carnem : et ideo est actus abstinentiæ. Confessio autem eorum quæ sunt fidei secundùm suam speciem ordinatur, sicut ad finem, ad id quod est fidei, secundùm illud II. *ad Cor.*, IV : « Habentes eumdem spiritum fidei, credimus, propter quod et loquimur; » exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur : unde sicut conceptus interior eorum quæ sunt

proprement un acte de foi, de même la confession extérieure de ces mêmes choses l'est également.

Je réponds aux arguments : 1° Il y a trois sortes de confessions mentionnées dans l'Ecriture : premièrement, la confession des vérités de la foi, et c'est là un acte propre à la foi, puisqu'il se rapporte à la fin de la foi, comme nous venons de le dire. Secondement, la confession renfermée dans l'action de grace, qui est un acte de latrie, en ce qu'elle a pour objet de rendre gloire à Dieu extérieurement; et c'est là le culte de latrie. Troisièmement, la confession des péchés, qui a pour objet de détruire le péché; et c'est là la fin de la pénitence.

2° Ce qui ne fait qu'écarter un obstacle, n'est pas une cause directe, mais une cause par accident, comme le dit le Philosophe, *Physic.*, VIII, 22. Par conséquent, la force, qui écarte ce qui peut être un obstacle à la confession extérieure de la foi, comme la crainte ou la honte, n'est pas, à proprement parler, cause directe de la confession de la foi; elle en est seulement cause accidentelle.

3° C'est par l'intermédiaire de la charité, que la foi intérieure produit les actes des autres vertus, qui prêtent elles-mêmes leur concours; c'est alors un acte commandé, et non un acte élicite. Pour la confession extérieure, au contraire, elle la produit comme son acte propre, sans l'intermédiaire d'aucune autre vertu (1).

genre, puisque la chose est évidente par elle-même. Quand il se pose donc cette question : La confession est-elle un acte de foi? c'est un acte élicite qu'il veut dire, un acte émanant immédiatement de la foi et sans l'intermédiaire d'aucune autre vertu.

(1) Si la parole et la pensée, le verbe extérieur et le verbe intérieur, comme s'exprime saint Thomas, ne forment, dans un sens réel, qu'un seul et même acte, ce qui a été démontré dans la première partie; si, de plus, comme nous l'avons vu au commencement de la seconde, dans le traité des actes humains, le commandement et l'acte commandé se confondent également en un seul acte, il faut nécessairement admettre que la confession ou l'acte extérieur de la foi est un acte élicite, c'est-à-dire immédiatement produit par cette vertu.

---

fidei, est propriè fidei actus, ita etiam et exterior confessio.

Ad primum ergo dicendum, quòd triplex est confessio, quæ in Scripturis laudatur (1). Una est confessio eorum quæ sunt fidei; et ista est proprius actus fidei, utpote relata ad fidei finem, sicut dictum est. Alia est confessio gratiarum actionis sive laudis; et ista est actus latriæ, ordinatur enim ad honorem Deo exteriùs exhibendum, quod est finis latriæ. Tertia est confessio peccatorum; et hæc ordinatur ad deletionem peccati, quæ est finis pœnitentiæ, unde pertinet ad pœnitentiam.

Ad secundum dicendum, quòd removens prohibens non est causa per se, sed per accidens, ut patet per Philosophum in VIII. *Physic.* (text. 22). Unde fortitudo, quæ removet impedimentum confessionis fidei, scilicet timorem vel erubescentiam, non est propriè et per se causa confessionis, sed quasi per accidens.

Ad tertium dicendum, quòd fides interior mediante dilectione causat omnes exteriores actus virtutum mediantibus aliis virtutibus, imperando, non eliciendo; sed confessionem producit tanquam proprium actum, nulla alia virtute mediante.

(1) Prima nimirum *ad Rom.*, X, ubi dicitur vers. 10 : *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem;* indeque olim *confessores* per quamdam singularem denominationem dicti, qui pro fidei confessione torquebantur. Secunda, *Psalm.* XCIX, vers. 4 : *Introite portas ejus in confessione, atria ejus in hymnis.* Tertia, *Psalm.* XXXI, vers. 5 : *Dixi : Confitebor adversùm me injustitiam meam, etc.*

ARTICLE II.

La confession de la foi est-elle nécessaire au salut ?

Il paroît que la confession de la foi n'est pas nécessaire au salut. 1° Ce qui sert à l'homme pour atteindre la fin de la vertu, paroît être suffisant pour le salut. Or, la fin propre de la foi, c'est l'union de notre ame avec la vérité divine, union qui peut avoir lieu sans la confession extérieure de la foi. Donc la confession de la foi n'est pas nécessaire au salut.

2° Par la confession extérieure de la foi, l'homme fait connoître sa croyance à un autre homme. Or, cela n'est une nécessité que pour ceux qui sont chargés d'instruire les autres dans la foi. Il paroît donc que les simples fidèles ne sont pas tenus à la confession extérieure de la foi.

3° Ce qui peut être pour les autres une occasion de trouble ou de scandale, ne sauroit être nécessaire à notre salut; l'Apôtre nous dit, en effet, I. *Cor.*, X, 32 : « Ne soyez une occasion de scandale, ni pour les Juifs, ni pour les Gentils, ni pour l'Eglise de Dieu. » Or, c'est précisément la confession de la foi qui provoque quelquefois des troubles parmi les infidèles. Donc la confession de la foi n'est pas nécessaire au salut.

Mais l'Apôtre établit le contraire, en disant, *Rom.*, X, 10 : « Il faut croire de cœur pour être justifié; et il faut confesser la foi de bouche pour être sauvé. »

(Conclusion. — La confession de la foi n'est pas de nécessité de salut partout et à tous les instants, mais seulement selon le temps et le lieu; lorsque, par exemple, le silence seroit contraire à l'honneur que nous devons à Dieu, ou nuisible à l'intérêt du prochain.)

Toutes les choses nécessaires au salut sont l'objet des préceptes de la

---

ARTICULUS II.

Utrùm confessio fidei sit necessaria ad salutem.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd confessio fidei non sit necessaria ad salutem. Illud enim videtur ad salutem sufficere, per quod homo attingit finem virtutis. Sed finis proprius fidei est conjunctio humanæ mentis ad veritatem divinam, quod potest etiam esse sine exteriori confessione. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

2. Præterea, per exteriorem confessionem fidei homo fidem suam alii homini patefacit. Sed hoc non est necessarium nisi illis qui habent alios in fide instruere. Ergo videtur quòd minores non teneantur ad fidei confessionem.

3. Præterea, illud quod potest vergere in scandalum et perturbationem aliorum, non est necessarium ad salutem; dicit enim Apostolus, I. *ad Cor.*, X : « Sine offensione estote Judæis et Gentibus, et Ecclesiæ Dei. » Sed per confessionem fidei quandoque ad perturbationem infideles provocantur. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Rom.*, X : « Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem. »

(Conclusio. — Fidei confessio non semper et ad semper de necessitate salutis est, sed pro loco et tempore; quando videlicet ejus omissio vel contra honorem Deo debitum, vel contra proximi utilitatem esset.)

Respondeo dicendum, quòd ea quæ sunt necessaria ad salutem, cadunt sub præceptis di-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 29, art. 8, quæstiunc. 2, ad 3; et qu. 9, art. ... ; et *ad Rom.*, X, lect. 2, col. 1, et cap. 14, lect. 3, col. 2.

loi de Dieu. D'un autre côté, la confession de la foi étant quelque chose d'affirmatif, elle ne peut tomber que sous un précepte affirmatif. Par conséquent, elle ne peut être nécessaire au salut, que de la manière dont elle tombe sous le précepte de la loi divine. Or, les préceptes affirmatifs, comme il a été dit, 1. 2. quest. LXXI, art. 5 et quest. LXXXVIII, art. 1, n'obligent pas à tous les intants, quoiqu'ils aient toujours leur force obligatoire, mais seulement selon les temps, les lieux, et les autres circonstances d'après lesquelles l'acte humain doit être limité, pour qu'il soit un acte de vertu. La confession de la foi n'est donc pas de nécessité de salut en tout temps et en tout lieu; mais en certains temps et en certains lieux seulement; par exemple, lorsque, en l'omettant, on priveroit Dieu de l'honneur qui lui est dû, ou le prochain d'un secours auquel il a droit. Ainsi, si un chrétien, interrogé sur la foi, ne répondoit pas, et que son silence pût faire croire qu'il est infidèle, ou que sa foi n'est pas vraie; ou bien encore s'il devoit être cause, par son silence, que d'autres abandonneroient la foi, alors la confessoin de la foi seroit de nécessité de salut pour lui (1).

Je réponds aux arguments : 1° La fin de la foi, comme celle des autres vertus, doit se rapporter à la fin de la charité, qui est l'amour de Dieu et du prochain. C'est pourquoi, lorsque la gloire de Dieu ou l'intérêt du prochain l'exige, l'homme ne doit pas se contenter d'être uni à la vérité divine par sa foi, il doit encore la confesser extérieurement (2).

(1) C'est en vertu de ce principe qu'agissoit ce noble et saint vieillard dont il est parlé dans le livre des Machabées. Eléazar accepte la mort plutôt que de paraître avoir mangé des viandes défendues ; et cela, comme il le dit lui-même, à cause du funeste exemple qu'il donneroit aux enfants de son peuple.

Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique*, liv. 8, accuse de défection un chrétien qu'on disoit avoir sacrifié aux idoles, quoiqu'il ne fût pas réellement coupable de ce fait, uniquement parce que ce chrétien ne repoussa pas la calomnie, feignoit de l'ignorer, et laissoit ainsi subsister le mauvais effet de l'action qu'on lui prêtoit.

(2) On ne confesse pas seulement la foi par la parole, on la confesse d'une manière non moins explicite et plus persuasive par les actions et surtout par le caractère et l'ensemble de sa vie. Mais ce n'est pas la confession dont l'auteur entend parler ici; il parle de la confession formelle et positive, comme disent les théologiens, de celle qui suppose une attaque

---

vinæ legis. Confessio autem fidei cùm sit quoddam affirmativum, non potest cadere nisi sub præcepto affirmativo. Unde eodem modo est de necessariis ad salutem, quo modo potest cadere sub præcepto affirmativo divinæ legis. Præcepta autem affirmativa, ut supra dictum est, non obligant ad *semper*, etsi semper obligent; obligant autem pro loco et tempore secundum alias circumstantias debitas, secundùm quas oportet actum humanum limitari ad hoc quod sit actus virtutis. Sic ergo confiteri fidem non semper, neque in quolibet loco, est de necessitate salutis, sed in aliquo loco et tempore; quando scilicet per omissionem hujus confessionis, subtraheretur honor debitus Deo, aut etiam utilitas proximis impendenda : puta si aliquis interrogatus de fide, taceret, et ex hoc crederetur, vel quod non haberet fidem, vel quod fides non esset vera, vel alii per ejus taciturnitatem averterentur à fide; in hujusmodi enim casibus confessio est de necessitate salutis

Ad primum ergo dicendum, quòd finis fidei, sicut et aliarum virtutum, referri debet ad finem charitatis, qui est amor Dei et proximi. Et ideo quando honor Dei vel utilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo ut per fidem suam ipsi veritati divinæ conjungatur; sed debet fidem exterius confiteri.

2° Dans les cas majeurs où la foi est en danger, tout individu est tenu de la professer ouvertement, soit pour éclairer ou affermir les autres fidèles, soit pour repousser les outrages dont elle est l'objet; mais, en dehors de ces circonstances, il n'appartient pas à tous les fidèles d'instruire les hommes dans la foi.

3° Si la confession extérieure de la foi doit exciter des troubles parmi les infidèles, sans qu'il en résulte aucun avantage pour la foi ou pour les fidèles, il n'est pas bon alors de la confesser publiquement. De là ces paroles de Jésus-Christ, *Matth.*, VII, 6 : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens, et ne jetez point vos perles devant les pourceaux, de peur que, se retournant contre vous, ils ne vous déchirent. » Mais si l'on espère quelque avantage pour la foi, ou qu'il y ait nécessité de la confesser publiquement, on doit le faire, sans avoir égard aux troubles des infidèles. On lit, en effet, dans l'Evangile, *Matth.*, XV, 12, que, les disciples ayant fait observer à notre Seigneur que les pharisiens se scandalisoient de ses discours, le Sauveur leur répondit : « Laissez-les (c'est-à-dire, laissez-les se troubler), ce sont des aveugles qui conduisent d'autres aveugles. »

dirigée contre la foi et qui pourroit même entraîner un danger pour celui qui se déclare pour elle. Les principes établis par saint Thomas dans cette importante matière, tout en rappelant la conduite et la doctrine des siècles antérieurs, ont fixé d'une manière définitive et comme formulé l'enseignement donné depuis dans les écoles catholiques.

Ad secundum dicendum, quòd in casu necessitatis, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium, sive confirmationem, vel ad reprimendum infidelium insultationem; sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

Ad tertium dicendum, quòd si turbatio infidelium oriatur de confessione fidei manifesta absque aliqua utilitate fidei vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publicè confiteri. Unde Dominus dicit *Matth.*, VII : « Nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras mittetis ante porcos; ne conversi dirumpant vos. » Sed si utilitas fidei aliqua speretur, aut necessitas adsit, contempta perturbatione infidelium, debet homo publicè fidem confiteri (1). Unde *Matth.*, XV. dicitur, quod cum discipuli dixissent Domino, quòd Pharisæi audito ejus verbo, scandalizati sunt, Dominus respondit : « Sinite illos (*scilicet turbari*), cæci sunt, et duces cæcorum. »

(1) Propter honorem quidem Dei, secundùm illud *Matth.*, X, vers. 32 : *Qui me confitebitur coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo.* Propter utilitatem verò proximi, secundùm illud Augustini, lib. *De fide et symbolo*, cap. 1 : *Salvi fieri non possumus, nisi et nos ad salutem proximorum vitentes, etiam ore profiteamur fidem quam corde gestamus*

QUESTION IV.

De la vertu de la foi.

Après avoir parlé de l'acte de la foi, nous avons à traiter de la vertu même de la foi (1) : et, d'abord, de la foi elle-même; puis, de ceux qui ont la foi; en troisième lieu, de la cause de la foi; et enfin de ses effets.

Touchant le premier point, huit questions se présentent : 1° Qu'est-ce que la foi? 2° Dans quelle puissance de l'ame réside-t-elle comme dans son sujet? 3° La charité est-elle la forme de la foi? 4° La foi formée est-elle numériquement la même que la foi informe? 5° La foi est-elle une vertu? 6° Est-elle une vertu une? 7° Quel rapport y a-t-il entre la foi et les autres vertus? 8° Qu'est la certitude de la foi, comparée à la certitude des vertus intellectuelles?

ARTICLE I.

La foi est-elle définie exactement par cette proposition : La foi est la substance des choses que nous devons espérer, l'argument des choses que nous ne voyons pas?

Il paroît qu'il y a de l'inexactitude dans la définition que donne l'Apôtre, *Hébr.*, XI, en disant : « La foi est la substance des choses que nous devons espérer, l'argument des choses que nous ne voyons pas. »

(1) Pour se faire une idée juste de la différence et du rapport qui existent entre cette question et la question précédente, il faut se rappeler ce qui a été dit, soit dans le texte soit dans les notes, touchant les vertus en général, et, par suite, touchant les habitudes et les qualités. Tel argument, dans les objections ou dans le corps même de l'article, repose sur des notions déjà données, et se trouve dès lors incompréhensible pour quiconque n'a jamais eu ces notions ou les a oubliées. Aussi, quand on voit des hommes graves, ou tenus pour tels, recommander à l'étude des prêtres la *secunda secundæ*, en laissant de côté les autres parties, sous prétexte qu'elles sont d'une métaphysique trop obscure, on est vraiment tenté de se demander si les donneurs de semblables conseils ont jamais ouvert la *Somme théologique*.

QUÆSTIO IV.

De ipsa fidei virtute, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum de ipsa fidei virtute : et primò quidem de ipsa fide; secundò, de habentibus fidem; tertiò, de causa fidei; quartò, de effectibus ejus.

Circa primum quæruntur octo : 1° Quid sit fides. 2° In qua vi animæ sit sicut in subjecto. 3° Utrùm forma ejus sit charitas 4° Utrùm eadem numero sit fides formata et informis. 5° Utrùm fides sit virtus. 6° Utrùm sit una virtus. 7° De ordine ejus ad alias virtutes. 8° De comparatione certitudinis ejus ad certitudinem virtutum intellectualium.

ARTICULUS I.

Utrùm hæc sit competens fidei diffinitio : Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd sit incompetens fidei diffinitio, quam Apostolus ponit *ad Hebr.*, XI, dicens : « Fides est sub-

(1) De his etiam 1, 2, qu. 56, art. 3; et *ad Rom.*, I, lect. 5, col. 3; et *ad Hebr.*, XI, lect. 1.

1° Aucune qualité n'est une substance. Or, la foi est une qualité, puisqu'elle est une vertu théologale, comme nous l'avons dit, 1. 2. quest. LXXII, art. 3. Donc elle n'est pas une substance.

2° Des vertus différentes ont des objets différents. Or, une chose que l'on doit espérer, est l'objet de l'espérance. Donc on ne peut donner, dans la définition de la foi, comme objet de cette vertu, ce que l'on doit espérer.

3° C'est la charité, plutôt que l'espérance, qui perfectionne la foi, puisque la charité est la forme de la foi, comme nous le verrons, art. 3, *huj. quæst.* Il falloit donc faire entrer, dans la définition de la foi, les choses que nous devons aimer, plutôt que celles que nous devons espérer.

4° Une même chose ne peut pas appartenir à des genres différents. Or, la *substance* et *l'argument* sont des genres différents, et non subordonnés. C'est donc à tort que l'on définit la foi : « une substance, un argument. » Cette définition est donc inexacte.

5° L'argument rend manifeste la vérité à laquelle on l'applique. Or, on dit d'une chose qu'on la voit, lorsque la vérité en est manifeste. Il y a donc contradiction à dire, *argument* des choses que nous ne voyons pas, puisque l'argument fait que ce qu'on ne voyoit pas d'abord, on le voit ensuite. On a donc tort d'employer ces mots : « des choses que nous ne voyons pas. » Donc la définition de la foi n'est pas exacte.

Mais l'autorité de l'Apôtre établit suffisamment le contraire.

(Conclusion. — Ces paroles de saint Paul : « La foi est la substance des choses que nous devons espérer, l'argument des choses que nous ne voyons pas, » sont une définition complète de la foi; et toutes les autres

---

stantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium. » Nulla enim qualitas est substantia. Sed fides est qualitas, cum sit virtus Theologica, ut suprà dictum est (1). Ergo non est substantia.

2. Præterea, diversarum virtutum diversa sunt objecta. Sed res speranda est objectum spei. Non ergo debet poni in diffinitione fidei tanquam ejus objectum.

3. Præterea, fides magis perficitur per charitatem (2), quam per spem; quia charitas est forma fidei, ut infrà patebit. Magis ergo poni debuit in diffinitione fidei res diligenda, quam res speranda.

4. Præterea, idem non debet poni in diversis generibus. Sed *substantia* et *argumentum* sunt diversa genera non subalternatim posita. Ergo inconvenienter fides dicitur esse *substantia* et *argumentum* : inconvenienter ergo describitur fides.

5. Præterea, per argumentum veritas manifestatur ejus ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur esse apparens, cujus veritas est manifesta. Ergo videtur oppositum implicari in hoc quod dicitur, « argumentum non apparentium; » quia argumentum facit rem prius non apparentem postea apparere : ergo malè dicitur, « rerum non apparentium. » Inconvenienter ergo describitur fides.

In contrarium sufficit auctoritas Apostoli.

(Conclusio. — Ista verba, *fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, à B. Paulo prolata, commodam fidei definitionem efficiunt; cujus cæ-

(1) Nempe 1, 2, qu. 62, art. 3, ubi virtutes theologicæ assignantur ac describuntur ex professo.

(2) Ut *ad Galat.*, V, vers. 6, insinuatur, ubi dicitur quidem *per charitatem operari*, sed æquè benè græcum ἐνεργουμένη reddi potest passivo sensu, id est, *per charitatem perficitur*; ut Ambrosii supposititius commentarius insinuat.

que l'on a pu en donner, ne sont que des commentaires de celle-là.)

Il y en a qui prétendent que ces paroles de l'Apôtre ne sont pas une définition de la foi, parce que toute définition doit indiquer la quiddité et l'essence de la chose définie, *Metaph.*, VII. Cependant, à bien l'examiner, on voit que la définition de l'Apôtre atteint toutes les choses d'après lesquelles la foi peut être définie. Il est vrai qu'elle ne présente pas la forme de la définition ; mais cela se remarque aussi dans les écrits des philosophes, où l'on trouve les principes des syllogismes, quoique leur pensée ne revête pas la forme syllogistique.

Pour s'en convaincre, il faut remarquer que, les habitudes étant connues par les actes, et les actes par les objets, la foi, qui est une habitude (1), doit être définie par son acte propre, relativement à son objet. Or, l'acte de la foi, c'est croire, comme nous l'avons dit, quest. II, art. 2 et 3 ; et croire, c'est l'acte de l'intellect, embrassant une vérité, sous l'impulsion de la volonté (2). Ainsi l'acte de la foi se rapporte, et à l'objet de la volonté, qui est le bien et la fin, et à l'objet de l'intellect, qui est le vrai. Or, puisque la foi est une vertu théologale, ainsi que nous l'avons dit, 1. 2. quest. XLII, art. 3, et que, comme telle, elle doit avoir la même chose pour objet et pour fin, il faut nécessairement que l'objet et la fin de la foi se correspondent suivant leur nature. Mais nous avons dit, 1. 2. quest. LXII, art. 3, que la foi a pour objet la vérité première, en tant qu'elle n'est pas vue, et les choses auxquelles nous adhérons à cause

(1) Les théologiens distinguent deux sortes d'habitudes, l'habitude infuse et l'habitude acquise. La première vient de Dieu, qui la répand dans une ame, ou d'une manière immédiate ou par le moyen des sacrements. C'est ainsi que l'habitude de la foi et des autres vertus nous est donnée par le baptême. L'habitude acquise naît des actes répétés, quoiqu'elle suppose toujours une prédisposition naturelle dans le sujet.

(2) Elicite par rapport à l'intellect, comme nous l'avons vu dans une question précédente, l'acte de foi est commandé par la volonté ; il procède donc en même temps de ces deux puissances. Voilà pourquoi son objet réunit la double propriété de vrai et de bien, comme le remarque notre saint auteur. Nous n'avons plus à expliquer maintenant le sens de ces deux mots, élicite et commandé.

---

teræ omnes quæcumque de fide dantur definitiones sunt explicationes.)

Respondeo dicendum, quòd licèt quidam dicant prædicta Apostoli verba non esse fidei diffinitionem, quia diffinitio indicat rei quidditatem et essentiam, ut habetur VII. *Metaph.*, tamen si quis rectè consideret, omnia ex quibus fides potest diffiniri, in prædicta descriptione tanguntur, licet verba non ordinentur sub forma diffinitionis : sicut etiam apud Philosophos prætermissa syllogistica forma, syllogismorum principia tanguntur.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum habitus cognoscantur per actus, et actus per objecta, fides cum sit habitus quidam, debet diffiniri per proprium actum in comparatione ad proprium objectum. Actus autem fidei est credere, sicut supra dictum est; qui actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem et ad objectum voluntatis, quod est *bonum* et *finis*, et ad objectum intellectus, quod est *verum*. Et quia fides, cum sit virtus Theologica, sicut supra dictum est, habet idem pro objecto et fine, necesse est quod objectum fidei et finis proportionabiliter sibi correspondeant. Dictum est autem supra (1, 2, qu. 62, art. 3), quod veritas prima est objectum fidei, secundum quod ipsa est *non visa*, et ea quibus propter ipsam inhæretur : et secundum hoc oportet

d'elle : il faut donc, d'après cela, que la vérité première, considérée comme fin, soit aussi, par rapport à l'acte de la foi, dans la condition d'une chose qui n'est pas vue; et telle est la condition d'une chose que l'on espère, suivant ces paroles de saint Paul, *Rom.*, VIII, 25 : « Nous espérons ce que nous ne voyons pas. » Car voir la vérité, c'est la posséder; et l'on n'espère pas ce que l'on possède déjà, l'espérance ne se rapportant qu'à ce qu'on n'a pas, comme il a été dit, 1. 2. quest. LXVII, art. 4. Il suit donc de ce que nous venons de dire, que le rapport de l'acte de la foi avec sa fin, qui est l'objet de la volonté, se trouve exprimé par ces paroles : « La foi est la substance des choses que nous devons espérer. » Car le mot substance se prend ordinairement pour le premier commencement de toute chose; surtout quand la chose, se complétant ensuite, se trouve renfermée tout entière virtuellement dans ce premier commencement ou principe. C'est comme si nous disions, par exemple, que les premiers principes indémontrables sont la substance de la science, parce qu'ils sont ce que nous en possédons d'abord, et qu'ils renferment virtuellement la science tout entière. C'est dans ce sens qu'il est dit : « La foi est la substance des choses que nous devons espérer, » parce que le premier commencement de ces choses en nous a lieu par l'assentiment de la foi, qui renferme virtuellement tout ce qui est l'objet de notre espérance. Et, en effet, nous faisons consister la béatitude que nous espérons, dans la vision pleine de la vérité, à laquelle nous adhérons par la foi (1).

Quant au rapport de l'acte de la foi à l'objet de l'intellect, considéré comme objet aussi de la foi, il est exprimé par ces paroles, « l'argument

(1) En sorte que la foi est en nous le germe et le commencement de la vision béatifique. Ce sont là deux lumières qui ont au fond la même nature, parce qu'elles ont la même origine et le même objet, qui est Dieu. Seulement l'une est obscure et réfléchie, tandis que l'autre est claire et directe, selon ce qui a été plusieurs fois expliqué avec les expressions mêmes de l'apôtre saint Paul. Ainsi l'ont entendu tous les Pères de l'Eglise; et cette pensée se trouve exprimée d'une manière formelle par notre saint docteur, un peu plus bas dans le corps de l'article, quand il tâche de réduire à une forme scolastique la définition qu'il expose et justifie.

quod ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis, secundum rationem rei non visæ, quod pertinet ad rationem rei speratæ, secundum illud Apostoli, *ad Rom.*, VIII : « Quod non videmus, speramus; » veritatem enim videre, est ipsam habere. Non autem sperat aliquis id quod jam habet, sed spes est de hoc quod non habetur, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 67, art. 4). Sic ergo habitudo actus fidei ad finem, qui est objectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur : « Fides est substantia rerum sperandarum. » Substantia enim solet dici prima inchoatio cujuscumque; et maximè quando tota res sequens continetur virtute in primo principio : puta si dicamus, quod prima principia indemonstrabilia sunt *substantia scientiæ;* quia scilicet primum, quod in nobis est de scientia, sunt hujusmodi principia, et in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse « substantia rerum sperandarum; » quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quæ virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhæremus, ut patet per ea quæ suprà de felicitate dicta sunt.

Habitudo autem actus fidei ab objectum intellectus, secundum quod est objectum fidei, designatur in hoc quod dicitur « argumentum

des choses que nous ne voyons pas. » Seulement, l'argument est pris ici pour son effet; car l'argument détermine l'intellect à adhérer à une vérité. C'est donc cette adhésion ferme de l'intellect à la vérité qu'il ne voit pas, qui est appelée ici argument. D'autres versions portent conviction au lieu d'argument, parce que celui qui croit est convaincu par l'autorité divine, dans l'assentiment qu'il donne à des choses qu'il ne voit pas. Si l'on veut donc ramener les paroles de l'Apotre à la forme d'une définition, on peut dire : « La foi est une habitude de l'esprit, qui commence en nous la vie éternelle, en faisant adhérer notre intellect aux choses que nous ne voyons pas. » Par là, en effet, la foi est distinguée de toutes les autres vertus qui appartiennent à l'intellect. Car, quand je dis *argument*, je distingue la foi de l'opinion, du soupçon, et du doute, qui ne renferment pas la ferme adhésion de l'intellect à une vérité. Quand je dis : « des choses que nous ne voyons pas, » je la distingue de la science et de l'intelligence, qui nous font voir leur objet. Et, en disant qu'elle est « la substance des choses que nous devons espérer, » je distingue la vertu de la foi, de la foi prise en général, qui ne se rapporte pas à la béatitude que nous espérons. D'ailleurs, toutes les autres définitions de la foi ne sont que des explications de celle que donne l'Apôtre. Saint Augustin dit, *Tract.* XL, *in Joan :* « La foi est une vertu par laquelle nous croyons ce que nous ne voyons pas. » D'après saint Damascène : « La foi est un assentiment qui exclut toute recherche. » D'autres disent : « La foi est une certitude de l'esprit sur des choses qui sont loin de nous, supérieure à l'opinion, et inférieure à la science. » Car toutes ces définitions reviennent à ces paroles de l'Apôtre : « La foi est l'argument des choses que nous ne voyons pas. » Quant à ce que dit saint Denis, *De div.*

---

non apparentium, » et sumitur *argumentum* pro argumenti effectu. Per argumentum enim intellectus inducitur ad inhærendum alicui vero : unde ipsa firma adhæsio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic *argumentum*. Unde alia littera habet (1), *convictio*, quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quæ non videt. Si quis ergo in formam diffinitionis hujusmodi verba reducere velit, potest dicere quòd « fides est habitus mentis quo inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus; » per hoc enim fides ab omnibus aliis distinguitur, quæ ad intellectum pertinent. Per hoc enim quod dicitur *argumentum*, distinguitur fides ab opinione, suspicione et dubitatione, per quæ non est prima adhæsio intellectus firma ad aliquid. Per hoc autem quod dicitur, « non aparentium, » distinguitur fides à scientia et intellectu, per quæ aliquid fit apparens. Per hoc autem, quod dicitur, « substantia sperandarum rerum, » distinguitur virtus fidei à fide communiter sumpta, quæ non ordinatur ad beatitudinem speratam. Omnes autem aliæ diffinitiones quæcumque de fide dantur, explicationes sunt ejus quam Apostolus ponit. Quod enim dicit Augustinus : « Fides est virtus qua creduntur quæ non videntur; » et quod dicit Damascenus, quod « fides est non inquisitivus consensus; » et alii dicunt quod « fides est certitudo animi quædam de absentibus supra opinionem, et infra scientiam, » idem est ei quod Apostolus dicit « argumentum non appa-

(1) Juxta græcum ἔλεγχος, quod significat *convictionem;* sicut et Augustinus legit, lib. II. *De peccatorum meritis et remissione* (seu *De Baptismo parvulorum*), cap. 31, et Tract. LXXIX in *Joan.*, ubi non *sperandorum* seu *sperantium substantiam* vocat; ut et Beda in *Epist. ad Hebr.* ex illo refert.

Nom., VII : « La foi est le fondement assuré de ceux qui croient; elle les place dans la vérité, et elle montre la vérité en eux, » cela revient à ces paroles de l'Apôtre : « La foi est la substance des choses que nous devons espérer. »

Je réponds aux arguments : 1° La substance ne se prend pas, dans notre définition, pour le genre le plus étendu, qui se divise par opposition à d'autres genres; elle exprime une certaine ressemblance avec la substance que l'on trouve dans chaque genre, et qui fait que ce qu'il y a de premier dans un genre quelconque, renfermant virtuellement en soi toutes les choses comprises dans ce genre, est appelé leur substance.

2° La foi étant un acte de l'intellect se produisant sous l'empire de la volonté, il faut qu'elle se rapporte comme à sa fin aux objets des vertus qui perfectionnent la volonté; et nous verrons plus tard, quest. XVIII, art. 1, que l'espérance est une de ces vertus. C'est pourquoi notre définition de la foi comprend l'objet de l'espérance.

3° La charité peut avoir également pour objet, et les choses que l'on voit, et celles que l'on ne voit pas, les choses présentes, et celles qui sont loin de nous. C'est pourquoi les choses que nous devons aimer se rapportent moins directement à la foi que celles que nous devons espérer, l'espérance ne pouvant avoir pour objet que les choses éloignées de nous.

4° La substance et l'argument, dans l'acception où ils sont pris dans la définition de la foi, n'impliquent pas divers genres de foi, ni divers actes, mais divers rapports du même acte à divers objets, comme on l'a vu, dans le corps de l'article.

5° L'argument tiré des principes propres à une chose, la rend manifeste. Mais l'argument tiré de l'autorité divine ne peut rendre une chose

---

rentium. » Quod verò Dionysius dicit VII, cap. *De div. Nom.*, quod « fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, et in ipsis veritatem ostendens, » idem est ei quod dicitur, « substantia rerum sperandarum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd *substantia* non sumitur hic secundum quod est genus generalissimum contra alia genera divisum, sed secundum quod in quolibet genere invenitur quædam similitudo substantiæ, prout scilicet primum in quolibet genere continens in se alia virtute, dicitur esse substantia illorum.

Ad secundum dicendum, quòd cum fides pertineat ad intellectum secundum quod imperatur à voluntate, oportet quod ordinetur sicut ad finem ad objecta illarum virtutum quibus perficitur voluntas, inter quas est spes, ut infrà patebit : et ideo in diffinitione fidei ponitur objectum spei.

Ad tertium dicendum, quòd dilectio potest esse et visorum et non visorum, præsentium et absentium : et ideo res diligenda non ita propriè adaptatur fidei sicut res speranda, cum spes semper sit absentium et non visorum (1).

Ad quartum dicendum, quòd *substantia* et *argumentum*, secundum quod in definitione fidei ponuntur, non important diversa genera fidei, neque diversos actus, sed diversas habitudines unius actus ad diversa objecta, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod argumentum quod sumitur ex propriis principiis rei, facit rem esse apaprentem; sed argumentum quod sumitur ex auctoritate divina, non facit rem in se esse

(1) *Quod enim videt quis quid sperat?* (*Ad Rom.*, VIII, vers. 4).

manifeste en elle-même ; et tel est l'argument que présente notre définition de la foi (1).

ARTICLE II.

La foi réside-t-elle dans l'intellect comme dans son sujet?

Il paroît que la foi ne réside pas dans l'intellect comme dans son sujet. 1° Saint Augustin, *in lib. De prædest. Sanct.*, dit : « La foi consiste dans la volonté de ceux qui croient. » Or, la volonté est une faculté différente de l'intellect. Donc la foi ne réside pas dans l'intellect comme dans son sujet.

2° L'assentiment de la foi à une vérité qu'il faut croire, provient de la volonté obéissant à l'autorité divine. C'est donc de l'obéissance que paroît venir le mérite de la foi. Or, l'obéissance réside dans la volonté. Donc c'est dans la volonté que réside aussi la foi, et non dans l'intellect.

3° L'intellect est, ou spéculatif, ou pratique. Or, la foi ne réside pas dans l'intellect spéculatif, puisqu'il ne s'occupe point de ce que l'homme doit éviter ou poursuivre, comme le dit le Philosophe, *De anima*, III, 34 et 46. Il n'est donc pas le principe de l'opération; et cependant « la foi opère par la charité, » selon l'expression de l'Apôtre, *Gal.*, V, 6. Elle ne réside pas non plus dans l'intellect pratique, parce qu'il a pour objet le vrai qui se traduit en fait ou en acte, par opposition à la foi, qui a

(1) Comme on le voit, tout cet article n'est qu'un commentaire du texte où saint Thomas nous montre une définition exacte de la foi considérée comme vertu. Chacun des mots qui rentrent dans cette définition est entendu par notre saint auteur dans le sens qui depuis lors a été adopté par tous les interprètes du grand Apôtre, en particulier par Cornelius à Lapide, Estius, Péquigny, Wouters. Seulement, dans l'explication que nous voyons ici, il est aisé de remarquer l'ordre et l'unité qui résultent de la pensée philosophique et théologique en même temps, à laquelle se trouvent ramenées les paroles du texte sacré. Cette manière de mettre en œuvre l'Ecriture sainte, ou d'en faire le thème de l'enseignement scientifique de la Religion, est sans contredit celle qui peut le mieux nous en faire entrevoir la grandeur et la beauté.

---

apparentem; et tale *argumentum* ponitur in diffinitione fidei.

ARTICULUS II.

Utrum fides sit in intellectu sicut in subjecto.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd fides non sit in intellectu sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus in lib. *De prædestinatione Sanctorum,* quòd « fides in credentium voluntate consistit (1). » Sed voluntas est alia potentia ab intellectu. Ergo fides non est in intellectu sicut in subjecto.

2. Præterea, assensus fidei ad aliquid credendum provenit ex voluntate Deo obediente : tota ergo laus fidei ex obedientia esse videtur. Sed obedientia est in voluntate : ergo et fides. Non ergo est in intellectu.

3. Præterea, intellectus est vel speculativus, vel practicus. Sed fides non est in intellectu speculativo; cum nihil dicat de evitabili et faciendo (2), ut dicitur in III, *De anima* (text. 46) : non est ergo principium operationis; fides autem est, quæ « per dilectionem operatur, » ut dicitur *ad Gal.*, V. Similiter etiam nec in intellectu practico, cujus objectum est verum contingens factibile, vel agibile;

(1) Ut ex cap. 5 colligi potest, ubi ait *ad ipsam fidem, quæ in voluntate est, pertinere quòd in electis præparatur voluntas à Domino.*

(2) Vel expressiùs, de fugiendo et prosequendo, ex græco φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ, sicut nec de operabili (πρακτοῦ).

pour objet le vrai éternel, comme nous l'avons vu, quest. I, act. 1, et quest. II, art. 5 et 7. Donc la foi ne réside pas dans l'intellect comme dans son sujet.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, puisque à la foi succède la vision de l'éternelle patrie, d'après ces paroles de saint Paul, I. *Cor.*, XII, 12 : « Nous le voyons maintenant dans un miroir et en énigme; mais nous le verrons alors face à face. » Or, la vision réside dans l'intellect. Donc la foi y réside également.

(Conclusion. — Puisque croire est un acte de l'intellect, il faut que la foi, qui est proprement le principe de cet acte, réside dans l'intellect comme dans son sujet.)

La foi étant une vertu, il faut que son acte soit parfait (1). Or, pour la perfection d'un acte qui émane de deux principes actifs, il faut que chacun de ces deux principes soit parfait. C'est ainsi, par exemple, qu'on ne peut bien diviser en deux une pièce de bois, au moyen de la scie, sans le concours d'un ouvrier habile, et d'une scie qui soit dans de bonnes conditions pour cela. Nous avons dit, 1. 2. quest. XLIX, art. 4, que la disposition à bien agir, considérée dans les puissances de l'ame qui se rapportent à des objets opposés, c'est l'habitude, il faut donc que l'acte, qui provient de deux puissances de cette nature, soit perfectionné par une haditude préexistante dans chacune d'elle. Or nous avons dit, quest. II, art. 1 et 2, que croire, c'est l'acte de l'intellect, en tant qu'il est mû par la volonté à donner son assentiment. Cet acte procède donc de ces deux puissances; et comme, d'après ce que nous venons de dire, elles sont l'une et l'autre naturellement perfectionnées par l'habitude, il s'ensuit que, pour que l'acte de la foi soit parfait, il faut qu'il y ait habitude

(1) D'après ce principe d'Aristote, *Phys.*, VII, text. 17 : « La vertu est la disposition d'une puissance vers la perfection. »

---

objectum enim fidei est *verum æternum*, ut ex supra dictis patet. Non ergo fides est in intellectu sicut in subjecto.

Sed contra est, quod fidei succedit visio patriæ, secundum illud I. *ad Cor.*, XIII : « Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. » Sed visio est in intellectu. Ergo et fides.

(Conclusio. — Cum credere sit actus intellectus, necesse est ut fides, quæ propriè hujus actus principium est, sit in intellectu tanquam in subjecto.)

Respondeo dicendum, quòd cum fides sit quædam virtus, oportet quod actus ejus sit perfectus. Ad perfectionem autem actus qui ex duobus activis principiis procedit, requiritur quod utrumque activorum principiorum sit perfectum : non enim benè potest secari, nisi et secans habeat artem, et serra sit bene disposita ad secandum. Dispositio autem ad bene agendum in illis potentiis animæ quæ se habent ad opposita, est habitus, ut supra dictum est (1). Et ideo oportet, quod actus procedens ex duabus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo præexistenti in utraque potentiarum. Dictum autem est supra, quod credere est actus intellectus, secundum quod movetur à voluntate ad assentiendum. Procedit autem hujusmodi actus à voluntate et ab intellectu, quorum utrumque natum est per habitum perfici, secundum prædicta : et ideo oportet, quod tam in voluntate sit aliquis habitus quam in intellectu, si de-

(1) Æquivalenter 1, 2, qu. 49, art. 4, ad 1, ad 2 et ad 3, non sicut priùs art. 3, ad 4, cùm tria tantùm ibi argumenta sint, alio sensu.

dans la volonté et dans l'intellect : de même que, pour la perfection d'un acte de la puissance concupiscible, il faut l'habitude de la prudence dans la raison, et l'habitude de la tempérance dans cette puissance concupiscible. Mais croire est l'acte immédiat de l'intellect, parce que l'objet de cet acte est le vrai, qui est lui-même l'objet propre de l'intellect. Par conséquent, il faut que la foi, par cela seul qu'elle est le principe de cet acte, réside dans l'intellect comme dans son sujet (1).

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin prend la foi pour l'acte de la foi lui-même, qui consiste en effet dans la volonté de ceux qui croient, en tant qu'elle porte l'intellect à donner son assentiment aux vérités de la foi.

2° Il ne suffit pas, pour l'assentiment de la foi, de la disposition de la volonté à obéir, il faut de plus celle de l'intellect à suivre l'impulsion de la volonté, comme il faut que l'appétit concupiscible obéisse à la raison. Voilà pourquoi l'habitude de la vertu est également nécessaire, et dans la volonté qui commande, et dans l'intellect qui donne son assentiment.

3° La foi réside dans l'intellect spéculatif comme dans son sujet; et il suffit, pour le voir évidemment, de savoir en quoi consiste l'objet de cette vertu. Mais, comme la vérité première, qui est l'objet de la foi, est la fin de tous nos désirs et de toutes nos actions, ainsi que le prouve saint Augustin, *De Trin.*, I, 8, il s'ensuit que la foi opère par l'amour; ce qui s'accorde d'ailleurs avec ces paroles d'Aristote, *De anima*, III, 49 : « L'intellect spéculatif devient pratique par extension. »

(1) C'est parce que la foi est une vertu, qu'elle a pour sujet une puissance particulière de l'ame. Aussi l'auteur a-t-il démontré ailleurs que la grace, source première de toutes les vertus, réside, non dans une puissance en particulier, mais dans l'essence même de l'ame, source et suppôt de toutes les puissances.

L'intellect est donc, selon saint Thomas, la puissance où la foi réside et que, par suite,

---

beat actus fidei esse perfectus; sicut etiam ad hoc quod actus concupiscibilis sit perfectus, oportet quod sit habitus prudentiæ in ratione, et habitus temperantiæ in concupiscibili. Credere autem immediatè est actus intellectus, quia objectum hujus actus est *verum*, quod propriè pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est, quod fides, quæ est proprium principium hujus actus, sit in intellectu sicut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus *fidem* accipit pro actu fidei (1), qui dicitur consistere in credentium voluntate in quantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit.

Ad secundum dicendum, quòd non solùm oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis, sicut oportet concupiscibilem esse bene dispositum ad sequendum imperium rationis : et ideo non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente.

Ad tertium dicendum, quod fides est in intellectu speculativo sicut in subjecto, ut manifestè patet ex fidei objecto; sed quia veritas prima, quæ est fidei objectum, est finis omnium desideriorum, et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum in I. *De Trin.* (cap. 55), inde est, quod per dilectionem operatur; sicut etiam « intellectus speculativus extensione fit practicus, » ut dicitur in III, *De anima.*

(1) Ut ex adjunctis patet, ubi postquam præmisit neminem ex seipso habere fidem, subdit : *Non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanæ, sed in electis præparatur voluntas à Domino.* Quod ex *Proverb.*, VIII, juxta 70 desumptum est.

ARTICLE III.

La charité est-elle la forme de la foi?

Il paroît que la charité n'est pas la forme de la foi. 1° Tout être est spécifié par sa forme. Donc, si deux choses se divisent par opposition, comme étant deux espèces différentes d'un même genre, l'une ne peut être la forme de l'autre. Or, la foi et la charité se divisent par opposition, comme des espèces de vertu différentes, I. *Cor.*, XIII. Donc la charité ne peut être la forme de la foi.

2° La forme, et ce à quoi elle s'applique, se trouvent dans le même sujet, puisque ces deux éléments constituent une individualité. Mais la foi réside dans l'intellect, tandis que la charité réside dans la volonté. Donc la charité n'est pas la forme de la foi.

3° La forme est le principe d'une chose. Mais le principe de la foi, relativement à la volonté, paroît être dans l'obéissance plutôt que dans la charité, selon ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, I, 5 : « Nous avons été

elle doit perfectionner, puisque toute vertu, d'après le Philosophe, a pour objet de conduire à la perfection. C'est là ce qui fait que, dans la pensée de plusieurs théologiens, la foi n'est pas, absolument parlant, une vertu intellectuelle. La perfection de l'intellect, disent-ils, consiste dans la connoissance évidente de son objet, tandis que la foi est nécessairement obscure. Mais la plupart embrassent, sans restriction, la conclusion de saint Thomas; et nous croyons avoir indiqué, dans une note antérieure, le vrai principe sur lequel s'appuie leur sentiment: c'est que la foi est en nous le commencement de la vision béatifique; elle conduit donc l'intellect à la perfection, si elle ne la lui communique pas immédiatement.

Soit qu'il n'ait pas aperçu cette raison, soit qu'il ne l'ait pas trouvée satisfaisante, Cajétan, l'un des plus habiles comme des plus célèbres commentateurs de saint Thomas, se jette, pour échapper à cette difficulté, dans une distinction plus que subtile : selon lui la foi est une vertu de l'intellect, mais non une vertu intellectuelle. Suarez repousse cette distinction comme un vrai jeu de mots ; car, si la foi est une vertu de l'intellect, sa propriété distinctive n'est-elle pas d'être intellectuelle ?

Le savant docteur, en s'appuyant toujours sur la doctrine de saint Thomas, ajoute que la foi considérée comme résidant dans l'intelligence n'est pas une vertu proprement dite, dans ce sens que la vertu implique une idée de moralité. En effet, une habitude intellectuelle, tout comme un acte intellectuel, n'est de sa nature ni conforme, ni opposée à la loi morale; elle ne revêt ce caractère qu'en tant qu'elle tient à la volonté. Mais nous avons déjà vu que la foi dépend aussi de cette dernière puissance.

ARTICULUS III.

Utrùm charitas sit forma fidei.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non sit forma fidei. Unumquodque enim sortitur speciem per suam formam. Eorum ergo quæ ex opposito dividuntur, sicut diversæ species unius generis, unum non potest esse forma alterius. Sed fides et charitas dividuntur ex opposito, I. *ad Cor.*, XIII, sicut diversæ species virtutis. Ergo charitas non potest esse forma fidei.

2. Præterea, forma et id cujus est forma, sunt in eodem, quia ex his fit unum simpliciter. Sed fides est in intellectu, charitas autem in voluntate. Ergo charitas non est forma fidei.

3. Præterea, forma est principium rei. Sed principium credendi ex parte voluntatis magis videtur esse obedientia, quam charitas, secundum illud *ad Rom.*, I : « Ad obediendum

(1) De his etiam infrà, qu. 23, art. 8; ut et III, *Sent.*, dist. 22, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 1; et dist. 27, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 3; et qu. 14, de verit., art. 3; et qu. 2, de virtut., art. 3.

envoyés pour faire obéir à la foi toutes les nations. » Donc c'est l'obéissance qui est la forme de la foi, plutôt que la charité.

Mais c'est le contraire. Chaque être opère par sa forme. Or, la foi opère par la charité (1). Donc la charité est la forme de la foi.

(Conclusion. — La charité est la forme de la foi, en ce sens que l'acte de la foi est formé et perfectionné par elle.)

D'après ce qui a été dit, 1. 2. quest. I, art. 3 et quest. XVIII, art. 6 (2), il est évident que les actes volontaires tirent leur espèce de la fin, qui est l'objet de la volonté. Or, dans l'ordre naturel, ce dont un être tire son espèce, est comme la forme de cet être. C'est pourquoi la forme de tout acte volontaire, c'est, en quelque sorte, la fin à laquelle il se rapporte; soit parce que c'est la fin qui lui donne la forme, soit parce qu'il est nécessaire que le mode de l'action soit en proportion avec sa fin. Il est évident aussi, d'après ce qui a été dit, art. 4 *hujus quæst.* et quest. II, art. 1, que l'acte de la foi se rapporte à l'objet de la volonté, qui est le bien, comme à sa fin. Or ce bien, qui est la fin de la foi, et qui n'est autre que le bien divin, est l'objet propre de la charité. Voilà pourquoi il est dit que la charité est la forme de la foi, en tant que c'est par elle que l'acte de la foi est formé et perfectionné (3).

Je réponds aux arguments : 1° On dit que la charité est la forme de la foi, en ce sens qu'elle donne à cette vertu sa forme dernière. Or, rien n'empêche que le même acte soit formé ainsi par des habitudes différentes, et que, sous ce rapport, il se rattache d'une certaine manière à

(1) Cette parole est de saint Paul, comme nul ne l'ignore. Cet article est donc le développement et le commentaire scientifique d'un texte de l'Ecriture, aussi bien que le premier de cette même question.

(2) Où l'on avoit démontré d'abord que les actes humains sont spécifiés par leur fin, puis que la fin encore leur imprime les différentes espèces de malice et de bonté.

(3) « La foi, dit le concile de Trente, *Sess.* 6, *cap.* 7, à moins d'être accompagnée de l'es-

---

fidei (1) in omnibus Gentibus. » Ergo obedientia magis est forma fidei, quam charitas.

Sed contra est, quòd unumquodque operatur per suam formam. Fides autem per dilectionem operatur. Ergo dilectio charitatis est fidei forma.

(Conclusio. — Charitas est forma fidei quatenus per illam actus fidei formatur ac perficitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex superioribus patet, actus voluntarii speciem recipiunt à fine, qui est voluntatis objectum. Id autem à quo aliquid speciem sortitur, se habet ad modum formæ in rebus naturalibus. Et ideo cujuslibet actus voluntarii forma quodammodo est finis, ad quem ordinatur; tum quia ex ipso recipit formam, tum etiam quia modus actionis oportet quod respondeat proportionabiliter fini. Manifestum est autem ex prædictis (art. 4, et qu. 2, art. 1), quod actus fidei ordinatur ad objectum voluntatis, quod est *bonum*, sicut ad finem; hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium objectum charitatis : et ideo charitas dicitur forma fidei, in quantum per charitatem actus fidei perficitur et formatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas dicitur esse forma fidei in quantum informat actum ipsius. Nihil autem prohibet unum actum à diversis habitibus informari, et secundum hoc ad diversas species reduci ordine quodam, ut suprà dictum est, cum de actibus hominis

(1) Vel *ad obedientiam fidei*, ex græco ὑπακοὴν πίστεως, id est, *ut faciamus omnes homines fidei obedire*, sicut explicat ibi S. Thomas.

des espèces différentes, comme nous l'avons dit en traitant des actes humains en général, 1. 2. quest. XVIII, art. 6 et 7, et quest. LVI, art. 2.

2° Cet argument porte sur la forme intrinsèque. Ce n'est point en ce sens que la charité est la forme de la foi, mais en tant qu'elle donne sa dernière forme à l'acte de cette vertu, comme nous venons de le dire.

3° Il est vrai que l'obéissance, comme l'espérance et toute autre vertu, peut, rationnellement parlant, précéder l'acte de la foi, formé par la charité, comme nous le verrons plus bas, quest. XXIII, art. 8; et c'est pour cela même que la charité est la forme de la foi.

ARTICLE IV.

La foi informe peut-elle devenir la foi formée, et réciproquement?

Il paroît que la foi informe ne devient pas la foi formée, pas plus que celle-ci ne peut devenir celle-là. L'Apôtre dit, I. *Cor.*, XIII, 10 : « Lorsque sera venu ce qui est parfait, ce qui n'existe qu'en partie s'évanouira. » Or, la foi informe n'existe qu'en partie, par rapport à la foi formée. Donc la présence de la foi formée exclut la foi informe, de telle sorte, qu'elles ne sont pas numériquement une seule et même habitude.

2° Ce qui est mort ne revient pas à la vie. Or, la foi informe est morte, d'après ces paroles de saint *Jacques*, II, 20 : « La foi, sans les œuvres, est morte. » Donc la foi informe ne peut devenir la foi formée.

3° La grace de Dieu, en se communiquant au fidèle, ne produit pas un moindre effet en lui que dans l'infidèle. Or elle produit dans l'infidèle l'habitude de la foi. Donc également, dans le fidèle qui avoit déjà

pérance et de la charité, ne nous unit pas parfaitement au Christ, et ne fait pas de nous un de ses membres vivans. C'est ainsi que s'explique très-bien cette parole : la foi opère par la charité. » Mais l'auteur va nous montrer d'une manière précise, dans l'article suivant, comment il faut entendre que la charité est la forme de la foi.

---

in communi ageretur (1, 2, qu. 18, art. 7, qu. 56, art. 2).

Ad secundum dicendum, quòd objectio illa procedit de forma intrinseca; sic autem charitas non est forma fidei, sed prout informat actum ejus, ut suprà dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd etiam ipsa obedientia, et similiter spes et quæcumque alia virtus, posset præcedere actum fidei rationabiliter formatum à charitate, sicut infrà patebit: et ideo ipsa charitas ponitur forma fidei.

ARTICULUS IV.

Utrùm fides informis possit fieri formata, vel è converso.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd fides informis non fiat formata, nec è converso. Quia ut dicitur I. *ad Cor.*, XIII : « Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. » Sed fides informis imperfecta est respectu formatæ. Ergo adveniente fide formata, fides informis excluditur, ut non sit unus habitus numero.

2. Præterea, illud quod est mortuum, non fit vivum. Sed fides informis est mortua, secundum illud *Jacob*, II : « Fides sine operibus mortua est. » Ergo fides informis non potest fieri formata.

3. Præterea, gratia Dei adveniens non habet minorem effectum in homine fideli, quam in infideli. Sed adveniens homini infideli, causat in eo habitum fidei. Ergo etiam adveniens fideli,

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 23, qu. 3, art. 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 3; et qu. 14, de verit., art. 7; et *ad Rom.*, I, lect. 6, col. 3.

l'habitude de la foi informe, elle produit une autre habitude de la foi.

4° Boëce a dit : « Les accidents ne peuvent s'altérer. » Or, la foi est un accident. Donc la même foi ne peut être tantôt formée, et tantôt informe.

Mais le contraire ressort de ce que dit la Glose, à propos de ces paroles de saint Jacques : « La foi, sans les œuvres, est morte, » en ajoutant : « Mais elle revit par les œuvres. » Donc la foi, de morte et informe qu'elle étoit, devient formée et vivante.

(Conclusion. — La foi informe et la foi formée sont une seule et même habitude, ayant reçu des dénominations différentes, selon qu'elle existe avec ou sans la charité, qui est sa forme.)

Il y a eu, sur cette question, des opinions diverses. Il en est qui ont prétendu qu'autre est l'habitude de la foi formée, et autre l'habitude de la foi informe; mais que celle-ci disparoît, dès que celle-là se produit; de telle sorte que, quand la foi formée cesse d'exister dans un individu qui pèche mortellement, elle y est remplacée par une autre habitude, celle de la foi informe, que Dieu lui infuse. Mais il ne paroît pas convenable que la grace, en se communiquant à une ame, lui enlève un don de Dieu, et il ne convient pas davantage que Dieu lui infuse un de ses dons, parce qu'elle l'aura offensé mortellement. Cette difficulté a fait dire à d'autres, que l'habitude de la foi formée n'est pas, en réalité, l'habitude de la foi informe, mais que celle-ci ne cesse pas d'exister quand l'autre arrive, et que l'un et l'autre restent simultanément alors dans le même sujet. Mais cette opinion, d'après laquelle la foi informe resteroit nulle et sans effet dans celui qui auroit la foi formée, ne paroît pas plus conforme à la raison que la première. Il faut donc dire, contrairement à l'une et à l'autre, que l'habitude de la foi formée n'est pas autre que celle de la foi informe; et la raison, c'est que la distinction de l'habitude se prend de ce qui appartient essentiellement à l'habitude même. Or, la foi étant la

---

qui habebat prius habitum fidei informis, causat in eo alium habitum fidei.

4. Præterea, sicut Boetius dicit : « Accidentia alterari non possunt. » Sed fides est quoddam accidens. Ergo non potest eadem fides quandoque esse formata, et quandoque informis.

Sed contra est, quod *Jacob*, II, super illud : « Fides sine operibus mortua est, » dicit Glossa interlinearis, « quibus reviviscit. » Ergo fides, quæ erat prius mortua et informis, fit formata et vivens.

(Conclusio. — Fides informis et fides formata, unus et idem habitus est, his diversis nominibus appellata ab ipsa charitate, quæ est illius forma.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc fuerunt diversæ opiniones. Quidam enim dixerunt, quòd alius est habitus fidei formatæ et informis; sed adveniente fide formata tollitur fides informis : et similiter homini post fidem formatam peccanti mortaliter, succedit alius habitus fidei informis, à Deo infusus. Sed hoc non videtur esse conveniens, quod gratia adveniens homini aliquod Dei donum excludat; neque etiam, quod aliquod Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale. Et ideo alii dixerunt, quod sunt quidem diversi habitus fidei formatæ et informis, sed tamen adveniente fide formata, non tollitur habitus fidei informis; sed simul manet in eodem cum habitu fidei formatæ. Sed hoc etiam videtur esse inconveniens, quod habitus fidei informis in habente fidem formatam, remaneat otiosus. Et ideo aliter dicendum, quod idem est habitus fidei formatæ et informis. Cujus ratio est, quia habitus diversificatur secundum illud quod per

perfection de l'intellect, ce qui appartient à l'intellect est ce qui appartient essentiellement à la foi. Au contraire, ce qui appartient à la volonté, n'appartient pas essentiellement à la foi, de telle sorte que l'habitude en puisse prendre un caractère distinctif. Mais la distinction entre la foi formée et la foi informe, se prend de ce qui appartient à la volonté, c'est-à-dire de la charité, et non point de ce qui appartient à l'intellect. Par conséquent, la foi formée et la foi informe ne sont pas deux habitudes différentes.

Je réponds aux arguments : 1° Les paroles de saint Paul doivent s'entendre de l'imperfection qui tient à l'essence de la chose imparfaite. Dans le cas de cette imperfection, en effet, il est nécessaire que, la chose parfaite se produisant, la chose imparfaite cesse d'exister, de même que, du moment où l'homme jouit de la claire vision, il n'a plus la foi, qui porte essentiellement sur les choses « qu'on ne voit pas. » Mais quand l'imperfection ne tient pas à l'essence de l'être imparfait, celui-ci devient parfait, sans cesser d'être numériquement l'être imparfait qu'il étoit. C'est ainsi que, l'enfance ne tenant pas à l'essence de l'homme, l'enfant devient homme, sans cesser d'être numériquement le même individu. Mais l'imperfection de la foi ne tient pas à son essence ; elle n'est imparfaite que par accident, ainsi que nous l'avons dit dans le corps de l'article. Donc la foi informe devient la foi formée, sans cesser d'être elle-même (1).

2° Ce qui constitue la vie de l'animal, tient à l'essence même de

(1) Comme la foi réside essentiellement dans l'intellect, l'état de la volonté, par rapport à la foi, ne sauroit en changer la nature ; cette nature demeure toujours la même. Tantôt la volonté se soumettant à l'autorité divine, est en parfaite harmonie avec l'intelligence éclairée des lumières de la foi ; tantôt elle lui résiste, et, cédant à des entraînements opposés, se trouve en désaccord avec ces mêmes lumières. Dans le premier cas, la foi est formée, selon l'expression de notre saint auteur ; dans le second, elle est informe ; son essence, comme adhésion de l'esprit à la vérité suprême, ne change pas, qu'elle possède la perfection qui lui vient de la charité, ou qu'elle en soit dépourvue.

Cette doctrine est également celle de saint Augustin ; les expressions seules sont différentes. Ce Père parle, en plusieurs endroits, mais en particulier *de Prædest. sanct.* V, de la foi parfaite et de la foi commencée, comme n'étant qu'une même foi.

---

se ad habitum pertinet. Cum autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet, quod pertinet ad intellectum. Quod autem pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem, ita quod per hoc fidei habitus possit diversificari. Distinctio autem fidei formatæ et informis est secundum id quod pertinet ad voluntatem, id est secundum charitatem; non autem secundum illud quod pertinet ad intellectum. Unde fides formata et informis non sunt diversi habitus.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Apostoli est intelligendum quando imperfectio est de ratione imperfecti. Tunc enim oportet quod adveniente perfecto, imperfectum excludatur, sicut adveniente aperta visione excluditur fides, de cujus ratione est ut sit *non apparentium.* Sed quando imperfectio non est de ratione rei imperfectæ, tunc illud numero idem quod erat imperfectum, fit perfectum : sicut pueritia non est de ratione hominis, et ideo numero qui erat puer, fit vir. Informitas autem fidei non est de ratione imperfectæ fidei, sed per accidens se habet ad ipsam, ut dictum est. Unde ipsamet fides informis fit formata.

Ad secundum dicendum, quòd illud quod

l'animal, parce que sa vie, c'est sa forme essentielle, c'est-à-dire son ame; et c'est ce qui fait que, une fois mort, il ne peut devenir vivant, mais qu'il a, dans le premier état, une espèce différente de celle qu'il a dans le second. Au contraire, ce qui donne à la foi sa forme et sa vie, ne tient pas à son essence. Il n'y a donc pas de parité.

3° La grace ne produit pas seulement la foi dans le moment où l'homme la reçoit, mais aussi tout le temps qu'elle est en lui. Car il a été dit, 1. 2. quest. CIX, art. 9 et quest. CXIII, que Dieu opère sans cesse la justification de l'homme, de même que le soleil opère toujours l'illumination de l'air. Par conséquent, la grace ne produit pas un moindre effet en arrivant dans le fidèle, que lorsqu'elle est reçue par l'infidèle, puisqu'elle opère la foi dans tous les deux; dans le premier, en la confirmant et en la perfectionnant; dans le second, en la créant. On peut dire encore que c'est par accident, c'est-à-dire par l'effet des dispositions du sujet, que la grace ne produit pas la foi dans celui qui l'a déjà, de même que, dans un sens opposé, un second péché mortel n'enlève pas la grace à celui qui l'a déjà perdue par un premier.

4° Ce qui fait que la foi formée devient la foi informe, ne change pas la foi elle-même, mais seulement le sujet de la foi, c'est-à-dire l'ame, qui a la foi, tantôt sans la charité, tantôt avec la charité.

ARTICLE V.

La foi est-elle une vertu?

Il paroît que la foi n'est pas une vertu. 1° La vertu se rapporte au bien; « c'est elle qui rend bon celui qui la possède, » dit le Philosophe,

---

facit vitam animalis, est de ratione ipsius; quia est forma essentialis, ejus scilicet anima : et ideo mortuum fieri vivum non potest, sed aliud specie est, quod est mortuum, et quod est vivum. Sed id quod facit fidem esse formatam vel vivam, non est de essentia fidei : et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod gratia facit fidem non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quamdiu fides durat. Dictum est enim suprà, quod Deus semper operatur justificationem hominis, sicut sol semper operatur illuminationem aeris (1). Unde gratia non minus facit adveniens fideli, quam adveniens infideli, quia in utroque operatur fidem; in uno quidem confirmando et perficiendo, in alio de novo creando. Vel potest dici, quòd hoc est per accidens, scilicet propter dispositionem subjecti, quòd gratia non causat fidem in eo qui habet, sicut è contrario secundum peccatum mortale ergò præcedens.

Ad quartum dicendum, quòd per hoc quod fides formata sit informis, non mutatur ipsa fides, sed mutatur subjectum fidei quod est anima, quòd quandoque quidem habet fidem sine charitate, quandoque autem cum charitate.

ARTICULUS V.

Utrùm fides sit virtus.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd fides non sit virtus. Virtus enim ordinatur ad bonum; « virtus est quæ bonum facit haben-

(1) Ut videre est partim 1, 2, qu. 109, art. 9, non explicitè tamen; partim à simili et per analogiam, I. part., qu. 104, art. 1, ubi ad conservationem rerum naturalem ex Augustino id refertur.

(2) De his etiam 1, 2, qu. 55, art. 4; et III, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 1; et qu. 3, art. 1, quæstiunc. 2, et qu. 14, de verit., arrt. 3 et 6.

Ethic., II, 6. La foi n'est donc pas une vertu, puisqu'elle se rapporte au vrai.

2° La vertu infuse est plus parfaite que la vertu acquise. Or la foi, à cause de son imperfection, ne compte pas parmi les vertus intellectuelles acquises, comme on le voit d'après le Philosophe (1), *Ethic.*, VI, 3. Donc encore moins doit-elle être regardée comme une vertu infuse.

3° La foi formée et la foi informe sont de la même espèce, comme nous l'avons dit, art. précéd. Or la foi informe n'est pas une vertu, puisqu'elle n'a pas de connexion avec les autres vertus. Donc la foi formée n'est pas non plus une vertu.

4° Les graces gratuites et les fruits sont distingués des vertus. Or, la foi est énumérée parmi les graces gratuites, I. *Cor.*, XII, ainsi que parmi les fruits, *Gal.*, V. Donc la foi n'est pas une vertu.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, puisque c'est par les vertus que l'homme est justifié. En effet, d'après Aristote, *Ethic.*, V, 2 : « La justice, c'est la vertu complète (2). » Or, c'est par la foi que l'homme est justifié, selon la parole de l'Apôtre, *Rom.*, V, 1 : « Etant donc justifié par la foi, ayons la paix.... » Donc la foi est une vertu.

(Conclusion. — La foi formée étant le principe de tout acte parfait, elle doit nécessairement être une vertu. Mais il n'en est pas de même de la foi informe.)

D'après ce qui a été dit, 1. 2. quest. LV, art. 3 et 4, il est évident que

(1) Au nombre des vertus intellectuelles, le Philosophe compte seulement, dans le passage indiqué, la sagesse, la science, l'intellect, la prudence et l'art. Il en écarte donc la foi d'une manière indirecte et par une sorte d'élimination, plutôt que d'une manière positive et directe. Du reste, le lecteur connoît déjà, par ce qui a été dit plus haut sur l'essence de la foi, le sens dans lequel ce mot étoit entendu par Aristote, et un esprit même supérieur ne pouvoit pas s'élever à de plus hautes idées, dans les ténèbres du paganisme. On peut dès lors pressentir la réponse que l'auteur va faire à cette objection.

(2) Cette parole d'Aristote a servi de texte à développer ou de preuve à l'appui, dans plusieurs thèses antérieures, et notamment dans le traité de la grace, quand notre saint auteur nous a montré pourquoi le retour du pécheur à la vie spirituelle est appelé justification.

---

tem, » ut dicit Philosophus in II. *Ethic.* Sed fides ordinatur ad verum. Ergo fides non est virtus.

2. Præterea, perfectior est virtus infusa, quam acquisita. Sed fides propter sui imperfectionem non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas, ut patet per Philosophum in VI. *Ethic.* (cap. 3). Ergo multò minus potest poni virtus infusa.

3. Præterea, fides formata et informis sunt ejusdem speciei, ut dictum est. Sed fides informis non est virtus, quia non habet connexionem cum aliis virtutibus. Ergo nec fides formata est virtus.

4. Præterea, gratiæ gratis datæ, et fructus, distinguuntur à virtutibus. Sed fides enumeratur inter gratias gratis datas, I. *ad Cor.*, II, et similiter inter fructus, *ad Gal.*, V. Ergo fides non est virtus.

Sed contra est, quòd homo per virtutes justificatur. Nam « justitia est tota virtus, » ut dicitur in V. *Ethic.* Sed per fidem homo justificatur, secundum illud *ad Rom.*, V : « Justificati ergo ex fide, pacem habemus, etc. » Ergo fides est virtus.

(Conclusio. — Cùm fides formata sit principium actus perfecti, virtus necessario est, non autem fides informis.)

Respondeo dicendum, quod sicut ex prædictis patet (1), virtus humana est per quam

(1) Putà 1, 2, qu. 55, art. 3, et expressiùs 4, conformiter ad illud quod jam suprà indi-

la vertu humaine est ce qui rend les actes humains bons; par conséquent, toute habitude qui est toujours le principe d'un bon acte, peut être dite une vertu humaine. Or, telle est l'habitude de la foi formée. En effet, puisque croire est l'acte de l'intellect donnant son assentiment au vrai, sous l'empire de la volonté, pour que cet acte soit parfait, deux choses sont nécessaires : l'une, que l'intellect tende infailliblement à son bien, qui est le vrai; l'autre, que la volonté se rapporte infailliblement aussi à la fin dernière, qui est le motif de son adhésion au vrai. Or, ces deux conditions se trouvent dans l'acte de la foi formée. Car il est de l'essence même de la foi que l'intellect se porte toujours vers le vrai, puisque, comme nous l'avons vu, quest. I, art. 3, la foi ne peut avoir le faux pour objet. D'un autre côté, la charité, qui donne la forme à la foi, fait que l'ame se trouve disposée de telle sorte que la volonté se porte infailliblement à une bonne fin. C'est pourquoi la foi formée est une vertu. Mais il n'en est pas de même de la foi informe. Bien que l'acte de celle-ci ait la perfection nécessaire de la part de l'intellect, elle n'a pas la même perfection de la part de la volonté. C'est ainsi que la tempérance, bien qu'elle existât dans l'appétit concupiscible, ne seroit pas une vertu, si la prudence n'existoit pas en même temps dans la raison, comme nous l'avons dit, 1. 2. quest. LVIII, art. 4, parce que la vertu de tempérance exige un acte de la raison, et un acte de l'appétit concupiscible. De même il faut, pour un acte de foi, un acte de l'intellect, et un acte de la volonté (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le vrai est lui-même le bien de l'intellect, puisqu'il en est la perfection; et c'est pourquoi, en tant que l'intel-

(1) Ce qui n'empêche pas la foi informe de réaliser, jusqu'à un certain point, l'idée d'une vertu réelle, puisqu'elle perfectionne l'intellect en le faisant adhérer à la vérité, et à une vérité d'un ordre supérieur et divin. L'auteur a voulu dire seulement que la foi sans la charité, qui en est la forme, n'est pas une vertu parfaite, comme l'est la foi formée.

---

actus humanus redditur bonus : unde quicumque habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cùm enim credere sit actus intellectus assentientis vero, ex imperio voluntatis, ad hoc quòd iste actus sit perfectus, duo requiruntur : quorum unum est, ut infallibiliter intellectus tendat in suum bonum quod est verum; aliud autem est, ut infallibiliter voluntas ordinetur ad ultimum finem, propter quem assentit vero : et utrumque invenitur in actu fidei formatæ. Nam ex ratione ipsius fidei est, quod intellectus semper feratur in verum; quia fidei non potest subesse falsum, ut suprà habitum est. Ex charitate autem quæ format fidem habet anima quòd infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum. Et ideo fides formata est virtus. Fides autem informis non est virtus, quia etsi actus fidei informis habeat perfectionem debitam ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis. Sicut etiamsi temperantia esset in concupiscibili et prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, ut suprà dictum est; quia ad actum temperantiæ requiritur actus rationis et actus concupiscibilis, sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis et actus intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipsum verum est bonum intellectus, cùm sit ejus per-

catum est ex *Ethic.*, II, cap. 5, græco-lat., vel 6 in antiquis, *virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.*

lect se porte vers le vrai, au moyen de la foi, celle-ci, par cela seul, se rapporte déjà à un certain bien. Mais, de plus, en tant qu'elle est formée par la charité, la foi se rapporte au bien, considéré comme objet de la volonté.

2° La foi dont parle Aristote s'appuie sur la raison humaine, quand ses conclusions ne sont pas nécessairement vraies; elle est dès-lors sujette à l'erreur, et ne peut, par conséquent, être une vertu. Mais la foi dont il s'agit est basée sur la vérité divine, qui est infaillible. Elle ne peut donc être sujette à l'erreur, ce qui fait qu'elle peut être une vertu.

3° La foi formée et la foi informe ne diffèrent pas spécifiquement comme si elles formoient deux des espèces différentes; elles diffèrent comme le parfait et l'imparfait dans la même espèce. C'est pourquoi la foi informe, par là même qu'elle est imparfaite, ne s'élève pas jusqu'à la parfaite essence de la vertu. Car la vertu est une perfection, comme le dit Aristote, *Physic.*, VII, 18.

4° Certains auteurs prétendent à tort que la foi qu'on range parmi les graces gratuites, est la foi informe. En effet, les graces gratuites énumérées dans le passage sur lequel s'appuie l'objection, ne sont pas communes à tous les membres de l'Eglise; et de là ces paroles de l'Apôtre : « Les graces sont divisées; » et ce qui suit, « à celui-ci est donnée une grace, à celui-là une autre. » Or, la foi informe est commune à tous les membres de l'Eglise, parce que, si elle est telle, cela ne lui vient pas de sa substance, en tant qu'elle est un don gratuit, mais de ce qu'elle n'est pas formée par la charité. Il faut donc dire qu'il s'agit, dans ce passage, d'une certaine excellence de la foi, de la constance de cette vertu, par exemple, comme le dit la Glose, ou de la prédication de la foi (1). On dit

(1) Pour comprendre tout le sens de cette réponse et pour en saisir la vérité, il faut se souvenir de la notion que saint Thomas nous a donnée des graces gratuites, en expliquant,

---

fectio : et ideo in quantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam; sed ulterius in quantum fides formatur per charitatem, habet etiam ordinem ad bonum secundum quod est voluntatis objectum.

Ad secundum dicendum, quòd fides de qua Philosophus loquitur, innititur rationi humanæ non ex necessitate concludenti, cui potest subesse falsum : et ideo talis fides non est virtus. Sed fides de qua loquimur, innititur veritati divinæ, quæ est infallibilis; et ita non potest ei subesse falsum : et ideo talis fides potest esse virtus.

Ad tertium dicendum, quòd fides formata et informis non differunt specie, sicut in diversis speciebus existentes; differunt autem sicut perfectum et imperfectum eadem specie. Unde fides informis, cùm sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis; nam virtus est perfectio quædam, ut dicitur VII. *Physic.* (text. 17 et 18).

Ad quartum dicendum, quòd quidam ponunt, quòd fides quæ connumeratur inter gratias gratis datas, est fides informis. Sed hoc non convenienter dicitur, quia gratiæ gratis datæ quæ ibi enumerantur, non sunt communes omnibus membris Ecclesiæ : unde Apostolus ibi dicit, « divisiones gratiarum sunt; » et item, « alii datur hoc, alii datur illud. » Fides autem informis est communis omnibus membris Ecclesiæ; quia informitas non est de substantia ejus, secundum quod est donum gratuitum. Unde dicendum est, quòd sumitur ibi pro aliqua fidei excellentia, sicut pro *constantia fidei*, ut dicit Glossa, vel pro *sermone fidei*. Fides autem

que la grace est un fruit, parce que son acte fait éprouver un certain plaisir, à raison de la certitude qui l'accompagne. C'est pourquoi l'Apôtre, *Gal.*, V, énumérant les fruits de l'Esprit saint, dit que la foi est la certitude des choses invisibles.

ARTICLE VI.

La vertu de foi est-elle une?

Il paroît que la foi n'est pas une. 1° De même que la foi est un don de Dieu, comme le dit l'Apôtre, *Ephes.*, V, de même on met au nombre des dons de Dieu la sagesse et la science, comme on le voit dans *Isaïe*, XI. Or, la sagesse et la science diffèrent entre elles, en ce que la première se rapporte aux choses éternelles, et la seconde, aux choses temporelles, comme le dit saint Augustin, *De Trin.*, XIII, 19. Donc, puisque la foi se rapporte aux choses éternelles, et quelquefois aussi aux choses temporelles, il paroît qu'elle n'est pas une, mais qu'elle se divise en plusieurs parties.

2° La confession de la foi est un acte de cette vertu, comme nous l'avons dit, quest. III, art. 1. Or, cette confession n'est pas une et la même pour tous, puisque ce que nous confessons comme étant déjà accompli, nos pères le confessoient comme devant arriver plus tard, suivant ces paroles d'*Isaïe*, VII, 14 : « Voilà qu'une vierge concevra.... » Donc la foi n'est pas une.

3° La foi est commune à tous les chrétiens. Or, un seul et même accident ne peut exister dans des sujets divers. Donc la foi de tous les chrétiens ne peut pas être la même.

dans son traité de la grace, le passage de l'Apôtre invoqué dans l'objection. La grace sanctifiante agit directement sur le sujet qui la reçoit, tandis que la grace gratuite lui est accordée pour le bien des autres et pour l'édification de l'Eglise.

---

ponitur fructus, secundum quod habet aliquam delectationem in suo actu ratione certitudinis. Unde *ad Galat.*, V, ubi enumerantur fructus, exponitur fides de *invisibilibus certitudo.*

ARTICULUS VI.

Utrùm fides sit una virtus.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit una fides. Sicut enim fides est donum Dei, ut dicitur *ad Ephes.*, V, ita etiam sapientia et scientia inter dona Dei computantur, ut patet *Isa.*, XI. Sed sapientia et scientia differunt per hoc quòd sapientia est de æternis, scientia verò de temporalibus, ut patet per Augustinum XIII, *De Trinit.* (cap. 19). Cùm ergo fides sit de æternis, et de quibusdam temporalibus, videtur quòd non sit una fides, sed distinguatur in partes.

2. Præterea, confessio est actus fidei, ut suprà dictum est. Sed non est una et eadem confessio fidei apud omnes; nam quod nos confitemur factum, antiqui Patres confitebantur futurum, ut patet *Isa.*, VII : « Ecce virgo concipiet. » Ergo non est una fides.

3. Præterea, fides est communis omnibus fidelibus Christi. Sed unum accidens non potest esse in diversis subjectis. Ergo non potest esse una fides omnium.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 6, quæstiunc. 2; ut et IV, *Sentent.*, dist. 1, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 5; et qu. 17, de verit., art. 12; et *ad Rom.*, V, lect. 5, col. 2; et II. *ad Cor.*, IV, lect. 1, prope finem.

Mais l'Apôtre établit le contraire par ces paroles, *Ephes.*, IV, 5 : « Un seul Seigneur, une seule foi. »

(Conclusion. — La foi ayant pour objet la vérité première, elle doit nécessairement être une, bien qu'elle soit numériquement diverse dans les divers individus.)

La foi, si on la prend pour une habitude, peut être considérée de deux manières : d'abord, relativement à son objet ; et, sous ce rapport, la foi est une, car l'objet formel de la foi est la vérité première ; et c'est en adhérant à la vérité première que nous croyons tout ce que renferme la foi. En second lieu, relativement à son sujet ; et, dans ces sens, elle est divisée selon qu'elle existe dans divers individus. Or, il est évident que la foi, ainsi qu'une habitude quelconque, tire son espèce de la raison formelle de son objet, et qu'elle s'individualise par le sujet où elle existe (1). Par conséquent, si l'on prend la foi pour l'habitude qui fait que nous croyons, elle est une dans son espèce, mais numériquement diverse dans divers sujets. Si on la prend pour la chose même que l'on croit, elle est encore une, parce que c'est la même chose que tout le monde croit ; et que si les vérités, objet de la foi commune, diffèrent entre elles, elles se ramènent cependant toutes à une seule vérité.

Je réponds aux arguments : 1° Les choses temporelles que la foi nous propose à croire, n'appartiennent à l'objet de la foi qu'autant qu'elles se rapportent à une chose éternelle, c'est-à-dire à la vérité première, comme nous l'avons vu, quest. 1, art. 1. C'est pourquoi la foi est toujours une, et toujours la même, n'importe qu'elle embrasse les choses temporelles ou éternelles. Il n'en est pas de même de la sagesse et de la science, qui

(1) Nous avons vu plusieurs fois, dans la première partie, que la forme est ce qu'il y a de commun dans les êtres de même espèce, tandis que la matière est ce qu'il y a d'individuel. Dans la question présente, l'intelligence humaine, considérée dans chaque homme en particulier, est le sujet sur lequel agit l'habitude de la foi ; et, sous ce rapport, on pourroit dire que cette habitude s'individualise et se multiplie. Mais au fond cette habitude est toujours la même, elle est parfaitement une par son principe et son objet.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Ephes.*, IV : « Unus Dominus, una fides. »

(Conclusio. — Cùm objectum fidei sit prima veritas, fides necessario una virtus est, quæ nihilominus numero diversa est, in diversis hominibus.)

Respondeo dicendum, quòd fides si sumatur pro habitu, dupliciter potest considerari : uno modo, ex parte objecti, et sic est una fides, objectum enim formale fidei est veritas prima, cui etiam inhærendo credimus quæcumque sub fide continentur ; alio modo, ex parte subjecti, et sic fides diversificatur, secundum quod est diversorum. Manifestum est autem, quod fides sicut et quilibet alius habitus ex formali ratione objecti habet speciem, sed ex subjecto individuatur : et ideo si fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est una specie, et differens numero in diversis. Si verò sumatur pro eo quod creditur, sic etiam est una fides, quia idem est quod ab hominibus creditur ; etsi sint diversa credibilia, quæ communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum.

Ad primum ergo dicendum, quòd temporalia quæ in fide proponuntur, non pertinent ad objectum fidei, nisi in ordine ad aliquod æternum, quod est veritas prima, sicut suprà dictum est (qu. 1, art. 1). Et ideo fides una est de temporalibus et æternis. Secus autem est de sapientia et scientia, quæ considerant tem-

envisagent les choses temporelles et éternelles d'une manière propre à chacun de ces ordres de choses.

2° Cette différence du passé et du futur ne provient pas d'une différence dans la chose qui est crue, mais de la différence dans la condition de ceux qui croient par rapport à la chose qu'ils croient, et qui est absolument la même comme il a été dit, 1. 2. quest. CII, art. 4, et quest. CVII, art. 1 *ad* 1.

3° Ce raisonnement ne s'appuie que sur la diversité numérique de la foi.

ARTICLE VII.

La foi est-elle la première des vertus?

Il paroît que la foi n'est pas la première des vertus. 1° Au sujet de ces paroles de saint *Luc*, II, « Je vous dis, à vous qui êtes mes amis, » la Glose dit que la force est le fondement de la foi. Or, le fondement est avant ce qu'il supporte. Donc la foi n'est pas la première des vertus.

2° La Glose de Cassiodore, commentant ces paroles du psaume *Noli æmulari :* « Mettez votre espérance dans le Seigneur..., et vous serez nourri de ses richesses, » dit que « l'espérance conduit à la foi. » Or, l'espérance est une vertu, comme nous le verrons plus bas, quest. XVII, art. 1. Donc la foi n'est pas la première des vertus.

3° D'après ce que nous avons dit, quest. II, art. 1, et art. 2 *hujus quæst.*, c'est l'obéissance à Dieu qui porte l'intellect de celui qui croit à donner son assentiment aux vérités de la foi. Or, l'obéissance est aussi une vertu. Donc la foi n'est pas le première des vertus.

4° Ce n'est pas la foi informe, mais bien la foi formée, qui est le fondement, d'après ce que dit la Glose sur la première Epître aux *Corin-*

---

poralia et æterna secundum proprias rationes utrorumque.

Ad secundum dicendum, quod illa differentia *præteriti* et *futuri* non contingit ex aliqua diversitate rei creditæ, sed ex diversa habitudine credentium ad unam rem creditam, ut etiam suprà habitum est (1, 2, qu. 103, art. 4, et qu. 101, art. 1, ad 2).

Ad tertium dicendum, quòd illa ratio procedit de diversitate fidei secundum numerum.

ARTICULUS VII.

Utrùm fides sit prima inter virtutes.

Ad septimum sic peoceditur (1). Videtur quòd fides non sit prima inter virtutes. Dicitur enim *Luc.*, XI, in Glossa super illud : « Dico vobis amicis meis, » quod fortitudo est fidei fundamentum. Sed fundamentum est prius eo cujus est fundamentum. Ergo fides non est prima virtus.

2. Præterea, quædam Glossa (Cassiodori) dicit super illud *Spera*, etc., in *Psalm.* « Noli æmulari, » quòd « spes introducit ad fidem. » Spes autem est virtus quædam, ut infrà dicetur (qu. 17). Ergo fides non est prima virtutum.

3. Præterea, supra dictum est (2), quod intellectus credentis inclinatur ad assentiendum his quæ sunt fidei ex obedientia ad Deum. Sed obedientia est etiam quædam virtus. Non ergo fides est prima virtus.

4. Præterea, fides informis non est fundamentum, sed fides formata, sicut in Glossa di-

(1) De his etiam 1, 2, qu. 6, art. 6; et III, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 5; et qu. 14, de verit., art. 2, tum in corp., tum ad 1 et ad 2, ac art. 3, ad 4.

(2) Tum in hac ipsa quæst., art. 2, tum etiam jam suprà, qu. 2, art. 1.

thiens, XIII. Or, la foi est formée par la charité, comme nous avons dit, art. 3 *hujus quæst.* C'est donc par la charité que la foi devient le fondement. Donc la charité est le fondement plutôt que la foi; car le fondement, c'est la première partie de l'édifice; et l'on peut dire, par conséquent, que la charité a la priorité sur la foi.

5° L'ordre des habitudes s'établit d'après l'ordre des actes. Or, dans l'acte de la foi, l'acte de la volonté, qui est perfectionné par la charité, précède l'acte de l'intellect, que perfectionne la foi, comme la cause précède l'effet. Donc la charité précède la foi. Donc la foi n'est pas la première des vertus.

Mais c'est le contraire que dit l'Apôtre, *Hebr.*, XI, 1 : « La foi est la substance des choses que l'on doit espérer. » Or, la substance a la priorité en toutes choses. Donc la foi est la première des vertus.

(Conclusion. — Quoique certaines vertus, comme la force et l'humilité, précèdent la foi d'une manière accidentelle, parce qu'elles y disposent, néanmoins cette vertu est, absolument parlant, la première de toutes.)

Une chose peut être antérieure à une autre de deux manières : par elle-même, ou par accident. Par elle-même, la foi est la première de toutes les vertus. Car, la fin étant le principe des choses pratiques, comme il a été dit, 1. 2. quest. XXXIV, art. 4, *ad* 1, et quest. XIII, art. 3, il est nécessaire que les vertus théologales, dont l'objet est la fin dernière, soient antérieures aux autres vertus. Or, la fin dernière elle-même doit être dans l'intellect avant d'être dans la volonté, parce que la volonté ne se porte vers un objet qu'autant que cet objet est perçu par l'intellect. Par conséquent, la fin dernière n'étant dans la volonté que par l'espérance et la charité, tandis qu'elle est dans l'intellect par la foi, il s'ensuit nécessairement que la foi est la première de toutes les vertus, parce que la connoissance naturelle ne peut s'élever jusqu'à Dieu, en

---

citur I. *ad Cor.*, XIII. Formatur autem fides per charitatem, ut suprà dictum est. Ergo fides à charitate habet quòd fit fundamentum. Charitas ergo est majus fundamentum quam fides; nam fundamentum est prima pars ædificii : et ita videtur quòd sit prior fide.

5. Præterea, secundùm ordinem actuum intelligitur ordo habituum. Sed in actu fidei actus voluntatis quem perficit charitas, præcedit actum intellectus, quem perficit fides, sicut causa quæ præcedit effectum. Ergo charitas præcedit fidem : non ergo fides est prima virtutum.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit *ad Hebr.*, XI, quòd « fides est substantia sperandarum rerum. » Sed substantia habet rationem primi. Ergo fides est prima inter virtutes.

(Conclusio. — Quanquam nonnullæ virtutes, ut fortitudo et humilitas, per accidens ipsam fidem præcedere dicantur, tanquam dispositiones ad illam, ipsa tamen fides prima virtutum omnium simpliciter est.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest esse prius altero dupliciter : uno modo per se; alio modo per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides; cùm enim in agibilibus finis sit principium, ut suprà dictum est, necesse est virtutes theologicas, quarum objectum est ultimus finis, esse priores cæteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quòd prius sit in intellectu quàm in voluntate; quia voluntas non fertur in aliquid, nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cùm ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et charitatem, in intellectu autem per fidem, necesse est quod fides sit prima inter omnes vir-

tant qu'il est l'objet de la béatitude, et selon qu'il est le but vers lequel tendent l'espérance et la charité.

Mais telle ou telle vertu peut être, par accident, antérieure à la foi. En effet, une cause accidentelle peut être antérieure accidentellement. Or, il appartient à la cause accidentelle d'écarter ce qui est obstacle, comme le démontre Aristote, *Physic.*, VIII, 32. Et, dans ce sens, il est des vertus que l'on peut dire être antérieures à la foi par accident, parce qu'elles écartent ce qui nous empêcheroit de croire. La force, par exemple, fait disparoître la crainte déréglée, qui est un obstacle à la foi, comme l'humilité détruit l'orgueil, qui fait que l'intellect refuse de se soumettre à la vérité divine. On peut dire la même chose de plusieurs autres vertus, quoiqu'elles ne soient véritablement vertus qu'autant qu'elles supposent préalablement la foi, comme le prouve saint Augustin, *Contra Jul.*, IV, 3 (1).

La réponse au premier argument devient par là même évidente.

2° L'espérance ne peut pas mener absolument à la foi. On ne peut, en effet, espérer le bonheur éternel qu'autant qu'il cru est possible; car l'espérance ne sauroit porter sur l'impossible, comme il a été dit, 1. 2. quest. XL, art. 1. Cependant l'espérance peut nous conduire à la foi en nous y faisant persévérer, et en nous y attachant fortement; et c'est dans ce sens qu'on dit qu'elle mène à la foi.

3° L'obéissance peut être considérée de deux manières : quelquefois

(1) Avant de prouver que la foi est la première des vertus, et de montrer dans quel sens il faut entendre cette proposition, quelques disciples de saint Thomas croient devoir prouver qu'elle est une vertu théologale. « Une vertu de ce genre, comme la définit Suarez, est celle qui a Dieu pour objet immédiat, matériellement et formellement (nous avons dit plus d'une fois ce qu'est, sous ce double rapport, l'objet d'un acte ou d'une habitude), et qui de plus atteint cet objet d'une manière surnaturelle et divine. » La foi réalise évidemment ces conditions. Cela posé, on arrive plus aisément à faire voir le rang que la foi occupe parmi les vertus.

---

tutes, quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum secundum quod est objectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et charitas. Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide Causa enim per accidens est per accidens prior; removere autem prohibens pertinet ad causam per accidens, ut patet per Philosophum in VIII, *Physic.* (text. 32), et secundum hoc aliquæ virtutes possunt dici per accidens priores fide, in quantum removent impedimenta credendi : sicut fortitudo removet inordinatum timorem impedientem fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei. Et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint veræ virtutes, nisi præsupposita fide, ut patet per Augustinum in lib. *Contra Julianum.*

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd spes non potest universaliter introducere ad fidem. Non enim potest spes haberi de æterna beatitudine, nisi credatur possibilis; quia impossibile non cadit sub spe, ut ex suprà dictis patet (1). Sed ex spe aliquis introduci potest ad hoc quod perseveret in fide, vel quod fidei firmiter adhæreat; et secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem.

Ad tertium dicendum, quòd obedientia dupliciter dicitur. Quandoque enim importat in-

(1) Nempe 1, 2, qu. 40, art. 1, in quo conditiones ad spem necessariæ recensentur, et hæc ponitur quarta, ut quod speratur, sit possibile adipisci.

elle n'est que l'inclination de la volonté à accomplir les commandements divins; et, comme telle, elle n'est pas une vertu spéciale, mais elle est généralement renfermée dans une vertu quelconque, parce que tous les actes des vertus tombent sous les préceptes de la loi divine, comme il a été dit, 1. 2. quest. VI, art. 2. Prise dans ce sens, l'obéissance est nécessaire à la foi. L'obéissance peut s'entendre aussi d'une inclination particulière de la volonté à accomplir les commandements, en tant qu'ils présentent à l'esprit une idée d'obligation; dans ce second sens, l'obéissance est une vertu spéciale, et une partie de la justice. Sous ce rapport, l'obéissance est postérieure à la foi, par laquelle l'homme reconnoît Dieu comme son maître, à qui il doit obéir.

4° Pour qu'un fondement soit véritablement tel, il faut, non-seulement qu'il soit la première partie de l'édifice, mais qu'il se lie avec les autres parties; car il n'en seroit pas le fondement, s'il étoit détaché de ces parties. Or, c'est la charité qui relie toutes les parties de l'édifice spirituel, d'après ces paroles de l'Apôtre, *Colos.*, III, 14 : « Ayez surtout la charité, qui est le lien de la perfection. » La foi, sans la charité, ne peut donc pas être le fondement; mais il ne suit pas de là que la charité soit antérieure à la foi (1).

5° La foi suppose préalablement l'acte de la volonté, mais non l'acte de la volonté formée par la charité. Ce dernier acte présuppose au contraire la foi, parce que la volonté ne peut se porter vers Dieu d'un amour parfait, si l'intellect n'a pas en lui une foi sincère.

(1) Les vertus peuvent être comparées sous un double point de vue, celui de l'excellence et celui de la filiation. Au point de vue de l'excellence ou de la dignité, il est évident que la foi n'est pas la première des vertus; c'est la charité, d'après la parole bien connue de l'Apôtre et par la raison qu'il en donne, au même endroit. Cela résulte encore de ce qui vient d'être dit : car si la foi reçoit sa perfection de la charité, celle-ci est évidemment plus parfaite. Mais au point de vue de la filiation, ou bien, suivant une expression plusieurs fois employée

---

clinationem voluntatis ad implendum divina mandata : et sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute; quia omnes actus virtutum cadunt sub præceptis legis divinæ, ut suprà dictum est; et hoc modo ad fidem requiritur obedientia. Alio modo potest accipi obedientia, secundum quòd importat inclinationem quamdam ad implendum mandata secundum quod habent rationem debiti : et sic obedientia est specialis virtus, et pars justitiæ; reddit enim superiori debitum, obediendo sibi. Et hoc modo obedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini quòd Deus sit superior cui debeat obedire.

Ad quartum dicendum, quòd ad rationem fundamenti, non solum requiritur quòd sit primum, sed etiam quòd sit aliis partibus ædificii connexum; non enim esset fundamentum, nisi ei aliæ partes ædificii cohærerent. Connexio autem spiritualis ædificii est per charitatem, secundum illud *Col.*, III : « Super omnia charitatem habete quæ est vinculum perfectionis (1) : » et ideo fides sine charitate fundamentum esse non potest; nec tamen oportet quod charitas sit prior fide.

Ad quintum dicendum, quod actus voluntatis præexigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis charitate informatus; sed talis actus præsupponit fidem, quia non potest voluntas perfecto amore in Deum tendere, nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.

(1) Sive *ad Ephes.*, IV, vers. 16, ex quo *totum corpus compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis, augmentum facit in ædificationem sui in charitate.*

ARTICLE VIII.

La certitude de la foi est-elle plus grande que celle de la science et des autres vertus intellectuelles ?

Il paroît que la foi n'est pas plus certaine que la science et les autres vertus intellectuelles. 1° Le doute est opposé à la certitude; par conséquent, moins on peut douter d'une chose, plus elle paroît certaine; de même qu'un objet est d'autant plus blanc qu'il renferme moins de couleur noire. Or, l'intelligence et la science, ainsi que la sagesse, excluent le doute sur leur objet, tandis que celui qui croit peut éprouver quelquefois des hésitations et des doutes, à l'égard des vérités qui sont l'objet de la foi. Donc la foi est moins certaine que les autres vertus intellectuelles.

2° On est plus certain de ce que l'on voit que de ce que l'on entend. Or «la foi vient de l'ouïe,» selon l'expression de l'Apôtre, *Rom.*, X, 17; l'intelligence, la science et la sagesse impliquent au contraire une certaine vision intellectuelle. Donc ces trois vertus sont plus certaines que la foi.

3° Plus il y a de perfection dans une chose qui ressort de l'intellect, plus il y a de certitude. Or, l'intelligence est plus parfaite que la foi, puisque celle-ci mène à l'intelligence, d'après ces parolos d'*Isaïe*, VII, 9, (version des Septante) : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas; » et ces autres de saint Augustin, *De Trin.*, XIV, 1 : « la science fortifie la foi. » Il paroît donc que la science ou l'intelligence est plus certaine que la foi.

Mais l'Apôtre établit le contraire, en disant, I. *Thess.*, II, 13: «... Ayant

par l'auteur, dans l'ordre de génération, la foi est la première des vertus chrétiennes, puisqu'aucune ne sauroit exister sans elle. « Elle est, comme s'exprime le concile de Trente, *Sess.* VI, *can.* 7, le principe du salut de l'homme, le fondement et la racine de toute justification. »

ARTICULUS VIII.

Utrùm fides certior sit scientia et aliis virtutibus intellectualibus.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd fides non sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus. Dubitatio enim opponitur certitudini : unde videtur illud esse certius quod minùs potest habere de dubitatione; sicut est albius quod est nigro impermixtius. Sed intellectus et scientia, et etiam sapientia, non habent dubitationem circa ea quorum sunt; credens autem interdum potest pati motùm dubitationis, et dubitare de his quæ sunt fidei. Ergo fides non est certior virtutibus intellectualibus.

2. Præterea, visio est certior auditu. Sed « fides est ex auditu, » ut dicitur *ad Rom.*, X; in intellectu autem, et scientia et sapientia includitur quædam intellectualis visio. Ergo certior est scientia, vel intellectus, quàm fides.

3. Præterea, quantò aliquid est perfectius in his quæ ad intellectum pertinent, tantò est certius. Sed intellectus est perfectior fide, quia per fidem ad intellectum pervenitur, secundum illud *Isa.*, VII : « Nisi credideritis, non intelligetis; » secundum aliam litteram. Et Augustinus dicit etiam de scientia, XIV. *De Trin.* (cap. 11), quod « per scientiam roboratur fides. » Ergo videtur quòd certior sit scientia, vel intellectus, quàm fides.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. *ad*

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 3; et *Contra Gent.*,

reçu de nous la parole que nous vous avons prêchée, vous l'avez reçue, non comme la parole des hommes, mais comme la parole de Dieu, ce qu'elle est véritablement. » Or, rien n'est plus certain que la parole de Dieu. Donc la science, pas plus que toute autre vertu intellectuelle, n'est pas plus certaine que la foi.

(Conclusion. — Quoique la sagesse, la science et l'intelligence soient, relativement à nous, plus certaines que la foi, néanmoins celle-ci, par cela seul qu'elle est basée sur la vérité première, est en elle-même la plus certaine de tous les vertus intellectuelles.)

D'après ce qui a été dit, 1. 2. quest. LVII, act. 4, *ad* 2, parmi les vertus intellectuelles, deux ont pour objet les choses contingentes; ce sont la prudence et l'art. La foi l'emporte sur elles en certitude par la nature de son objet, puisqu'elle se rapporte aux choses éternelles, qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont. Les trois autres vertus intellectuelles, c'est-à-dire la sagesse, la science et l'intelligence, ont pour objet les choses nécessaires, comme nous l'avons vu, 1. 2. quest. LVII, art. 2, *ad* 3; mais il faut savoir que ces trois vertus peuvent se prendre, ou pour des vertus intellectuelles, comme les entend Aristote, *Ethic.*, VI, 6, ou pour des dons du Saint-Esprit. Dans le premier cas, il faut dire que la certitude peut être considérée de deux manières : d'abord, relativement à la cause de la certitude même; sous ce rapport, ce qui a une cause plus certaine est plus certain aussi : et, dans ce sens, la foi est plus certaine que ces trois vertus, qui reposent sur la raison humaine, tandis qu'elle repose sur la vérité première. En second lieu, on peut considérer la certitude relativement à son sujet; et alors, ce qu'il y a de plus certain est ce que l'intelligence de l'homme perçoit plus pleinement. Dans ce sens,

---

Thess., II : « Quum accepissetis à nobis verbum auditus, » scilicet per fidem, « accepistis id non ut verbum hominum; sed sicut verè est, verbum Dei. » Sed nihil certius verbo Dei. Ergo scientia non est certior fide, nec aliquid aliud.

(Conclusio. — Quamquam sapientia, scientia, et intellectus respectu nostri certiores sint ipsa fide, secundum se tamen, cùm fides primæ innitatur veritati, ea est omnium virtutum intellectualium certissima.)

Respondeo dicendum, quod sicut suprà (1) dictum est, virtutum intellectualium duæ sunt circa contingentia, scilicet prudentia et ars, quibus præfertur fides in certitudine ratione suæ materiæ; quia est de æternis, quæ non contingit aliter se habere. Tres autem reliquæ intellectuales virtutes, scilicet sapientia, scientia, et intellectus sunt de necessariis, ut supra dictum est. Sed sciendum est, quòd *sapientia*, et *scientia*, et *intellectus*, dupliciter dicuntur : uno modo, secundum quòd ponuntur virtutes intellectuales à Philosopho in VI. *Ethic.* alio modo, secundum quòd ponuntur dona Spiritus sancti. Primo modo dicendum est, quod certitudo potest considerari dupliciter. Uno modo ex causa certitudinis; et sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam : et hoc modo fides est certior tribus prædictis; quia fides innititur veritati divinæ, tria autem prædicta innituntur rationi humanæ. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subjecti : et sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis. Et per hunc mo-

lib. III, cap. 154, conc. 1 et 3, in fin.; et qu. 10, de verit., art. 12, ad 15; et in *Joan.*, IV, lect. 5, in fin.

(1) Nempe 1, 2, qu. 57, art. 4, ad 2, ubi proinde duæ illæ virtutes in opinativa parte animæ consistere dicuntur.

la foi est moins certaine que la sagesse, la science et l'intelligence, qui n'ont pas pour objet, comme elle, des choses supérieures à l'entendement humain (1). Mais comme, pour apprécier une chose d'une manière absolue, il faut la considérer dans sa cause, et que l'appréciation n'est que relative, si l'on considère seulement la disposition du sujet par rapport à cette même chose, il s'ensuit que la foi est plus certaine absolument, et que les trois autres vertus sont plus certaines relativement, c'est-à-dire par rapport à nous. De même, si l'on prend ces trois vertus pour des dons de la vie présente, elles se rapportent, comme à leur principe, à la foi, qu'elles présupposent : et par conséquent, dans ce sens encore, la foi est plus certaine que les autres vertus.

Je réponds aux arguments : 1° Le doute dont il s'agit ne vient pas de la cause de la foi, mais bien de notre intelligence, qui n'embrasse pas pleinement les vérités de la foi.

2° Toutes choses égales, on est plus certain de ce que l'on voit que de ce que l'on entend; mais si celui qu'on entend a une connoissance supérieure à celle de celui qui voit, alors l'ouïe présente plus de certitude que la vision. Ainsi un homme peu instruit a plus de certitude sur une chose qu'il entend établir par un savant distingué, que sur ce qu'il voit au moyen de sa propre raison. L'homme également est beaucoup plus certain de ce qu'il apprend de Dieu, qui est infaillible, que de ce qu'il voit par sa propre raison, laquelle est sujette à l'erreur.

3° La perfection de l'intelligence et de la science est supérieure à la

(1) Ce qui veut dire simplement que la foi considérée dans son objet seul, abstraction faite des fondements sur lesquels elle repose, est entourée de moins de lumières, et partant d'une certitude intrinsèque moins forte, que ne le sont les autres vertus intellectuelles nommées par l'auteur. Mais, au fond et tenant compte de toutes les circonstances, il reconnoît que la certitude de la foi est celle qui obtient au plus haut point l'adhésion de l'intellect.

---

dum, quia ea quæ sunt fidei, sunt supra intellectum hominis, non autem ea quæ subsunt tribus prædictis, ideo ex hac parte fides est minus certa. Sed quia unumquodque judicatur, simpliciter quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem quæ ex parte subjecti est, judicatur secundum quid; inde est quòd fides est simpliciter certior, sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos. Similiter autem, si accipiantur tria prædicta secundum quòd sunt dona præsentis vitæ; comparantur ad fidem, sicut ad principium quod præsupponunt : unde etiam secundum hoc fides est eis certior.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa dubitatio non est ex parte causæ fidei, sed quoad nos, in quantum non plenè assequimur per intellectum ea quæ sunt fidei.

Ad secundum dicendum, quòd cæteris paribus, visio est certior auditu (1); sed si ille à quo auditur, multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus. Sicut aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientissimo, quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur. Et multo magis homo certior est de eo quod audit à Deo, qui falli non potest, quàm de eo quòd videt propria ratione, quæ falli potest.

Ad tertium dicendum, quòd perfectio intellectus et scientiæ, excedit cognitionem fidei

(1) Hinc μάλιςα αἰστεσις, id est *maximè sensus* dicitur sensus visûs, lib. III. *De anima*, text. 162, seu cap. 3, prope finem; ac præ cæteris amabilis maximè, lib. I. *Metaphys.*, cap. 1, quamvis alia quoque causa ibi redditur, quia plures utique rerum differentias manifestat.

connoissance de la foi sous le rapport de l'évidence, mais non sous le rapport de l'adhésion de l'intellect; parce que l'intelligence et la science, considérées comme des dons, tirent toute leur certitude de la certitude de la foi, de même que la certitude des conclusions procède de la certitude des principes. Si l'on prend la science, la sagesse et l'intelligence pour des vertus intellectuelles, elles reposent sur la lumière naturelle de la raison, qui n'a pas la certitude absolue, ni celle de la parole de Dieu, sur laquelle repose la foi (1).

QUESTION V.

De ceux qui ont la foi.

Nous avons à considérer maintenant quels sont ceux qui ont la foi. Quatre questions se présentent sur ce sujet : 1° L'ange et l'homme, dans l'état primitif, ont-ils eu la foi? 2° Les démons ont-ils la foi? 3° Les hérétiques qui errent sur un article de foi, ont-ils la foi sur les autres articles? 4° Parmi ceux qui ont la foi, est-elle plus grande chez les uns que chez les autres?

(1) Par ce mot simple et profond, « la foi repose sur la parole de Dieu, » le saint docteur résout pleinement la question qu'il s'étoit posée. C'est là ce qui distingue en effet, la certitude de la foi de toute autre certitude. Du reste, on ne devoit pas s'attendre à trouver ici le caractère de ces discussions inutiles et dangereuses où se sont engagés, depuis quelque temps, la plupart des philosophes et même quelques théologiens, touchant la certitude. Saint Thomas, au lieu de se perdre à la poursuite de démonstrations impossibles, présuppose toujours la certitude de l'évidence, celle du rapport des sens et celle du témoignage, dans les conditions voulues et déterminées par la saine raison.

quantum ad majorem manifestationem, non tamen quantum ad certiorem inhæsionem; quia tota certitudo intellectus, vel scientiæ, secundum quod sunt dona, procedit à certitudine fidei : sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. Secundum autem quod scientia, et sapientia, et intellectus sunt virtutes intellectuales, innituntur naturali lumini rationis, quod deficit à certitudine, et à verbo Dei cui innitur fides.

QUÆSTIO V.

De habentibus fidem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de habentibus fidem. Et circa hoc quæruntur quatuor. 1° Utrùm angelus, aut homo in prima sui conditione habuerit fidem. 2° Utrùm dæmones habeant fidem. 3° Utrùm hæretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis. 4° Utrùm fidem habentium unus alio habeat majorem fidem.

ARTICLE I.

L'ange et l'homme, dans l'état primitif, ont-ils eu la foi?

Il paroît que l'ange et l'homme, dans l'état primitif, n'ont pas eu la foi. 1° Hugues de Saint-Victor, *in Sent.*, dit : « L'homme, parce qu'il n'a pas l'œil de la contemplation ouvert, ne peut voir Dieu ni les choses qui sont en Dieu. » Or l'ange, dans son état primitif, avant sa confirmation dans la grace, ou avant sa chute, eut cette vue contemplative; car il voyoit les choses dans le Verbe, comme le dit saint Augustin, *Super Gen. ad lit.*, II, 8. L'homme aussi, dans l'état d'innocence, paroît avoir eu cette même vue, d'après le même auteur : « L'homme, dans l'état primitif, a connu son Créateur, non de cette connoissance qui nous vient du dehors par l'ouïe, mais de celle qui nous est communiquée intérieurement par l'inspiration; non de cette connoissance que donne la foi, et par laquelle nous nous portons maintenant vers Dieu sans le voir, mais d'une connoissance manifeste, qui rendoit présent à son esprit l'objet de sa contemplation. » Donc ni l'homme ni l'ange, dans leur état primitif, n'ont eu la foi.

2° La connoissance de la foi est énigmatique et obscure, selon l'expression de l'Apôtre, I. *Cor.*, XIII, 12 : « Nous voyons maintenant dans un miroir et en énigme. » Or, dans l'état primitif, il n'y avoit d'obscurité ni pour l'ange ni pour l'homme, parce que les ténèbres sont la peine du péché. Donc ni les anges ni les hommes ne pouvoient alors avoir la foi.

3° L'Apôtre dit, *Rom.*, X, 17 : « La foi vient de ce qu'on a entendu, et l'on entend par la parole de Dieu. » Or, la parole de Dieu n'a pas été prêchée dans l'état primitif de l'ange et de l'homme : nul ne l'a donc

---

ARTICULUS I.

Utrùm angelus, aut homo in prima sui conditione habuerit fidem.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus aut homo in sua prima conditione fidem non habuerit. Dicit enim Hugo de sancto Victore in suis sententiis, quod « quia homo oculum contemplationis non habet apertum, Deum et quæ in Deo sunt videre non valet. » Sed Angelus in statu suæ primæ conditionis ante confirmationem, vel lapsum, habuit oculum contemplationis apertum; videbat enim res in verbo, ut Augustinus dicit in II. *Super Gen. ad litteram.* Et similiter primus homo in statu innocentiæ videtur habuisse oculum contemplationis apertum, dicit enim Hugo de sancto Victore in suis sententiis, quod « novit homo in primo statu Creatorem suum non ea cognitione quæ foris auditu solo percipitur, sed ea quæ intus per inspirationem ministratur; non ea qua Deus modo à credentibus absens fide quæritur, sed ea qua per præsentiam contemplationis manifestiùs cernebatur. » Ergo homo, vel angelus, in statu primæ conditionis fidem non habuit.

2. Præterea, cognitio fidei est ænigmatica et obscura, secundum illud I. *ad Cor.*, XIII : « Nunc videmus per speculum in ænigmate. » Sed in statu primæ conditionis non fuit aliqua obscuritas, neque in homine, neque in angelo; quia tenebrositas est pœna peccati. Ergo fides in statu primæ conditionis esse non potuit, neque in homine, neque in angelo.

3. Præterea, Apostolus dicit *ad Rom.*, X, quòd « fides est ex auditu, auditus autem per verbum Dei. » Sed hoc locum non habuit in primo statu angelicæ conditionis, aut humanæ;

(1) De his etiam suprà, qu. 2, art. 7; ut et III. part., qu. 1, art. 3, ad 5.

pu entendre d'un autre. Donc la foi n'a pu exister alors ni dans l'ange ni dans l'homme.

Mais le contraire résulte des paroles de l'Apôtre, *Hebr.*, XI, 6 : « Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe.... » Or, l'ange et l'homme, dans leur condition primitive (1), étoient en état de s'approcher de Dieu. Donc ils avoient besoin de la foi.

(Conclusion. — L'ange, avant sa confirmation dans la gloire, ne jouissoit pas de la béatitude, qui consiste à voir Dieu dans son essence, ni l'homme, avant son péché. Néanmoins, comme ils étoient en grace avec Dieu, ils ont dû nécessairement avoir la foi.)

Quelques-uns prétendent que ni les anges, avant leur chute ou leur confirmation en grace, ni l'homme, avant le péché, n'ont pu avoir la foi, parce qu'ils voyoient alors clairement les choses divines. Mais la foi étant « l'argument des choses non apparentes, » selon l'expression de l'Apôtre, *Hebr.*, XI, 1, et cette vertu ayant pour objet de nous faire croire des choses que nous ne voyons pas, comme dit saint Augustin, *Tract.*, XL, *in Joan.*, la nature de la foi ne peut être détruite que par une manifestation ayant pour effet de rendre *apparentes* et *vues* les choses qui sont le principal objet de la foi. Or, le principal objet de la foi est la vérité première. C'est la vision de cette éternelle vérité qui constitue la béatitude, et qui succède à la foi. Par conséquent l'ange, avant sa confirmation en grace, et l'homme, avant son péché, n'ayant pas possédé cette béatitude, qui consiste à voir Dieu dans son essence, il est évident qu'ils n'ont pas eu cette connoissance manifeste, qui auroit détruit en eux la nature de la foi (2). Si donc ils n'ont pas eu la foi, ce ne peut être que

(1) L'état primitif dont il est ici question consista, pour les anges, dans l'épreuve à laquelle ils furent soumis avant d'entrer dans la gloire, et pour l'homme, dans l'état d'innocence où il fut créé ou du moins établi aussitôt après sa création.

(2) Si l'homme et l'ange avoient possédé cette connoissance manifeste, ils auroient été par là même à l'abri du péché. L'opinion commune des théologiens ne sépare pas l'impeccabilité de la vision intuitive.

---

non enim erat ibi auditus ab alio. Ergo fides in statu illo non erat neque in homine, neque in angelo.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit *ad Hebr.*, XI : « Accedentem ad Deum oportet credere. » Sed angelus et homo in sui prima conditione erant in statu accedendi ad Deum. Ergo fide indigebant.

(Conclusio. — Cùm angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum eam beatitudinem non habuerint qua Deus per essentiam videtur, necessarium fuit, quum in Dei gratia essent, illos fidem habuisse.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt, quòd in angelis ante confirmationem et lapsum, et in homine ante peccatum, non fuit fides, propter manifestam contemplationem quæ tunc erat de rebus divinis. Sed cum sit « argumentum non apparentium, » secundum Apostolum, et per fidem credantur ea quæ non videntur, ut Augustinus dicit (ubi supra), illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur *apparens*, vel *visum*, id de quo principaliter est fides. Principale autem objectum fidei est veritas prima, cujus visio beatos facit, et fidei succedit. Cum ergo angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum non habuerint illam beatitudinem qua Deus per essentiam videtur, manifestum est quòd non habuit sic manifestam cognitionem, quòd excluderetur ratio fidei. Unde quod non habuerit fidem, hoc esse non potuit, nisi quia

parce qu'ils ignoroient entièrement les choses sur lesquelles elle porte. S'il étoit vrai que l'ange et l'homme eussent été créés dans l'état de nature pure (1), ainsi que le prétendent certains auteurs, on pourroit peut-être admettre que, ni le premier, avant sa confirmation en grace, ni le second, avant son péché, n'ont pu avoir la foi, parce que la connoissance que nous avons de Dieu, par la foi, est supérieure à la connoissance naturelle qu'en peut avoir non-seulement l'homme, mais encore l'ange. Mais l'homme et l'ange ayant été créés en état de grace, comme nous l'avons établi, part. I, quest. LXII, art. 3, et quest. XCI, art. 1, il faut nécessairement reconnoître que cette grace, qu'ils ont reçue dans la création, et qui n'étoit pas encore consommée, a été pour eux comme le commencement de la béatitude qu'ils devoient posséder plus tard; béatitude qui commence, dans la volonté, par l'espérance et la charité, et, dans l'intellect, par la vertu de la foi, ainsi que nous l'avons dit, quest. IV, art. 7. Il faut donc nécessairement admettre que l'ange, avant d'être confirmé dans la gloire, a eu la foi, de même que l'homme, avant son péché. Cependant il faut observer qu'il y a dans l'objet de la foi quelque chose de formel, c'est-à-dire la vérité première, à laquelle une créature ne peut s'élever par une connoissance naturelle, et quelque chose de matériel, c'est-à-dire ce à quoi nous nous attachons en adhérant à la vérité première. Relativement à l'objet formel, la foi existe donc de la même manière dans tous ceux qui connoissent Dieu au moyen de cette adhésion, avant de le posséder par la béatitude. Mais il n'en est pas de même, relativement à l'objet matériel de la foi; car, parmi les vérités qu'elle nous propose à croire, il en est qui sont simplement à l'état de croyance chez les uns, et à l'état de science évidente chez les autres, même dans l'état présent, comme nous l'avons dit, quest. I, art. 5, et quest. II, art. 4, *ad.* 2. Dans ce sens, on peut dire que l'ange, avant

(1) Etat qui n'a jamais existé et qui n'est qu'une pure abstraction théologique, comme nous l'avons vu dans le traité de la grace.

---

penitus ei erat ignotum id de quo est fides. Etsi homo et angelus fuerant creati in puris naturalibus, ut quidam dicunt, fortè posset teneri, quod fides non fuerit in angelo ante confirmationem, nec in homine ante peccatum. Cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo, non solum hominis, sed etiam angeli. Sed quia in primo jam diximus, quòd homo et angelus creati sunt cum dono gratiæ, ideo necesse est dicere quod per gratiam acceptam et nondum consummatam, fuerit in eis inchoatio quædam speratæ beatitudinis; quæ quidem inchoatur in voluntate per spem et charitatem, sed in intellectu per fidem, ut suprà dictum est (qu. 4, art. 7). Et ideo necesse est dicere, quod angelus ante confirmationem habuit fidem, et similiter homo ante peccatum. Sed tamen considerandum est, quod in objecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturæ existens, et aliquid materiale, scilicet id cui assentimus inhærendo primæ veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, inhærendo primæ veritati. Sed quantum ad ea quæ materialiter credenda proponuntur quædam sunt credita ab uno, quæ sunt manifestè scita ab alio, etiam in statu præsenti, ut suprà dictum est (qu. 1, art. 3, et qu. 2, art. 4, ad 2). Et secundum hoc, etiam potest dici quod angelus ante confirma-

d'être confirmé en grace, et l'homme, avant son péché, ont eu une connoissance manifeste de quelques-uns des divins mystères, que nous ne pouvons connoître maintenant que par la foi (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les paroles de Hugues de Saint-Victor sont d'un maître assurément, et elles font autorité. Mais il est toujours vrai de dire qu'il n'y a que la contemplation de la céleste patrie, où la vérité surnaturelle est vue dans son essence, qui supprime la nécessité de la foi. Or, cette contemplation n'a été donnée ni à l'ange, avant sa confirmation dans la grace, ni à l'homme, avant son péché, quoique celle dont ils jouissoient fût plus élevée que la nôtre, et qu'approchant ainsi de la Divinité de plus près, ils pussent avoir, des effets et des mystères divins, une connoissance plus manifeste que celle que nous pouvons en avoir. Il faut donc dire qu'ils n'avoient pas cette sorte de foi qui cherche Dieu comme un objet caché, ainsi que nous le cherchons nous-mêmes; la lumière de la sagesse le leur rendoit plus présent qu'il ne l'est pour nous, quoiqu'il le fût moins pour eux qu'il ne l'est pour les bienheureux, qui le voient par la lumière de la gloire.

2° Quoiqu'il n'y eut point, dans l'état primitif de l'homme et de l'ange, cette obscurité qui provient de la faute ou du châtiment, il y avoit cependant, dans l'intellect de l'un et de l'autre, une certaine obscurité naturelle, en ce sens que toute créature n'est que ténèbres, en comparaison de l'immensité de la lumière divine; et il suffit de cette obscurité pour laisser place à ce qui constitue la foi.

3° Il n'y avoit pas, dans l'état primitif, la parole de Dieu entendue, dans ce sens qu'elle n'étoit point parlée extérieurement par l'homme;

(1) La connoissance de l'ange et de l'homme, dans l'état que l'auteur considère ici, étoit donc supérieure à celle dont nous jouissons dans notre état présent; et lui-même va le dire d'une manière encore plus formelle dans la réponse à la première objection. Mais c'étoit toujours une connoissance circonscrite dans les limites de la foi, une connoissance enveloppée d'une certaine obscurité et qui n'atteignoit pas à la sphère déterminée par cette clarté directe et parfaite que nous nommons la vision intuitive ou béatifique.

---

tionem, et homo ante peccatum, quædam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt, quæ nunc non possumus cognoscere nisi credendo.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis dicta Hugonis de sancto Victore magistralia sint, et robur auctoritatis habeant; tamen potest dici, quòd contemplatio quæ tollit necessitatem fidei, est contemplatio patriæ, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit angelus ante confirmationem, nec homo ante peccatum; sed eorum contemplatio erat altior quàm nostra, per quam magis de propinquo accedentes ad Deum, plura manifestè cognoscere poterant de divinis effectibus et mysteriis, quam non possumus. Unde non inerat eis fides qua ita quæreretur Deus absens, sicut à nobis quæritur. Erat enim eis magis præsens per lumen sapientiæ, quàm sit nobis; licet nec eis esset ita præsens sicut est beatis per lumen gloriæ.

Ad secundum dicendum, quòd in statu primæ conditionis hominis, vel angeli, non erat obscuritas culpæ vel pœnæ, inerat tamen intellectui hominis et Angeli quædam obscuritas naturalis, secundum quod omnia creatura *tenebra* est comparata immensitati divini luminis; et talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

Ad tertium dicendum, quòd in statu primæ conditionis non erat auditus ab homine exterius loquente, sed à Deo interiùs inspirante :

mais elle étoit entendue dans l'inspiration de Dieu. C'est ainsi que l'entendoient les prophètes, d'après ce passage du Psalmiste, LXXXIV : « J'écouterai ce que dira en moi le Seigneur mon Dieu. »

ARTICLE II.

Les démons ont-ils la foi ?

Il paroît que les démons n'ont pas la foi. 1° Saint Augustin dit, *De prædest. Sanct.*, V : « La foi dépend de la volonté de ceux qui croient. » Or, c'est une volonté bonne que celle qui est disposée à croire en Dieu ; et comme, d'après ce qui a été dit, I. part., quest. LXIV, art. 2, *ad.* 5, les démons n'ont jamais délibérément une volonté bonne, il s'ensuit qu'ils ne peuvent avoir la foi.

2° La foi est un don de la grace divine, d'après ces paroles de l'Apôtre, *Ephes.*, II, 8 : « C'est par la grace que vous avez été sauvés en vertu de la foi ; et c'est là un don de Dieu. » Or, les démons ont perdu tous les dons gratuits par le péché, comme le dit la Glose sur ces paroles du prophète *Osée*, III, 1 : « .... ils mettent leur confiance en des dieux étrangers, et ils aiment le dernier vin du pressoir. » La foi n'est donc pas restée aux démons après leur péché.

3° L'infidélité paroît être, de tous les péchés, le plus grave, comme le dit saint Augustin, *Tract.*, LXXXIX, *in Joan.*, à l'occasion de ces paroles de saint Jean : « Si je n'étois venu, et que je ne leur eusse parlé, ils ne seroient pas coupables; maintenant leur péché est sans excuse. » Or il y a des hommes qui sont coupables d'infidélité; si donc les démons avoient la foi, il s'ensuivroit qu'il y auroit des hommes dont le péché seroit plus grand que celui des démons; ce qui semble répugner. Donc les démons n'ont pas la foi.

---

sicut et Prophetæ audiebant, secundum illud *Psalm.* LXXXIV : « Audiam quid loquatur in me Dominus Deus. »

ARTICULUS III.

Utrùm in dæmonibus sit fides.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in dæmonibus non sit fides. Dicit enim Augustinus in lib. *De prædestinatione sanctorum* (cap. 5), quòd « fides consistit in credentium voluntate. » Hæc autem voluntas bona est, qua quis vult credere Deo. Cùm ergo in dæmonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, ut in primo dictum est (2), videtur quod in dæmonibus non sit fides.

2. Præterea, fides est quoddam donum divinæ gratiæ, secundum illud *Eph.*, II : « Gratia estis salvati per fidem, donum enim Dei est. » Sed dæmones dona gratuita amiserunt per peccatum, ut dicitur in Glossa super illud *Oseæ*, III : « ipsi respiciunt ad deos alienos, et diligunt vinacia uvarum. » Ergo fides in dæmonibus post peccatum non remansit.

3. Præterea, infidelitas videtur esse gravius inter peccata, ut patet per Augustinum (*Tract.*, LXXX, in *Joan.*), super illud *Joan.*, V : « Si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo. » Sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis. Si ergo fides esset in dæmonibus, aliquorum hominum peccatum esset gravius peccato dæmonum : quod videtur esse inconveniens. Non ergo est fides in dæmonibus.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 23, qu. 3, art. 3, qu. 1 ; et qu. 14, de verit., art. 9, ad 3.
(2) Seu I. part., qu. 64, art. 2.

Mais c'est le contraire que dit l'apôtre saint Jacques, II, 19 : « Les démons croient et tremblent. »

(Conclusion. — Quoique les démons n'aient point cette foi par laquelle l'intellect donne son assentiment en cédant à l'empire d'une volonté qui tend au bien, ils ont cependant une foi de coaction qui, à raison de leur perspicacité naturelle et de l'évidence des preuves, les force à croire que la doctrine de l'Eglise émane de Dieu.)

Comme nous l'avons dit, quest. I, art. 4, dans l'acte de la foi, l'intellect adhère à la chose que l'on croit, non point parce qu'il la voit, soit en elle-même, soit en ce qu'elle est une conséquence des premiers principes évidents par eux-mêmes, mais parce que l'autorité divine le détermine à donner son assentiment à ce qu'il ne voit pas, et qu'il obéit en cela à l'impulsion de sa propre volonté. Or l'intellect peut subir alors l'action de la volonté de deux manières : il lui cède, ou parce qu'elle tend au bien, et alors l'acte de la foi est méritoire, ou bien parce que la conviction où il est l'oblige à admettre qu'il doit croire ce qui lui est proposé, bien qu'il n'en voie pas l'évidence. Ainsi, par exemple, si un prophète annonçoit, sur la parole de Dieu, qu'un événement doit arriver, et que, pour preuve de la vérité de sa prédiction, il ressuscitât un mort, la vue de ce miracle porteroit dans l'esprit de celui qui en seroit témoin, une conviction telle, qu'il ne pourroit s'empêcher de reconnoître évidemment là l'infaillible parole de Dieu, et il croiroit à l'événement prédit, bien qu'il ne fût pas évident par lui-même. C'est pourquoi cette conviction ne détruiroit pas l'essence de la foi. Il faut donc dire que la foi existe de la première manière dans les fidèles, et que c'est pour cela qu'elle est méritoire, tandis qu'elle n'existe dans les démons que de la seconde manière seulement. En effet, ils ont une foule de signes évidents qui les convainquent que la doctrine de l'Eglise vient de Dieu, quoiqu'ils

---

Sed contra est, quod dicitur *Jacob.*, II : « Dæmones credunt et contremiscunt. »

(Conclusio. —Quanquam in dæmonibus ea fides non sit, qua ex imperio voluntatis in bonum tendentis intellectus ad assentiendum movetur, est tamen in illis coacta quædam fides, quâ ex naturali sua perspicacitate et signorum evidentia, doctrinam Ecclesiæ à Deo profectam esse credere coguntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 5, art. 4), intellectus credentis assentit rei creditæ, non quia ipsam videat vel secundum se, vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed quia convincitur per auctoritatem divinam assentire his quæ non videt, et propter imperium voluntatis moventis intellectum. Quòd autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus : uno modo, ex ordine voluntatis ad bonum, et sic credere est actus laudabilis; alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc quod judicet esse credendum his quæ dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei, sicut si aliquis Propheta pronuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifestè hoc dici à Deo, qui non mentitur, licèt illud futurum quod prædicitur in se evidens non esset. Unde per hoc ratio fidei non tolleretur. Dicendum est ergo quod in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum; et secundum hoc non est in dæmonibus, sed solum secundo modo. Vident enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiæ à Deo esse, quamvis ipsi res

ne voient pas les vérités mêmes qui sont l'objet de cette doctrine; celle, par exemple, de l'unité de Dieu en trois personnes, et d'autres semblables.

Je réponds aux arguments : 1° La foi des démons est en quelque sorte forcée par l'évidence des signes; ce qui fait qu'elle ne vient pas de la bonne disposition de leur volonté.

2° La foi, qui est un don de la grace, porte l'homme à croire, alors même qu'elle est informe, à raison de l'amour qu'il a naturellement pour le bien. Par conséquent, la foi qu'ont les démons n'est pas un don de la grace; ils sont plutôt forcés à croire par la pénétration de leur entendement naturel.

3° Les démons voudroient ne pas avoir les signes évidents qui les forcent à croire; et, dès-lors, leur foi ne diminue en rien leur malice (1).

ARTICLE III.

Celui qui ne croit pas un article de foi peut-il avoir la foi informe touchant les autres articles?

Il paroit qu'un hérétique qui nie un article de foi, peut, malgré cela, avoir la foi informe touchant les autres articles. 1° L'entendement naturel de l'hérétique n'est pas plus puissant que celui du catholique. Or, l'entendement du catholique a besoin, pour croire un article de foi quelconque, d'être aidé par le don de la foi. Donc l'hérétique ne peut pas

(1) Nous avons vu que la foi réside essentiellement dans l'intellect. C'est pour cela que les démons ont la foi et ne peuvent s'empêcher de l'avoir. Leur volonté perverse lutte, en quelque sorte, contre l'évidence de la vérité; mais elle ne sauroit la vaincre. Cette lutte impie n'existe que trop souvent, d'une manière plus ou moins explicite, dans l'homme prévaricateur. Saint Augustin, dans plusieurs de ses sermons et dans quelques autres endroits de ses ouvrages, reproche aux chrétiens de n'avoir que la foi des démons, au lieu d'avoir celle qui convient aux enfants de Dieu et qui soumet la volonté, aussi bien que l'intelligence, au joug de la vérité divine.

---

ipsas quas Ecclesia docet, non videant, putà « Deum esse trinum et unum, » vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd dæmonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia : et ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum quod credunt.

Ad secundum dicendum, quòd fides quæ est donum gratiæ inclinat hominem ad credendum, secundum aliquem affectum boni, etiamsi sit informis. Unde fides quæ est in dæmonibus non est donum gratiæ, sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ipsum dæmonibus displicet quòd signa fidei sunt tam evidentia, ut per ea credere compellantur : et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc quod credunt.

ARTICULUS III.

Utrùm qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd hæreticus qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis. Non enim intellectus naturalis hæretici est potentior quàm intellectus Catholici. Sed intellectus Catholici indiget adjuvari ad credendum quemcumque articulum fidei, dono fidei.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 23, qu. 3, art. 3, quæstiunc. 2; et qu. 14, de verit., art. 10, ad 10; et *Quodlib.*, VI, qu. 4, art. 1.

non plus croire quelque article de foi, sans le don de la foi informe.

2° Comme la foi renferme plusieurs articles, de même une science, la géométrie, par exemple, renferme plusieurs conclusions. Or, un homme peut avoir la science de la géométrie relativement à certaines conclusions, et ignorer les autres. Donc on peut également avoir la foi sur certains articles, sans l'avoir sur d'autres.

3° De même que l'homme obéit à Dieu en croyant les articles de foi, de même il lui obéit en observant les préceptes de la loi. Or il peut avoir cette obéissance à l'égard de certains préceptes, sans l'avoir à l'égard de certains autres. Donc il peut aussi avoir la foi sur certains articles, sans l'avoir sur certains autres.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Comme le péché mortel est opposé à la charité, de même le défaut de foi en un seul de ses articles est opposé à la foi. Or, un seul péché mortel détruit la charité dans l'homme. Donc la négation d'un seul article de foi détruit également la foi tout entière (1).

(Conclusion. — Il est impossible que la foi, même informe, subsiste dans celui qui nie un seul article de foi, alors même qu'il confesse la vérité de tous les autres.)

L'hérétique qui refuse de croire un article de foi, n'a plus, par cela même, ni la foi formée, ni la foi informe, par la raison que l'espèce de toute habitude se prend de la raison formelle de son objet; de telle sorte que, celle-ci étant détruite, l'habitude ne peut plus subsister. Or, l'objet

(1) C'est l'enseignement formel du concile de Trente, non dans un canon, à la vérité, puisqu'il n'avoit pas à frapper directement l'erreur contraire, mais dans le corps d'un chapitre où il traite du dogme de la grace. « Il faut affirmer que non-seulement l'infidélité, par laquelle on perd la foi elle-même, mais qu'un autre péché mortel quelconque, lequel ne nous enlève pas la foi, nous fait perdre la grace. *Sess.* VI, *cap.* 15. » C'est ce qu'enseignent également les Pères de l'Eglise. On peut, entre autres, consulter saint Augustin, *Enchir.* cap. X. *De nupt. et concupisc.* II, 7. *De fide et symb.* cap. X; et encore saint Ambroise, *in Luc.* VII, 11. *serm.* 43, etc...

Ergo videtur quòd nec hæretici aliquos articulos fidei credere possint sine dono fidei informis.

2. Præterea, sicut sub fide continentur multi articuli fidei, ita sub una scientia (putà Geometria) continentur multæ conclusiones. Sed homo aliquis potest habere scientiam Geometriæ circa quasdam Greometricas conclusiones, aliis ignoratis. Ergo homo aliquis potest habere fidem de aliquibus articulis fidei, alios non credendo.

3. Præterea, sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei, ita etiam ad servanda mandata legis. Sed homo potest esse obediens circa quædam mandata, et non circa alia. Ergo potest habere fidem circa quosdam articulos et non circa alios.

Sed contra, sicut peccatum mortale contrariatur charitati, ita discredere unum articulum contrariatur fidei. Sed charitas non remanet in homine post unum peccatum mortale. Ergo neque fides postquam discredit unum articulum fidei.

(Conclusio. — Impossibile est etiam fidem informem in eo manere qui unum articulum fidei non credit, licet reliquos omnes veros esse confiteatur.)

Respondeo dicendum, quod in hæretico discredente unum articulum fidei, non manet fides neque formata neque informis; cujus ratio est quia species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, qua sublata species habitus remanere non potest. Formale autem

formel de la foi est la vérité première, telle qu'elle est manifestée par les saintes Ecritures et par la doctrine de l'Eglise, qui émane de la vérité première elle-même. Par conséquent, quiconque n'embrasse pas, comme règle infaillible et divine de la foi, la doctrine de l'Eglise, émanant de la vérité première manifestée dans les saintes Ecritures, celui-là n'a pas l'habitude de la foi; et, s'il y a en lui certaines choses qui appartiennent à la foi, elles y sont autrement que par l'effet de cette vertu. C'est ainsi que quelqu'un qui auroit dans son esprit une conclusion, sans connoître le moyen qui sert à la démontrer, n'auroit pas la science de cette conclusion (1); elle ne seroit en lui qu'à l'état d'opinion. Or il est évident que celui qui adhère à la doctrine de l'Eglise comme à la règle infaillible de la foi, adhère, par cela même, à toutes les vérités que l'Eglise enseigne; et qu'au contraire, en embrassant les unes et rejetant les autres comme bon lui semble, il adhère à sa propre volonté, et nullement à la doctrine de l'Eglise, comme à la règle infaillible de la foi. Il est donc évident aussi, que l'hérétique qui nie obstinément un article de foi, n'est pas disposé à se conformer en tout à l'enseignement de l'Eglise; je dis, obstinément, parce que, s'il n'y a pas obstination, il erre simplement, mais il n'est point hérétique. Donc un hérétique qui nie obstinément un article de foi, n'a pas la foi à l'égard des autres articles; ils ne sont, chez lui, qu'une opinion à laquelle il lui plaît de s'arrêter.

Je réponds aux arguments : 1° Les articles de foi que croit l'hérétique, il ne les admet pas de la même manière que le fidèle, c'est-à-dire en adhérant à la vérité première, adhésion pour laquelle l'homme a besoin d'être aidé par l'habitude de la foi. Il ne les admet que d'après sa volonté et son propre jugement.

(1) Observation profondément vraie; ce n'est pas la connoissance, pour ainsi dire matérielle, de chaque proposition géométrique, par exemple, qui fait la science de la géométrie. Un homme pourroit savoir par cœur toutes les propositions d'Euclide, qu'il seroit complète-

---

objectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris, et doctrina Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhæret, sicut infallibili et divinæ regulæ, doctrinæ Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei; sed ea quæ sunt fidei alio modo tenet, quàm per fidem : sicut si aliquis teneat mente aliquam conclusionem, non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est quod non habet ejus scientiam, sed opinionem solum. Manifestum est autem, quòd ille qui inhæret doctrinæ Ecclesiæ, tanquam infallibili regulæ, omnibus assentit quæ Ecclesia docet; alioquin si de his quæ Ecclesia docet, quæ vult tenet, et quæ non vult, non tenet, non jam inhæret Ecclesiæ doctrinæ, sicut infallibili regulæ, sed propriæ voluntati. Et sic manifestum est, quod hæreticus qui pertinaciter discredit unum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiæ. Si enim non pertinaciter, jam non est hæreticus, sed solùm errans. Unde manifestum est, quod talis hæreticus circa unum articulum, fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quamdam secundum propriam voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd alios articulos fidei, de quibus hæreticus non errat, non tenet eodem modo, sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhærendo primæ veritati, ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei; sed tenet ea quæ sunt fidei propria voluntate et judicio.

2° Dans les diverses conclusions d'une science, il y a divers moyens de les démontrer séparément ; et l'on peut connoître un de ces moyens sans connoître les autres. Voilà pourquoi l'homme peut connoître certaines conclusions d'une science, tout en ignorant les autres. Mais l'adhésion de la foi à toutes les vérités qu'elle embrasse, se fait par un seul et même moyen, qui est la vérité première, telle qu'elle nous est manifestée dans les saintes Ecritures, dont l'interprétation doit être basée sur l'enseignement de l'Eglise. Par conséquent, celui qui s'écarte de ce moyen, se met tout-à-fait en dehors de la foi.

3° Les divers préceptes de la loi peuvent se rapporter, ou à divers motifs prochains, et alors la violation de l'un n'empêche pas l'observation de l'autre, ou à un seul motif premier, qui est l'entière obéissance à Dieu. Or, on s'écarte de ce dernier motif par la violation d'un seul précepte, selon l'expression de saint Jacques, II, 10 : « Celui qui viole la loi en un point, est coupable, comme s'il l'avoit violée dans tous les autres. »

ARTICLE IV.

La foi est-elle plus grande dans un individu que dans un autre?

Il paroît que la foi ne peut pas être plus grande dans un individu que dans un autre. 1° La quantité d'une habitude se prend de son objet. Or, quiconque a la foi croit toutes les vérités qu'elle embrasse, puisque la négation d'une seule entraîne la perte totale de la foi, comme nous l'avons dit, art. précéd. Donc la foi ne peut pas être plus grande dans un individu que dans un autre.

2° Ce qui implique quelque chose de suprême, n'est susceptible ni de

ment étranger à la géométrie, s'il ne savoit ni les démontrer ni les enchaîner. L'esprit de la science lui feroit défaut, et, par conséquent, la science elle-même.

Ad secundum dicendum, quòd in diversis conclusionibus unius scientiæ sunt diversa media, per quæ probantur, quorum unum potest cognosci sine alio : et ideo homo potest scire quasdam conclusiones unius scientiæ, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhæret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam, propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiæ intelligendis sanè : et ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret.

Ad tertium dicendum, quòd diversa præcepta legis possunt referri vel ad diversa motiva proxima; et sic unum sine alio servari potest; vel ad unum motivum primum; quòd est perfectè obedire Deo, à quo decidit quicumque unum præceptum transgreditur, secundum illud *Jac.*, II : « Qui offendit in uno, factus est omnium reus. »

ARTICULUS IV.

Utrùm fides possit esse major in uno, quàm in alio.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd fides non possit esse major in uno, quàm in alio. Quantitas enim habitus attenditur secundum objecta. Sed quicumque habet fidem credit omnia quæ sunt fidei; quia qui deficit ab uno totaliter amittit fidem, ut suprà dictum est. Ergo videtur, quod fides non possit esse major in uno quàm in alio.

2. Præterea, ea quæ sunt in summo, non

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 25, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1.

plus ni de moins. Or, telle est la foi, puisque, pour l'avoir, l'homme doit adhérer à la vérité première par dessus tout. Donc la foi n'est susceptible ni de plus ni de moins.

3° Il en est de la foi, par rapport à la connoissance gratuite, comme de l'intelligence des principes premiers, par rapport à la connoissance naturelle, puisque les articles de la foi sont les premiers principes de la connoissance gratuite, comme nous l'avons dit, quest. I, art. 7. Or, l'intelligence des principes premiers est égale dans tous les hommes. Donc la foi l'est aussi chez tous les fidèles.

Mais c'est le contraire. Partout où se trouve le *petit* et le *grand*, se trouve aussi le *plus* et le *moins*. Or il y a, dans la foi, le grand et le petit, car le Seigneur dit à Pierre, *Matth.*, XIX, 31 : « Homme de peu de foi, pourquoi avez-vous douté? » Il dit aussi à une femme, *Matth.*, XV, 28 : « Femme, votre foi est grande. » Donc la foi peut être plus grande dans un individu que dans un autre.

(Conclusion. — La foi peut être plus grande dans un individu que dans un autre, non-seulement parce qu'elle peut avoir plus de certitude, plus de fermeté, et une ferveur de dévotion plus grande, mais encore parce que l'un peut croire explicitement plus de choses que l'autre.)

Comme nous l'avons dit, 1. 2. quest. LII, art. 1 et 2, et quest. CXII, art. 4, la quantité d'une habitude peut être appréciée de deux manières : d'après l'objet, et d'après la participation du sujet. On peut envisager aussi de deux manières l'objet de la foi : ou par rapport à sa raison formelle, ou relativement aux choses mêmes qui sont proposées à notre croyance, et qui en sont l'objet matériel. Quant à l'objet formel de la foi, il est un et simple, c'est la vérité première, comme il a été dit, quest. I,

---

recipiunt *magis* neque *minus*. Sed ratio fidei est in summo; requiritur enim ad fidem quod homo inhæreat primæ veritati super omnia. Ergo fides non recipit *magis* et *minus*.

3. Præterea, ita se habet fides in cognitione gratuita sicut intellectus principiorum in cognitione naturali; eo quod Articuli fidei sunt prima principia gratuitæ cognitionis, ut ex dictis patet (qu. 1, art. 7). Sed intellectus principiorum æqualiter invenitur in omnibus hominibus. Ergo et fides æqualiter invenitur in omnibus fidelibus.

Sed contra, ubicumque invenitur *parvum* et *magnum*, ibi invenitur *majus* et *minus*. Sed in fide invenitur *magnum* et *parvum*; dixit enim Dominus Petro, *Matth.*, XIV : « Modicæ fidei quare dubitasti? » Et mulieri dixit, *Matth.*, XV : « Mulier, magna est fides tua. » Ergo fides potest esse major in uno quam in alio.

(Conclusio. — Potest in uno major quàm in alio fides esse, non tantum propter majorem certitudinem, firmitatem, ac devotionis fervorem, sed etiam secundum quod plura quis explicitè credit quàm alius.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1), quantitas habitus ex duobus attendi potest : uno modo ex objecto; alio modo secundum participationem subjecti. Objectum autem fidei potest dupliciter considerari : uno modo secundum formalem rationem; alio modo secundum ea quæ materialiter credenda proponuntur. Formale autem objectum fidei est unum et simplex, scilicet veritas prima, ut suprà dictum est (qu. 1, art. 1). Unde ex hac parte

(1) Æquivalenter et implicitè 1, 2, qu. 52, art. 1 : *Utrùm habitus augeantur*, sub finem articuli; sed expressiùs qu. 112. art. 4 : *Utrùm gratia sit major in uno quàm in alio*, à principio ejus.

art. 1; et, sous ce rapport, la foi ne varie pas dans les croyants, mais elle est spécifiquement la même pour tous, nous l'avons dit aussi, quest. IV, art. 6. Au contraire, les choses que nous devons croire sont multiples; elles peuvent être en nous d'une manière plus ou moins explicite; et, sous ce rapport, un individu peut croire explicitement plus de choses qu'un autre. Par conséquent, la foi peut être plus grande chez l'un que chez l'autre, en tant qu'elle peut s'étendre à un plus grand nombre de vérités. Maintenant, si l'on apprécie la quantité de la foi d'après la participation du sujet, cette appréciation porte, et sur l'intellect, et sur la volonté, qui sont, comme nous l'avons dit, quest. IV, art. 2, et quest. XI, art. 1 et 2, les deux facultés d'où procède la foi. Or, dans ce sens encore, la foi peut être plus grande chez un individu que chez un autre, et sous le rapport de l'intellect, parce qu'il a plus de certitude et de conviction dans sa croyance, et sous le rapport de la volonté, parce qu'il est plus disposé à croire, qu'il a plus de ferveur, plus de confiance (1).

Je réponds aux arguments : 1° Celui qui nie obstinément quelqu'une des vérités de la foi, n'a pas l'habitude de la foi; mais cette habitude existe dans celui qui, sans croire toutes ces vérités explicitement, est cependant disposé à les croire toutes. Et c'est dans ce sens que la foi, par rapport à son objet, est plus grande dans un individu que dans un autre, selon qu'on croit explicitement plus de choses, comme nous venons de le dire dans le corps de l'article.

2° Il est de la nature de la foi qu'elle préfère à tout la vérité première. Néanmoins, parmi les fidèles, qui la préfèrent ainsi à quoi que ce soit, il en est qui se soumettent à elle d'une manière plus absolue et avec plus de spontanéité que d'autres; et c'est dans ce sens que la foi peut être plus grande dans un individu que dans un autre.

(1) En résumé, la foi peut être considérée dans son intensité et dans son extension, comme toute connaissance, comme tout sentiment. Or, elle peut être plus ou moins grande sous l'un

---

fides non diversificatur in credentibus, sed est una specie in omnibus, ut suprà dictum est (qu. 4, art. 6). Sed ea quæ materialiter credenda proponuntur, sunt plura, et possunt accipi vel magis vel minus explicitè, et secundùm hoc potest unus homo plura explicitè credere, quàm alius : et sic in uno potest esse major fides, secundum majorem fidei explicationem. Si verò consideretur fides secundum participationem subjecti, hoc contingit dupliciter : nam actus fidei procedit et ex intellectu et ex voluntate, ut suprà dictum est (qu. 2, art. 2). Potest ergo fides in aliquo dici major, uno modo ex parte intellectus, propter majorem certitudinem et firmitatem, alio modo ex parte voluntatis propter majorem promptitudinem, seu devotionem vel confidentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui pertinaciter discredit aliquid eorum quæ sub fide continentur non habet habitum fidei, quem tamen habet ille qui non explicitè credit omnia, sed paratus est omnia credere. Et secundum hoc, ex parte objecti unus habet majorem fidem quàm alius, in quantum plura explicitè credit, ut suprà dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod de ratione fidei est ut veritas prima omnibus præferatur; sed tamen eorum qui eam omnibus præferunt quidam certiùs et devotiùs se ei subjiciunt quàm alii, et secundum hoc est major in uno quàm in alio.

3° L'intelligence des principes premiers tient à la nature de l'homme, qui est la même dans tous les individus; mais la foi est un effet du don de la grace, lequel n'est pas égal dans tous les fidèles, comme nous l'avons dit, 1. 2. quest. CXII, art. 4. Il n'y a donc pas de parité. D'ailleurs, la vérité des principes premiers est plus ou moins saisie par les uns que par les autres, selon la portée de l'intelligence dans les individus.

QUESTION VI.

De la cause de la foi.

Après avoir parlé du sujet de la foi, nous avons à traiter de sa cause. Deux questions se présentent à cet égard : 1° La foi est-elle infuse à l'homme par Dieu? 2° La foi informe est-elle un don de Dieu?

ARTICLE I.

La foi est-elle infuse à l'homme par Dieu (1)?

Il paroît que la foi n'est pas infuse à l'homme par Dieu. 1° Saint Augustin dit, *De Trin.*, XIV, 1 : « La foi naît en nous par la science; c'est

et l'autre de ces deux rapports. L'Eglise ne nous enseigne-t-elle pas à prier pour obtenir l'accroissement de la foi, aussi bien que celui de l'espérance et de la charité?

(1) On jugera sans doute qu'une telle phrase est peu conforme au génie de la langue française; mais on devra reconnoître aussi que le mot *infuse* ne devoit être ni retranché, ni remplacé par un équivalent. C'est là une expression consacrée par l'enseignement catholique. Et, ce mot étant conservé, il ne nous étoit pas facile de construire la phrase d'une autre manière. Celle-ci a du moins le mérite d'être parfaitement claire; et, sous ce rapport, elle rentre encore assez bien dans le génie d'une langue qui brille entre toutes les autres par l'ordre et la clarté. *Lucidus ordo.*

Ad tertium dicendum, quòd intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam, quæ æqualiter in omnibus invenitur; sed fides consequitur donum gratiæ, quod non est æqualiter in omnibus, ut suprà dictum est : unde non est eadem ratio. Et tamen secundum majorem capacitatem intellectus, unus magis vel minus cognoscit veritatem principiorum quàm alius.

QUÆSTIO VI.

De causa fidei, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa fidei.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm fides sit homini infusa à Deo. 2° Utrum fides informis sit donum Dei.

ARTICULUS I.

Utrùm fides sit homini à Deo infusa.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd fides non sit homini infusa à Deo. Dicit enim

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154; et qu. 18, de verit., art. 3; et *Opusc.*, I, cap. 31; et *ad Ephes.*, II, lect. 3, col. 1.

la science qui la nourrit, la défend et la fortifie. » Or les choses que la science fait naître en nous paraissent être plutôt des choses acquises que des choses infuses. Donc la foi ne nous est pas infuse par Dieu.

2° Ce à quoi l'homme arrive par ce qu'il voit et entend, paroît être acquis par l'homme lui-même. Or l'homme arrive à la foi en voyant les miracles et en entendant l'enseignement de la doctrine. Il est dit, en effet, dans *saint Jean*, IV, 53 : « Le père reconnut que c'étoit à l'heure où Jésus lui avoit dit : Votre fils est vivant; et il crut, lui et toute sa maison. » Et l'Apôtre, *Rom.*, X, 17, dit aussi : « La foi vient de l'ouïe. » Donc la foi existe en nous comme vertu acquise.

3° Ce qui consiste dans la volonté de l'homme, l'homme peut l'acquérir. Or, selon l'expression de saint Augustin, *Lib. de Prædest.*, V : « La foi consiste dans la volonté de ceux qui croient. » Donc l'homme peut acquérir la foi.

Mais le contraire est établi par ces paroles de l'Apôtre, *Ephes.*, II, 8 : « C'est par la grace de Dieu que vous êtes sauvés au moyen de la foi; et, en effet, cela ne vient pas de vous, de peur que quelqu'un s'en glorifie; mais c'est un don de Dieu. »

(Conclusion. — Comme les choses de la foi sont supérieures à la nature humaine, et que l'homme, en y adhérant, s'élève au-dessus de sa nature, il faut que l'assentiment de la foi vienne de Dieu par l'action intérieure de la grace, et il ne peut venir de nous.)

Deux conditions sont requises pour la foi : premièrement qu'il soit proposé à l'homme certaines vérités à croire, sans quoi il ne pourroit rien croire explicitement; secondement, que l'homme donne son assentiment à ces vérités. Relativement à la première, la foi doit nécessairement venir de Dieu, par la raison que les choses qu'elle embrasse sont

---

Augustinus XIV. *De Trinit.* (cap. 1), quòd « per scientiam gignitur in nobis fides, nutritur, defenditur, et roboratur. » Sed ea quæ per scientiam in nobis gignuntur, magis videntur acquisita esse quàm infusa. Ergo fides non videtur in nobis esse ex infusione divina.

2. Præterea, illud ad quod homo pertingit audiendo et videndo, videtur esse ab homine acquisitum. Sed homo pertingit ad credendum, et videndo miracula, et audiendo fidei doctrinam; dicitur enim *Joan.*, IV : « Cognovit pater, quia illa hora erat, in qua dixit ei Jesus : Filius tuus vivit; et credidit ipse, et domus ejus tota. » Et *Rom.*, X, dicitur, quòd « fides est ex auditu. » Ergo fides habetur ab homine tanquam acquisita.

3. Præterea, illud quod consistit in hominis voluntate, ab homine potest acquiri. Sed « fides consistit in credentium voluntate, » ut Augustinus dicit in lib. *De prædestinatione sanctorum*. Ergo fides potest esse ab homine acquisita.

Sed contra est, quòd dicitur *ad Ephes.*, II : « Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, ne quis glorietur; donum enim Dei est. »

(Conclusio. — Cùm ea quæ fidei sunt, supra hominis naturam sint et illis assentiendo supra suam elevetur naturam, fidei assensum necesse est esse à Deo interius movente per gratiam, et non ex nobis.)

Respondeo dicendum, quòd ad fidem duo requiruntur : quorum unum est, ut homini credibilia proponantur, quod requiritur ad hoc quòd homo aliquid explicitè credat; aliud autem quod ad fidem requiritur, est assensus credentis ad ea quæ proponuntur. Quantum ergo ad primum horum, necesse est quod fides sit à Deo; ea enim quæ sunt fidei, excedunt rationem

supérieures à la raison humaine, et que l'homme ne peut par conséquent les connoître qu'autant que Dieu les lui révèle. Il les révèle à certains d'une manière immédiate, comme il l'a fait pour les apôtres et les prophètes; pour les autres, ils les reçoivent également de Dieu, mais par l'entremise des prédicateurs qu'il leur envoie, selon l'expression de l'Apôtre, *Rom.*, X, 15 : « Comment prêcheront-ils, s'ils ne sont envoyés? » Quant à la seconde, c'est-à-dire quant à l'assentiment de l'homme aux vérités de la foi, il faut distinguer deux causes : l'une extérieure, la vue d'un miracle, par exemple, ou la parole d'un homme qui nous exhorte à la foi. Or ni le miracle, ni la prédication ne sont une cause suffisante, puisque, parmi ceux qui sont témoins d'un même miracle, ou qui écoutent le même prédicateur, les uns croient et les autres ne croient pas. Il faut donc admettre une autre cause, une cause intérieure qui porte l'homme à donner son assentiment aux vérités de la foi. Les Pélagiens la faisoient consister dans le libre arbitre, ce qui les amenoit à dire que le commencement de la foi vient de nous, en tant qu'il dépend de nous d'être disposés à donner notre assentiment aux choses de la foi, mais que la consommation de la foi vient de Dieu, parce que c'est lui qui nous propose ce que nous devons croire. Mais cette opinion est fausse. Car, puisque l'homme, en donnant son assentiment aux choses de la foi, s'élève par là même au-dessus de sa propre nature, il faut que ce mouvement procède d'un principe surnaturel qui agit intérieurement en lui; et ce principe c'est Dieu. Par conséquent la foi, quant à l'assentiment, qui est l'élément principal de son acte, vient de Dieu, qui meut intérieurement l'homme par sa grace (1).

Je réponds aux arguments : 1° La science fait naître la foi et la nourrit, sous le rapport de la persuasion extérieure, qui est l'effet de telle ou telle science; mais la cause principale et proprement dite de la foi, c'est ce qui

(1) Cet article renferme, comme on le voit, deux parties bien distinctes. Dans l'une, l'auteur

---

humanam : unde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediatè à Deo; sicut sunt revelata Apostolis et Prophetis; quibusdam autem proponuntur à Deo mittente fidei prædicatores, secundum illud *Rom.*, X : « Quomodo prædicabunt, nisi mittantur. » Quantum verò ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quæ sunt fidei potest considerari duplex causa. Una quidem exteriùs inducens, sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem; quorum neutrum est sufficiens causa. Videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eamdem prædicationem, quidam credunt, et quidam non credunt : et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quæ movet hominem interius ad assentiendum his quæ sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis, et propter hoc dicebant, quòd initium fidei est ex nobis (in quantum scilicet ex nobis est quòd parati sumus ad assentiendum his quæ sunt fidei); sed consummatio est à Deo, per quam nobis proponuntur ea quæ credere debemus. Sed hoc est falsum; quia cum homo assentiendo his quæ sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus : et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est à Deo interius movente per gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd per scientiam gignitur fides, et nutritur, per modum exterioris persuasionis, quæ fit ab aliqua scien-

ment intérieurement l'homme pour lui faire donner son assentiment.

2° Ce raisonnement procède uniquement de la cause extérieure qui propose les vérités de la foi ou qui persuade de les croire, soit par des paroles, soit par des actions.

3° La foi consiste, en effet, dans la volonté de ceux qui croient; mais il est nécessaire que Dieu prépare par sa grace la volonté de l'homme à s'élever jusqu'aux choses qui sont au-dessus de sa nature, comme nous avons dit, *in corp. art.* et quest. II, art. 3.

ARTICLE II.

La foi informe est-elle un don de Dieu?

Il paroît que la foi informe n'est pas un don de Dieu. 1° Il est écrit, *Deut.*, XXXII, 4 : « Les œuvres de Dieu sont parfaites. » Or la foi informe est quelque chose d'imparfait. Donc la foi informe n'est pas l'œuvre de Dieu.

2° Comme on dit d'un acte qu'il est difforme parce qu'il n'a pas la forme voulue, on dit aussi de la foi qu'elle est informe pour la même raison. Or l'acte difforme du péché n'est pas l'œuvre de Dieu, comme nous l'avons dit, 1, 2, quest. LXXIX, art. 2, ad 2. Donc la foi informe n'est pas non plus l'œuvre de Dieu.

3° Celui que Dieu guérit, il le guérit entièrement; car il est dit dans saint *Jean.*, VII, 23 : « Si un homme reçoit la circoncision le jour du sabbat, sans que la loi de Moïse soit violée, pourquoi vous mettez-vous

fait remonter à Dieu la cause extérieure de la foi; et dans l'autre, il montre également que Dieu seul en est la cause intérieure. Cette seconde partie avoit été déjà démontrée dans le traité de la grace, contre les hérétiques dont l'auteur rappelle ici le nom et les erreurs. De plus, nous avons signalé, dans les notes, l'identité de sa doctrine avec celle du saint concile de Trente.

---

tia; sed principalis et propria causa fidei est id quod interiùs movet ad assentiendum.

Ad secundum dicendum, quòd etiam ratio illa procedit de causa proponente exteriùs ea quæ sunt fidei, vel persuadente ad credendum, verbo vel actu.

Ad tertium dicendum, quod credere quidem in voluntate credentium consistit; sed oportet quòd voluntas hominis præparetur à Deo per gratiam, ad hoc quod elevetur in ea quæ sunt supra naturam, ut suprà dictum est (in corp. et qu. 2, art. 5.)

ARTICULUS II.

Utrùm fides informis sit donum Dei.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd fides informis non sit donum Dei. Dicitur enim *Deut.*, XXXII, quod « Dei perfecta sunt opera. » Fides autem informis est quoddam imperfectum. Ergo fides informis non est opus Dei.

2. Præterea, sicut actus dicitur deformis propter hoc quod caret debita forma; ita etiam fides dicitur informis propter hoc quod caret debita forma. Sed actus deformis peccati non est à Deo, ut suprà dictum est (2). Ergo etiam fides informis non est à Deo.

3. Præterea, quemcumque Deus sanat, totaliter sanat; dicitur enim, *Joan.*, VII : « Si circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi, mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato. »

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 32, qu. 3, art. 2; et qu. 14, de verit., art. 7; et *ad Rom.*, VIII, lect. 3, col. 2.

(2) Nempe 1, 2, qu. 79, art. 1, ad 3, sed expressiùs art. 2, in corp., et ad 2; imò expressè ibi tantùm non art. 1, ad 2, ut priùs.

en colère contre moi de ce que j'ai guéri un homme dans tout son corps, le jour du sabbat? » Or la foi guérit l'homme de l'infidélité; et par conséquent quiconque reçoit de Dieu le don de la foi est guéri de tous ses péchés. Mais comme il n'y a que la foi formée qui opère cette guérison spirituelle, il s'ensuit que la foi formée est seule l'œuvre de Dieu. Donc la foi informe n'est pas l'œuvre de Dieu.

Mais c'est le contraire qu'établit la Glose sur la première épître de saint Paul aux Corinthiens, XIII, en disant : « La foi sans la charité est un don de Dieu. » Or cette foi est informe. Donc la foi informe est un don de Dieu.

(Conclusion. — La foi n'étant pas informe de sa nature même, ce qui est la cause de la foi proprement dite, c'est-à-dire Dieu, l'est aussi de la foi informe. Donc la foi informe est un don de Dieu, aussi bien que la foi formée.)

Le qualificatif informe indique seulement une privation. Or, il faut observer que la privation tient quelquefois à l'essence spécifique de la chose qu'elle affecte, et que d'autres fois elle n'y tient pas; de sorte que, dans ce dernier cas, elle ne s'y trouve que par accident, la chose ayant déjà son espèce propre. Ainsi, par exemple, le défaut d'équilibre dans les humeurs tient à l'essence spécifique de la maladie, tandis que le défaut de transparence dans un corps diaphane ne tient pas à l'essence spécifique de ce corps, il n'y est que comme accident. Par conséquent, comme en assignant la cause d'une chose, on entend assigner la cause de cette chose, telle qu'elle est en sa propre espèce, ce qui n'est pas la cause de la privation, ne l'est pas non plus de la chose que la privation affecte, quand celle-ci rentre dans l'essence de la chose elle-même. On ne peut pas, en effet, prendre pour cause de la maladie ce qui n'est pas cause du défaut d'équilibre dans les humeurs; et l'on peut dire, au contraire, qu'une

---

Sed per fidem homo sanatur ab infidelitate : quicumque ergo donum fidei à Deo accipit, simul sanatur ab omnibus peccatis; sed hoc non fit nisi per fidem formatam. Ergo sola fides formata est donum Dei. Non ergo fides informis est à Deo.

Sed contra est, quod quædam Glossa (1) dicit I. *ad Corinth.*, XIII, quòd « fides quæ est sine charitate, est donum Dei. » Hæc autem est informis. Ergo fides informis est donum Dei.

(Conclusio. — Cùm informitas fidei ad rationem ipsius fidei non pertineat, ideo illud est causa fidei informis; quod est causa simpliciter dicta, hoc autem est Deus; ac proinde fides informis donum Dei est, quemadmodum fides formata.)

Respondeo dicendum, quòd informitas privatio quædam est. Est autem considerandum, quòd privatio quandoque quidem pertinet ad rationem speciei, quandoque autem non, sed supervenit rei jam habenti propriam speciem : sicut privatio debitæ commensurationis humorum, est de ratione speciei ipsius ægritudinis; tenebrositas autem non est de ratione speciei ipsius diaphani, sed ei supervenit. Quia ergo cum assignatur causa alicujus rei, intelligitur assignari causa ejus secundum quod in propria specie existit, ideo quòd non est causa privationis, non potest dici esse causa illius rei ad quam pertinet privatio, sicut existens de ratione speciei illius. Non enim potest dici causa ægritudinis, quod non est causa distemperantiæ humorum. Potest autem dici aliquid esse

(1) Ex Augustino sumpta in *Serm. de miraculo quinque panum*, cujus fragmenta tantùm

chose est cause de la transparence, quoiqu'elle ne soit pas cause du défaut de transparence, celle-ci ne tenant pas à l'essence spécifique des corps diaphanes. Or, la foi informe n'est pas telle par son essence spécifique elle-même, puisque c'est par le défaut d'une certaine forme extérieure, comme nous l'avons dit, quest. IV, art. 4. C'est pourquoi ce qui est cause de la foi proprement dite, c'est-à-dire Dieu, est aussi cause de la foi informe (1). Reste donc que la foi informe est un don de Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique la foi informe n'ait pas, à proprement parler, la perfection de la vertu, elle a cependant une certaine perfection qui suffit à l'essence de la foi.

2° La difformité d'un acte tient à l'essence spécifique de l'acte lui-même, en tant qu'il est un acte moral, comme nous l'avons dit, 1, 2, quest. LXXI, art. 6. Car l'acte est déformé par le défaut de la forme intrinsèque, qui consiste dans la juste proportion des circonstances qui l'accompagnent. C'est pourquoi, on ne peut pas dire que Dieu, qui n'est pas cause de la difformité, soit cause de l'acte déformé, bien qu'il soit cause de l'acte considéré simplement comme acte. On pourroit répondre encore que la difformité implique non-seulement la privation de la forme que l'acte doit avoir, mais encore une disposition contraire ; d'où il suit qu'elle est par rapport à l'acte ce que le faux est par rapport à la foi. Par conséquent, comme l'acte difforme ne vient pas de Dieu, la foi fausse n'en vient pas non plus ; et de même que la foi informe vient de Dieu, de même les

(1) La privation ou défaut qu'exprime le qualificatif *informe*, quand il s'agit de la foi, n'atteint pas l'essence même de cette habitude considérée dans l'intellect. Or, comme la foi, même renfermée dans ces limites, et privée de son action sur la volonté, est encore un bien véritable, une précieuse connaissance, qui peut, un jour ou l'autre, par un nouvel effet de la grace, entraîner les sentiments et les actes ; et comme, en outre, tout bien réel émane de Dieu, il faut reconnoître avec saint Thomas que la foi informe elle-même est un don divin, un don commencé, suivant l'expression du savant évêque d'Hippone ; la charité vient ensuite la consommer et la parfaire.

causa diaphani, quamvis non sit causa obscuritatis, quæ non est de ratione speciei diaphani. Informitas autem fidei non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei, cùm fides dicatur informis propter defectum cujusdam exterioris formæ, sicut dictum est : et ideo illud est causa fidei informis quod est causa fidei simpliciter dictæ; hoc autem est Deus, ut dictum est (art. præced.). Unde relinquitur, quòd fides informis sit donum Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd fides informis, etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis, est tamen perfecta quadam perfectione, quæ sufficit ad fidei rationem.

Ad secundum dicendum, quòd deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus secundum quod est actus moralis, ut suprà dictum est; dicitur enim actus deformis per privationem formæ intrinsecæ quæ est debita commensuratio circumstantiarum actus : et ideo non potest dici causa actus deformis, Deus, qui non est causa deformitatis, licet sit causa actus in quantum est actus. Vel dicendum, quod deformitas non solum importat privationem debitæ formæ, sed etiam contrariam dispositionem unde deformitas se habet ad actum, sicut falsitas ad fidem. Et ideo, sicut actus deformis non est à Deo, ita nec aliqua fides falsa. Et sicut fides informis est à Deo, ita etiam actus qui sunt boni ex genere, quamvis non sint

extant, tom. X, et ex eodem Beda ibi refert; sed implicitè tantùm hic in Glossa dicuntur non expressè.

actes qui sont bons par eux-mêmes en viennent aussi, bien qu'ils ne soient pas perfectionnés par la charité, comme il arrive le plus souvent chez les pécheurs.

3° Celui qui reçoit de Dieu la foi sans la charité, n'est pas par cela même absolument guéri de l'infidélité, puisque la coulpe de l'infidélité antérieure reste encore; cette foi ne le guérit qu'en partie, c'est-à-dire en faisant cesser le péché même. Or, il arrive souvent qu'un homme s'abstienne de commettre un péché, et cela par suite de ce que Dieu opère en lui, sans s'abstenir néanmoins d'en commettre d'autres qui lui sont suggérés par sa propre malice. C'est de la même manière que Dieu donne quelquefois à l'homme la foi sans la charité, comme il accorde parfois aussi sans cette vertu le don de prophétie ou quelque autre don semblable.

QUESTION VII.

Des effets de la foi.

Après avoir parlé de la cause de la foi, nous avons à considérer ses effets. A ce sujet deux questions se présentent : 1° La crainte est-elle l'effet de la foi? 2° La purification du cœur l'est-elle aussi?

ARTICLE I.

La crainte est-elle l'effet de la foi?

Il paroît que la crainte n'est pas l'effet de la foi. 1° L'effet ne précède pas la cause. Or, la crainte précède la foi, d'après ces paroles de l'Ecri-

---

charitate formati, (sicut plerumque in peccatoribus contingit) sunt à Deo.

Ad tertium dicendum, quod ille qui accipit à Deo fidem absque charitate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa præcedentis infidelitatis; sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset à tali peccato. Hoc autem frequenter contingit, quòd aliquis desistat ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propria iniquitate suggerente Et per hunc etiam modum datur aliquando homini à Deo, quòd credat; non tamen datur ei charitatis donum, sicut etiam aliquibus absque charitate datur donum Prophetiæ, vel aliquid simile.

QUÆSTIO VII.

De effectibus fidei, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus fidei.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm timor it effectus fidei. 2° Utrùm purificatio cordis sit effectus fidei.

ARTICULUS I.

Utrùm timor sit effectus fidei.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd timor non sit effectus fidei. Effectus enim non

ture, *Eccli.*, II, 8. « Vous qui craignez Dieu, croyez en lui. » Donc la crainte n'est pas l'effet de la foi.

2° Une même chose n'est pas cause des contraires. Or, la crainte et l'espérance sont contraires, comme nous l'avons dit, 1, 2, quest. XXIII, art. 2; et puisque la foi engendre l'espérance, comme le dit la Glose *interl.*, il s'ensuit qu'elle n'est pas cause de la crainte.

3° Le contraire n'est pas cause du contraire. Or, l'objet de la foi est le bien, qui est la vérité première, tandis que l'objet de la crainte est le mal, ainsi qu'il a été dit, 1, 2, quest. XLII, art. 1. Et comme les actes tirent leur espèce de leur objet, d'après ce que nous avons vu si souvent, il s'ensuit que la foi n'est pas cause de la crainte.

Mais le contraire ressort de ces paroles de saint Jacques, II, 19 : « Les démons croient et tremblent. »

(Conclusion. — Puisque la foi informe nous fait voir en Dieu le juste vengeur du crime, et que la foi formée par la charité nous montre en lui le bien souverain, le bien parfait, dont la privation est le plus grand de tous les maux, l'une doit nécessairement produire en nous la crainte servile, et l'autre, la crainte filiale.)

La crainte est un mouvement de la puissance appétitive, comme nous l'avons dit, 1, 2, quest. XLII, art. 1. Et comme tous les mouvements appétitifs ont leur principe dans le bien ou dans le mal que l'intellect perçoit, il suit de là que c'est toujours une perception quelconque qui est le principe de la crainte et de tous les mouvements appétitifs. Or, la foi nous fait percevoir certains maux qui sont infligés par la justice divine; et de cette manière la foi est cause de la crainte servile. Elle est aussi

---

præcedit causam. Sed timor præcedit fidem; dicitur enim *Eccl.* : « Qui timetis Deum (1), credite illi. » Ergo timor non est effectus fidei.

2. Præterea, idem non est causa contrariorum. Sed timor et spes sunt contraria, ut suprà dictum est (1, 1, qu. 23, art. 2); fides autem generat spem, ut dicitur in Glossa *Matth.*, I. Ergo non est causa timoris.

3. Præterea, contrarium non est causa contrarii. Sed objectum fidei est quoddam *bonum*, quod est veritas prima; objectum autem timoris est *malum*, ut suprà dictum est (1, 2, q. 42, art. 1). Actus autem habent speciem ex objecto, secundum suprà dicta (1, 2, qu. 18, art. 2). Ergo fides non est causa timoris.

Sed contra est, quod dicitur *Jacob.*, II : « Dæmones credunt et contremiscunt. »

(Conclusio. — Cùm per fidem informem apprehendamus Deum justum scelerum ultorem, et per fidem charitate formatam apprehendamus ipsum quoddam summum et altissimum bonum, à quo separari pessimum est; necessario ex illa nascitur in nobis servilis timor, ex hac verò filialis.)

Respondeo dicendum, quòd timor est quidam motus appetitivæ virtutis, ut suprà dictum est (2). Omnium autem appetitivorum motuum principium est *bonum*, vel *malum* apprehensum : unde oportet quod timoris, et omnium appetitivorum motuum, sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in nobis quædam apprehensio de quibusdam malis pœnalibus, quæ secundum divinum judicium inferuntur : et per hunc modum fides est causa timoris, quo quis timet à Deo puniri, qui timor est servilis. Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari à Deo, vel quo quis refugit se Deo comparare, reverendo ipsum in quan-

(1) Sive *Dominum* (τὸν Κύριον), vers. 8, tum in vulgato textu, tum in græco.

(2) Nempe 1, 2, qu. 42, art. 1, ubi quæritur an objectum timoris sit *bonum* vel *malum*; non ut confusè priùs qu. 22, art. 2 et 3, et qu. 41, 42, 45, sine indice articuli.

cause de la crainte filiale, qui fait que nous craignons d'être séparés de Dieu et de nous comparer à lui, à cause du respect dont nous sommes saisis, lorsque la foi nous montre en Dieu le bien infini, le bien suprême, dont la privation est le comble du malheur, comme la prétention à l'égaler est un crime. La foi informe est cause de la première de ces deux craintes, la crainte servile (1); la seconde, c'est-à-dire la crainte filiale, est causée par la foi formée, qui fait que l'homme adhère à Dieu par la charité et se tient au-dessous de lui.

Je réponds aux arguments : 1° La crainte de Dieu ne peut pas précéder la foi d'une manière absolue, parce que si nous ignorions absolument et les récompenses et les peines dont la foi nous instruit, nous ne pourrions craindre Dieu en aucune manière. Mais du moment où nous croyons quelque article de foi, la grandeur infinie de Dieu, par exemple, il résulte de cette croyance une crainte révérentielle, qui a pour effet à son tour de nous amener à soumettre notre intelligence à Dieu pour croire toutes les choses qu'il nous promet. De là les paroles qui terminent le verset cité dans l'argument : « Et vous ne serez pas frustré de votre récompense. »

2° Une même chose considérée sous des rapports opposés peut être cause des contraires; mais non si on la considère sous la même rapport. Or, la foi engendre l'espérance, en tant qu'elle nous fait apprécier les récompenses que Dieu accorde aux justes; et elle engendre la crainte en tant qu'elle nous fait apprécier aussi les châtiments qu'il réserve aux pécheurs.

3° L'objet premier et formel de la foi est le bien qui consiste dans la vérité première; mais il entre dans l'objet matériel de la foi certains maux qu'elle nous propose à croire : elle enseigne, par exemple, que c'est un

(1) La crainte servile étant dénuée de tout sentiment d'amour, il est naturel qu'elle soit produite par la foi informe, puisque celle-ci n'est telle que par défaut de charité. Pour la même raison, quand l'ardeur de la charité se joint à la lumière de la foi, la crainte ne disparoît pas, sans doute, dans un sens même elle est plus profondément sentie ; mais elle change d'objet et, de plus, elle est mêlée d'un sentiment plus doux et plus tendre, d'un sentiment d'affection, qui est le caractère distinctif de la crainte filiale.

---

tum per fidem, hanc existimationem habemus de Deo, quod sit quoddam immensum et altissimum bonum, à quo separari est pessimum, et cui velle æquari est malum. Sed primi timoris, scilicet servilis, est causa fides informis, et secundi timoris, scilicet filialis, est causa fides formata, quæ per charitatem facit hominem Deo adhærere, et ei subjici.

Ad primum ergo dicendum, quòd timor Dei non potest universaliter præcedere fidem, quia si omnino ejus ignorantiam haberemus quantum ad præmia, vel pœnas de quibus per fidem instruimur, nullo modo eum timeremus. Sed supposita fide de aliquibus articulis fidei, putà de excellentia divina, sequitur timor reverentiæ; ex quo sequitur ulterius, ut homo intellectum suum Deo subjiciat ad credendum omnia quæ sunt promissa à Deo. Unde ibi sequitur : « Et non evacuabitur merces vestra. »

Ad secundum dicendum, quòd idem secundum contraria potest esse contrariorum causa, non autem idem secundum idem. Fides autem generat spem, secundum quod facit nobis æstimationem de præmiis quæ Deus retribuit justis; est autem causa timoris secundum quod facit nobis æstimationem de pœnis quas peccatoribus infligere vult.

Ad tertium dicendum, quòd objectum fidei primum et formale, est bonum quod est veritas prima, sed materialiter fidei proponuntur etiam credenda quædam mala, putà quòd malum sit Deo non subjici, vel ab eo separari, et quòd

mal que de ne pas se soumettre à Dieu, ou d'être séparé de lui, et qu'il fera subir aux pécheurs le châtiment qu'ils auront mérité par leurs crimes.

ARTICLE II.

La purification du cœur est-elle l'effet de la foi?

Il paroît que la purification du cœur n'est pas un effet de la foi. 1° La pureté du cœur consiste principalement dans l'affection ou volonté, tandis que la foi consiste dans l'intellect. Donc la purification du cœur n'est pas un effet de la foi.

2° Ce qui produit la purification du cœur ne peut exister conjointement avec quelque chose d'impur. Or, la foi peut exister ainsi avec l'impureté du péché, comme on le voit dans ceux qui ont la foi informe. Donc la foi ne purifie pas le cœur.

3° Si la foi pouvoit quelque chose pour purifier le cœur de l'homme, elle purifieroit surtout son intelligence (1). Or, elle n'ôte pas à celle-ci son obscurité, puisque la connoissance de la foi est énigmatique. Donc en aucune manière la foi ne purifie leur cœur.

Mais c'est le contraire que dit saint Pierre, *Act.*, XV : « Dieu ayant purifié le cœur par la foi... »

(Conclusion. — Puisque la foi fait adhérer l'homme à Dieu et aux choses divines, il s'ensuit qu'elle le purifie de son péché ; et cela, d'autant plus complètement, qu'il a une charité plus grande.)

L'impureté d'une chose quelconque consiste en ce qu'elle se mêle à des

(1) Il semble étonnant au premier abord que l'auteur parle ici de la purification de l'intelligence, à propos de celle du cœur. Mais le cœur est pris en cet endroit dans un sens métaphorique, pour la source même et le sanctuaire de la vie, suivant cette parole de l'Ecclésiastique : « Garde ton cœur avec tout le soin possible ; car c'est de lui que vient la vie. » Plusieurs anciens philosophes faisaient du cœur le siége principal de l'ame. Certaines expressions dans les langues savantes de l'antiquité, portent des traces évidentes de cette pensée. Plus d'une fois l'Ecriture sainte elle-même place dans le cœur les pensées bonnes ou mauvaises, qui se manifestent et se réalisent dans les actions extérieures et le caractère général de la vie.

---

peccatores pœnalia mala sustinebunt à Deo; et secundum hoc fides potest esse causa timoris.

ARTICULUS II.

Utrùm purificatio cordis sit effectus fidei.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd purificatio cordis non sit effectus fidei. Puritas enim cordis præcipuè in affectu consistit. Sed fides in intellectu est. Ergo fides non causat cordis purificationem.

2. Præterea, illud quod causat cordis purificationem non potest simul esse cum impuritate peccati, sicut patet in illis qui habent fidem informem. Ergo fides non purificat cor.

3. Præterea, si fides aliquo modo purificaret cor humanum, maximè purificaret hominis intellectum. Sed intellectum non purificat ab obscuritate, cum sit cognitio ænigmatica. Ergo fides nullo modo purificat cor.

Sed contra est, quod dicit Petrus *Act.*, XV : « Fide purificans corda eorum. »

(Conclusio. — Cùm per fidem homo Deo et divinis inhæreat, consequitur in eo per illam à peccato purificatio, et eo major, quo major fuerit fidelis charitate præditus.)

Respondeo dicendum, quòd impuritas uniuscujusque rei consistit in hoc quod rebus vilio-

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 14, qu. 2, art. 4, ad 3 et qu. 28, de verit., art. 2, ad 6.

choses plus viles qu'elle. En effet, on ne dit pas de l'argent qu'il est impur parce qu'il est mêlé à de l'or, puisqu'il devient au contraire plus précieux par cet alliage, mais parce qu'il est mêlé à du plomb ou à de l'étain. Or, il est manifeste que la creature raisonnable est plus noble que toutes les créatures temporelles et corporelles; et c'est pour cela qu'elle contracte, en descendant par l'amour jusqu'à elles, une impureté dont elle ne peut se purifier que par un mouvement contraire qui la fait se porter vers quelque chose de plus élevé, c'est-à-dire vers Dieu. Or, la foi est le premier principe de ce mouvement, selon l'expression de l'Apôtre, *Heb.*, XI, 6: « Il faut croire pour s'approcher de Dieu. » Par conséquent la foi est le premier principe de la purification; elle lave déjà la souillure de l'erreur, et elle produit une purification parfaite, si elle est perfectionnée elle-même par la charité (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les choses qui sont dans l'intellect sont le principe de celles qui sont dans l'affection, en tant que c'est toujours le bien perçu par l'intellect qui meut l'ame affective.

2° La foi, alors même qu'elle est informe, exclut une sorte d'impureté qui est opposée à sa nature, l'impureté de l'erreur, qui provient de ce que l'intellect de l'homme, s'attachant d'une manière désordonnée aux choses qui sont au-dessous de lui, prétend mesurer les choses divines d'après les choses sensibles. Mais quand la foi est formée par la charité, alors elle est incompatible avec une impureté quelconque, parce que « la charité couvre toutes les fautes, » selon l'expression de l'Ecriture, *Prov.*, X, 12.

3° L'obscurité de la foi ne tient pas à l'impureté de l'ame coupable, mais plutôt à la foiblesse naturelle de l'intelligence humaine, foiblesse qui est sa condition dans la vie présente.

(1) La foi commence donc dans l'intelligence, qu'elle affranchit de l'erreur, poursuit dans les affections, qu'elle épure, et consomme dans la vie, qu'elle dirige, ce travail de purification qui lui est attribué par notre saint auteur.

---

ribus immiscetur. Non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur; sed ex permixtione plumbi, vel stanni. Manifestum est autem, quod rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus et corporalibus creaturis : et ideo impura redditur ex hoc quod temporalibus se subjicit per amorem, à qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum; in quo quidem motu primum principium est fides : « Accedentem enim ad Deum oportet credere, » ut dicitur *Hebr.*, XI. Et ideo primum principium purificationis cordis est fides, qua purificatur impuritas erroris, quæ si perficiatur per charitatem formatam, perfectam purificationem causat.

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ sunt in intellectu, sunt principia eorum quæ sunt in affectu, in quantum scilicet *bonum* intellectum movet affectum.

Ad secundum dicendum, quòd fides etiam informis excludit quamdam impuritatem sibi oppositam, scilicet impuritatem erroris, quæ contingit ex hoc quòd intellectus humanus inordinatè inhæret rebus se inferioribus, dum scilicet vult secundum rationes rerum sensibilium metiri divina. Sed quando per charitatem formatur, tunc nullam impuritatem secum compatitur, quia « universa delicta operit charitas, » ut dicitur *Proverb.*, X.

Ad tertium dicendum, quòd obscuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpæ, sed magis ad naturalem defectum intellectus humani, secundum statum præsentis vitæ.

QUESTION VIII.

Du don d'intelligence.

Nous avons à parler maintenant du don d'intelligence et du don de science, qui correspondent à la vertu de la foi.

Sur le premier huit questions se présentent : 1° L'intelligence est-elle un don du Saint-Esprit? 2° Peut-elle exister simultanément dans le même sujet avec la foi? 3° L'intelligence, comme don du Saint-Esprit, est-elle spéculative seulement, ou bien pratique? 4° Tous ceux qui ont la grace, ont-ils le don d'intelligence? 5° Ce don se trouve-t-il dans un homme sans la grace? 6° Quel est le rapport du don d'intelligence avec les autres dons? 7° De ce qui correspond à ce don dans les béatitudes. 8° De ce qui lui correspond dans les fruits.

ARTICLE I.

L'intelligence est-elle un don du Saint-Esprit?

Il paroît que l'intelligence n'est pas un don du Saint-Esprit. 1° Les dons gratuits diffèrent des dons naturels en ce qu'ils sont surajoutés à ceux-ci. Or, l'intelligence est une habitude naturelle de l'ame, par laquelle nous connoissons les principes évidents par eux-mêmes, comme on le voit dans Aristote, *Ethic.*, VI, 6. L'on a donc tort de dire que l'intelligence est un don du Saint-Esprit.

2° Les créatures participent aux dons divins selon l'aptitude et le mode qui leur sont propres, comme le dit saint Denis, *De div. Nom.*, cap. 4, lect. 5 et 6. Or, c'est le mode de la nature humaine de connoître la vérité,

---

QUÆSTIO VIII.

De dono intellectus, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de dono intellectus et scientiæ, quæ respondent virtuti fidei.

Et circa donum intellectus quæruntur octo : 1° Utrùm intellectus sit donum Spiritus sancti. 2° Utrùm possit simul esse in eodem cum fide. 3° Utrùm intellectus, qui est donum Spiritus sancti, sit speculativus tantum, vel etiam practicus. 4° Utrùm omnes qui sunt in gratia habeant donum intellectus. 5° Utrùm hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia. 6° Quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona. 7° De eo quod respondet huic dono in beatitudinibus. 8° De eo, quod respondet ei in fructibus.

ARTICULUS II.

Utrùm intellectus sit donum Spiritus sancti.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod intellectus non sit donum Spiritus sancti. Dona enim gratuita distinguuntur à donis naturalibus; superadduntur enim eis. Sed intellectus est quidam habitus naturalis in anima, quo cognoscuntur principia naturaliter nota, ut patet in VI. *Ethic.* Ergo non debet poni donum Spiritus sancti.

2. Præterea, dona divina participantur à creaturis secundum earum proportionem et modum, ut patet per Dionysium in lib. *De div.*

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 35, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1; et *Isai.*, XI, lect. 2, col. 1.

non point d'une manière simple et directe, ce qui est le propre de l'intelligence, mais au moyen de la déduction, ce qui est le propre de la raison, comme le dit encore saint Denis, *De div. Nom.*, cap. 7, lect. 2. Donc la connoissance divine qui est donnée à l'homme devroit être appelée plutôt un don de raison, qu'un don d'intelligence.

3° Dans les puissances de l'ame, l'intelligence et la volonté se divisent par opposition, comme le dit Aristote, *De animâ*, III, 58 Or, aucun don du Saint-Esprit n'est appelé don de volonté. Donc aucun ne doit être appelé non plus don d'intelligence.

Mais le contraire est établi par ces paroles d'Isaïe, XI, 2 : « L'esprit du Seigneur reposera sur lui, l'esprit de sagesse, l'esprit d'intelligence. »

(Conclusion. — Puisque l'homme réduit à sa lumière naturelle ne peut atteindre certaines choses dont il doit avoir l'intelligence, il a besoin, pour les connoître, du secours d'une lumière surnaturelle; et c'est cette lumière donnée à l'homme qu'on appelle don d'intelligence.)

Le mot *intelligence* exprime une connoissance de ce qu'il y a d'intime dans les choses. Car le mot *intelligere*, connoître, comprendre, revient à ces deux : *intus legere, prendre dans* (1). Cela devient évident quand on considère la différence qui existe entre l'intellect et le sens. En effet, la connoissance sensitive s'arrête, comme à son objet, aux qualités extérieures et sensibles; tandis que la connoissance intellective pénètre jusqu'à l'essence des choses, parce que la *quiddité* est l'objet de l'intellect, comme le dit le Philosophe, *De animâ*, III, 26. Or, il y a une foule de choses qui sont cachées dans l'intérieur des différents êtres (2), et que la

(1) C'est l'étymologie que nous avons donnée du mot *intelligere*, dans une note du premier volume de cet ouvrage. Ce verbe, et surtout le substantif correspondant, n'ont pas, comme nous l'avons déjà remarqué, d'équivalent parfait dans notre langue. De là la difficulté qu'on éprouve à le traduire, quand il faut en particulier se renfermer dans le sens le plus rigoureux, comme, par exemple, quand il s'agissoit de fixer les lois intimes de l'intelligence divine, angélique ou humaine.

(2) Un profond penseur a dit : Nous ne connoissons le tout de rien. On voit ici le commentaire anticipé de cette énergique parole.

Nom. Sed modus humanæ naturæ est, ut non simpliciter veritatem cognoscat, quod pertinet ad rationem intellectus; sed discursivè, quod est proprium rationis, ut patet per Dionysium in VII. cap. *De divinis Nomin.* Ergo cognitio divina quæ hominibus datur, magis debet dici donum rationis, quàm intellectus.

3. Præterea, in potentiis animæ intellectus contra voluntatem dividitur, ut patet in III. *De anima* (text. 48). Sed nullum donum Spiritus sancti dicitur voluntas. Ergo etiam nullum donum Spiritus sancti debet dici intellectus.

Sed contra est, quod dicitur *Isa.*, XI : « Requiescet super eum Spiritus Domini Spiritus sapientiæ et intellectus. »

(Conclusio. — Quandoquidem homo suo naturali lumine ad quædam intelligenda penetrare non potest, ad ea cognoscenda opus illi fuit aliquo supernaturali lumine, quod lumen homini datum donum intellectus appellatur.)

Respondeo dicendum, quod nomen *intellectus* quamdam intimam cognitionem importat: dicitur enim *intelligere* quasi *intus legere*. Et hoc manifestè patet considerantibus differentiam intellectus et sensus. Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est *quod quid est*, ut dicitur in III. *De anima* (text. 26). Sunt autem multa genera eorum quæ interius latent, ad quæ oportet cognitio-

connoissance de l'homme ne peut aller saisir qu'en pénétrant dans leur essence. Et en effet, sous les accidents du sujet se cache sa nature substantielle; sous les paroles ou les mots, leur signification; sous les similitudes et les figures, la vérité figurée; sous les causes, leurs effets, et réciproquement : car les choses intelligibles sont en quelque sorte intérieures à l'égard des choses sensibles et extérieures. On peut donc dire que toutes ces choses ressortent de l'intelligence. Mais comme la connoissance humaine commence par les sens, c'est-à-dire par l'extérieur des choses, il est évident que plus l'intelligence a de lumière, et plus elle peut les pénétrer dans ce qu'elles ont d'intime. Or, la lumière naturelle de notre intelligence est limitée dans sa vertu, et elle ne peut par conséquent dépasser certaines bornes. L'homme a donc besoin d'une lumière surnaturelle pour porter plus loin sa connoissance, jusqu'à certaines choses qui sont inaccessibles à la lumière naturelle de son entendement; et cette lumière surnaturelle qui lui est donnée se nomme *don d'intelligence* (1).

Je réponds aux arguments : 1° Au moyen de la lumière naturelle, nous connoissons certains principes généraux, qui sont par conséquent naturellement connus. Mais comme l'homme est destiné à une béatitude surnaturelle, ainsi que nous l'avons dit, quest. II, art. 3, et 1, 2, quest. III, art. 8, et quest. V, art. 5, il est nécessaire qu'il s'élève à des vérités d'un ordre supérieur; et il lui faut pour cela le don d'intelligence.

2° Les déductions du raisonnement ont toujours leur point de départ dans l'intelligence, et se terminent à elle. Car, lorsque nous raisonnons, nous procédons de certains principes connus, et nos déductions ont leur

(1) Par conséquent, ce que l'auteur a dit des idées de l'ordre naturel, n'est qu'un point de départ et un terme de comparaison. C'est de l'intelligence des choses surnaturelles qu'il veut parler dans cette thèse, comme on le voit plus clairement dans la réponse à la première objection.

---

nem hominis quasi intrinsecùs penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata, (res enim intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium, quæ exterius sentiuntur) et in causis latent effectus; et è converso. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus. Sed cum cognitio hominis à sensu incipiat, quasi ab exteriori, manifestum est quòd quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitæ virtutis, unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget ergo homo supernaturali lumine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quædam quæ per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale homini datum, vocatur *donum intellectus.*

Ad primum ergo dicendum, quòd per lumen naturale nobis inditum, tantum cognoscuntur quædam principia communia, quæ sunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, ut suprà dictum est (1), necesse est quòd homo ulterius pertingat ad quædam altiora : et ad hoc requiritur donum intellectus.

Ad secundum dicendum, quòd discursus rationis semper incipit ab intellectu, et terminatur ad intellectum. Ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis, et tunc

(1) Tum in hac ipsa parte quæst. 2, art. 3, tum ex professo, et pleniùs 1, 2, qu. 3, art. 8: *Utrùm beatitudo in essentiæ divinæ visione consistat;* ut et ibidem qu. 5, art. 5 : *Utrùm homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem;* ubi sic ad eam docet hominem ordinari, ut non nisi ope divina consequatur.

terme, quand nous connoissons ce qui nous étoit auparavant inconnu. Notre raisonnement procède donc d'un acte préalable de l'intelligence. Or, le don de la grace ne procède pas de la lumière naturelle; celle-ci le reçoit, au contraire, comme supplément et comme perfectionnement; et voilà pourquoi ce supplément ne doit pas être appelé *raisonnement,* mais plutôt *intelligence,* parce que ce surcroît de lumière est, par rapport aux choses que nous connoissons surnaturellement, ce qu'est notre lumière naturelle par rapport à celles primordialement connues.

3° La volonté désigne simplement le mouvement appétitif sans en déterminer aucun degré de supériorité, tandis que l'intelligence désigne une certaine excellence de la connoissance, en ce qu'elle pénètre dans l'intime des choses. Et c'est pourquoi le don surnaturel dont nous parlons est mieux nommé don d'intelligence, que don de volonté.

ARTICLE II.

Le don d'intelligence peut-il exister simultanément avec la foi?

Il paroît que l'on ne peut pas avoir le don d'intelligence simultanément avec la foi. 1° Saint Augustin dit, *Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 14 : « Ce dont on a l'intelligence est embrassé par la compréhension de l'intellect. » Or, ce que l'on croit n'est pas compris, d'après ces paroles de l'Apôtre, *Phil.*, III, 12 : « Ce n'est pas que je comprenne ou que je sois parfait. » Il paroît donc que la foi et l'intelligence ne peuvent exister simultanément dans le même sujet.

2° Tout ce qui est compris est vu par l'intelligence. Or, la foi a pour objet les choses que nous ne voyons pas, comme il a été dit, quest. I, art. 4. Donc la foi ne peut exister simultanément avec l'intelligence dans le même sujet.

---

rationis discursus perficitur, quando ad hoc pervenimus ut intelligamus id quod prius erat ignotum. Quòd ergo ratiocinamur, ex aliquo præcedenti intellectu procedit. Donum autem gratiæ non procedit ex lumine naturæ, sed superadditur ei quasi perficiens ipsum : et ideo ista superadditio non dicitur *ratio,* sed magis *intellectus;* quia ita se habet lumen superadditum ad ea quæ nobis supernaturaliter innotescunt, sicut se habet lumen naturale ad quæ primordialiter cognoscimus.

Ad tertium dicendum, quòd *voluntas* nominat simpliciter appetitivum motum absque determinatione alicujus excellentiæ; sed *intellectus* nominat quamdam excellentiam cognitionis penetrantis ad intima. Et ideo supernaturale donum magis nominatur nomine intellectus, quàm nomine voluntatis.

ARTICULUS II.

Utrùm donum intellectus possit simul esse cum fide.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd donum intellectus non simul habeatur cum fide. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII, *Quæstionum,* quod « id quod intelligitur, intelligentis comprehensione finitur. » Sed id quod creditur, non comprehenditur, secundum illud Apostoli *ad Philipp.*, III : « Non quod jam comprehenderim, aut perfectus sim. » Ergo videtur, quod fides et intellectus non possunt esse in eodem.

2. Præterea, omne quod intelligitur, intellectu videtur. Sed fides est de non apparentibus, ut supra dictum est (qu. 1, art. 4). Ergo fides non potest simul esse in eodem cum intellectu.

3° L'intelligence est plus certaine que la science. Or, la foi et la science ne peuvent exister simultanément à l'égard du même objet (1), comme nous l'avons vu, quest. I, art. 4 et 5. Donc, à plus forte raison, l'intelligence et la foi.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit, *Mor.*, I, 32 : « L'intelligence éclaire l'esprit sur ce que nous entendons. » Or, celui qui a la foi peut être éclairé dans son esprit sur les choses qu'il entend; de là, en effet, ces paroles de l'Evangile, *Luc.*, cap. ult. : « Le Seigneur ouvrit l'intelligence à ses disciples pour qu'ils comprissent les Ecritures. » Donc l'intelgence peut exister simultanément avec la foi.

(Conclusion. — Il est possible que le don d'intelligence existe simultanément avec la foi, non si l'on entend l'intelligence parfaite et s'il s'agit des choses qui sont par elles-mêmes et directement l'objet de la foi, mais en l'entendant d'une connoissance imparfaite, et seulement par rapport aux choses qui se rapportent à la foi.)

Il faut faire ici une double distinction sur la foi et sur l'intelligence. Par rapport à la foi, il faut remarquer qu'il y a certaines vérités qui sont directement et par elles-mêmes l'objet de cette vertu, et qui surpassent la raison naturelle, telles, la Trinité dans l'unité de la nature divine, et l'incarnation du Verbe. D'autres ne sont du domaine de la foi qu'en tant qu'elles se rapportent à celle-ci d'une manière secondaire, comme toutes les choses qui sont renfermées dans la sainte Ecriture. Par rapport à l'intelligence, il faut remarquer aussi que nous pouvons comprendre une chose d'une manière parfaite ou d'une manière imparfaite : parfaite, quand nous en connoissons l'essence même et que nous voyons clairement la vérité de la proposition qui l'énonce; et il est vrai que nous ne pouvons comprendre ainsi les choses qui sont l'objet direct de la foi, tant que cette

(1) Considéré sous le même rapport, bien entendu, comme nous l'avons également remarqué en interprétant la pensée même de saint Thomas. Le même objet peut, en effet, considéré sous différents rapports, être l'objet de la foi et celui de la science.

---

3. Præterea, intellectus est certior quàm scientia. Sed scientia et fides non possunt esse de eodem, ut suprà dictum est (eadem qu. 1, art. 4 et 5). Multo ergo minus intellectus et fides.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit in lib. I. *Moralium,* quod « intellectus de auditis mentem illustrat. » Sed aliquis habens fidem potest esse illustratus mente circa audita. Unde dicitur *Luc.*, ult., quòd Dominus « aperuit discipulis suis sensum, ut intelligerent Scripturas. » Ergo intellectus potest esse simul cum fide.

(Conclusio. — Possibile est donum intellectus simul cum fide permanere, non quidem secundum perfectam intelligentiam, vel quantum ad ea qua per se sub fidem cadunt, sed secundum notitiam imperfectam, et quantum ad ea tantum quæ ad fidem ordinantur.)

Respondeo dicendum, quod hic duplici distinctione est opus : una quidem ex parte fidei, alia autem ex parte intellectus. Ex parte quidem fidei distinguendum est, quòd quædam per se et directè cadunt sub fide, quæ naturalem rationem excedunt, sicut « Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum; » quædam verò cadunt sub fide, quasi ordinata ad ista, secundum aliquem modum, sicut omnia quæ in Scriptura divina continentur. Ex parte verò intellectus distinguendum est, quòd dupliciter dici possumus aliqua intelligere : uno modo perfectè, quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectæ, et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secun-

vertu subsiste (1); imparfaite, lorsque, sans connoître son essence ou la vérité de la proposition qui l'énonce, dans ce qu'elle est en elle-même, ni comment elle est, on voit cependant que ce que l'on en connoît extérieurement n'est pas opposé à la vérité, en ce sens que l'homme comprend que ces apparences extérieures ne sont pas un motif de rejeter ce que la foi nous propose. Sous ce rapport, rien n'empêche que, tant que dure l'état de la foi, nous comprenions ainsi les choses qui sont par elles-mêmes l'objet de cette vertu (2).

La réponse aux arguments est par là même évidente; car les trois premiers concluent de l'intelligence parfaite d'une chose; et le dernier, de l'intelligence des choses qui se rapportent secondairement à la foi.

ARTICLE III.

Le don d'intelligence est-il seulement spéculatif, ou bien est-il encore pratique?

Il paroît que l'intelligence, entendue comme don du Saint-Esprit, n'est pas pratique, mais seulement spéculative. 1° « L'intelligence, comme dit saint Grégoire, *Mor.*, lib. I, cap. 15, pénètre les choses qui sont de l'ordre le plus élevé. » Or, celles qui se rapportent à l'intelligence pratique appartiennent souvent à l'ordre inférieur, comme sont les choses indivi-

(1) Parce que l'objet de la foi est nécessairement obscur en lui-même, comme nous l'avons vu dans la définition de cette vertu. Quand les ténèbres de la vie présente seront tombées, la foi disparaîtra pour faire place à la vision.

(2) Les raisonnements fournis plus haut par notre saint auteur, pour démontrer que la foi n'est pas inconciliable avec la science, peuvent s'appliquer au don de l'intelligence, et d'autant mieux, que ce don a la même origine et le même but que la foi, ce qu'on ne sauroit dire de la science.

---

dum quod in se est (1); et hoc modo, ea quæ directè cadunt sub fide, intelligere non possumus durante statu fidei; sed quædam alia ad fidem ordinata, etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfectè, quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis non cognoscitur quod sit, aut quomodo sit; sed tamen cognoscitur secundum quod ea quæ exterius apparent, veritati non contrariantur, in quantum scilicet hoc intelligit quod propter ea quæ exterius apparent, non est recedendum ab his quæ sunt fidei. Et secundùm hoc nihil prohibet durante statu fidei intelligere etiam ea quæ per se sub fidem cadunt.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ tres rationes procedunt secundum quod aliquid perfectè intelligitur; ultima autem ratio procedit de intellectu eorum quæ ordinantur ad fidem.

ARTICULUS III.

Utrùm donum intellectus sit speculativum tantum, an etiam practicum.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd intellectus qui ponitur donum Spiritus sancti non sit practicus, sed speculativus tantum. Intellectus enim, ut Gregorius dicit in I. *Moralium,* altiora quædam penetrat (3). Sed ea quæ pertinent ad intellectum practicum, non sunt alta, sed quædam infima, scilicet singularia,

(1) An referendo ad veritatem solam enuntiabilis intellecti, cum quo proximè construitur? An extendendo simul ad illud quod præcedit, et sic in veris verbis construendo, *ad cognoscendum secundùm quòd in se est essentiam rei intellectæ et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti?* Utroque sensu stare potest.

(2) De his etiam infrà, art. 6, in corp., et ad 3.

(3) Æterna tantùm dicit penetrare : sed quid altius? Etsi addit ibidem, *intellectum ruere, si altiora illa sine sapientiæ lumine penetrare conatur;* ut cap. 15 vel 32 videre est.

duelles, sur lesquelles portent nos actions. Donc l'intelligence, don du Saint-Esprit, n'est point pratique.

2° L'intelligence, don du Saint-Esprit, est plus noble que l'intelligence, vertu intellectuelle. Or, la vertu intellectuelle a seulement pour objet les choses nécessaires, comme on le voit dans Aristote, *Ethic*, VI, 3 et 6. Donc, à plus forte raison, l'intelligence, don du Saint-Esprit, a-t-elle aussi pour objet les choses nécessaires seulement. Mais comme l'intelligence pratique n'a pas pour objet les choses nécessaires, et qu'elle embrasse, au contraire, les choses contingentes, qui peuvent être autrement et sur lesquelles porte l'opération de l'homme, il s'ensuit que l'intelligence, don surnaturel, n'est pas pratique.

3° Le don d'intelligence éclaire l'esprit sur les choses auxquelles ne peut s'élever la raison naturelle. Or, les actions de l'homme, qui relèvent de l'intelligence pratique, ne surpassent pas la raison naturelle, puisque c'est elle qui est la règle de notre conduite, d'après ce qui a été dit, 1, 2, quest. LVIII, art. 2, quest. LXXI, art. 6, quest. LV, et quest. XCI. Donc l'intelligence, don surnaturel, n'est pas intelligence pratique.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Il est écrit, *Ps.* CX, 10 : « Tous ceux qui agissent selon la crainte de Dieu ont une intelligence droite. »

(Conclusion. — Quoique l'intelligence, considérée comme don, ayant pour objet de perfectionner la partie supérieure de l'homme, soit, absolument parlant, plutôt spéculative que pratique, elle est cependant pratique par extension et sous certains rapports.)

Comme nous l'avons dit, art. précéd., le don d'intelligence ne se rapporte pas seulement aux choses qui sont l'objet premier et essentiel de la foi, mais aussi à toutes les choses qui y ont trait. Or, les bonnes actions

---

circa quæ sunt actus. Ergo intellectus qui ponitur donum, non est intellectus practicus.

2. Præterea, intellectus qui est donum, est dignius aliquid, quàm intellectus qui est virtus intellectualis. Sed intellectus qui est virtus intellectualis, est solum circa necessaria, ut patet per Philosophum in VI. *Ethic.* (1). Ergo multo magis intellectus qui est donum, est solum circa necessaria. Sed intellectus practicus non est circa necessaria, sed circa contingentia quæ possunt aliter se habere, quæ opere humano fieri possunt. Ergo intellectus qui est donum, non est intellectus practicus.

3. Præterea, donum intellectus illustrat mentem ad ea quæ naturalem rationem excedunt. Sed operabilia humana, quorum est practicus intellectus, non excedunt naturalem rationem, quæ dirigit in rebus agendis, ut ex suprà (2) dictis patet. Ergo intellectus qui est donum, non est intellectus practicus.

Sed contra est, quod in *Psalm.* CX, dicitur, « intellectus bonus omnibus facientibus eum. »

(Conclusio. — Quamquam intellectus donum quo pars homini perficitur superior, sit simpliciter magis speculativum quàm practicum, extensione tamen et secundum quid practicum est.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, donum intellectus non solum se habet ad ea quæ primò et principaliter cadunt sub fidem, sed etiam ad omnia quæ ad fidem ordinantur. Operationes autem bonæ quemdam ordinem ad

(1) Tum ex cap. 6 et cap. 12, græco-lat., colligitur, tum ex cap. 5 et 9 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 5 et 9.

(2) Nempe 1, 2, qu. 58, art. 2; et qu. 65, art. 1 et 2; et qu. 71, art. 6; et qu. 91, art. 2, vel implicitè quoad sensum, vel explicitè quoad verba in aliquibus ex his locis.

se rapportent à la foi; car « la foi opère par l'amour, » selon l'expression de l'Apôtre, *Gal.*, V, 6. C'est pourquoi le don d'intelligence s'étend aussi aux actions humaines; non qu'elles en soient l'objet principal, mais en tant que dans la conduite nous nous réglons sur des motifs pris de l'ordre éternel; et ce sont ces motifs que considère et que consulte la raison supérieure de l'homme, perfectionnée par le don d'intelligence (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les actions humaines, considérées en elles-mêmes, n'ont pas un certain degré d'excellence; mais en tant qu'elles ont pour règle la loi éternelle, et pour fin la béatitude divine, elles ont une véritable élévation, qui fait qu'elles peuvent être l'objet de l'intelligence.

2° Ce qui constitue la noblesse de l'intelligence considérée comme don surnaturel, c'est qu'elle envisage les choses intelligibles, éternelles ou nécessaires, non-seulement en ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais encore en ce qu'elles sont la règle des actes humains. Et, en effet, une puissance cognitive est d'autant plus noble qu'elle s'étend à plus d'objets.

3° La règle des actes humains, c'est la raison humaine et la loi éternelle, comme il a été dit, 1, 2, quest. X, art. 3 et 4, quest. LXXI, art. 6, quest. XCI, et quest. XCV. Or, la loi éternelle surpasse la raison naturelle. C'est pourquoi la connoissance des actes humains, selon qu'ils ont pour règle la loi éternelle, surpasse aussi la raison naturelle; et celle-ci a besoin, par conséquent, de la lumière surnaturelle du don de l'Esprit saint.

(1) Saint Thomas a posé dans la première partie de la *Somme*, quest. LXXIX, art. 9, des principes et des notions philosophiques qui devoient servir à éclairer ces discussions, où la théologie touche au domaine du mystérieux. Pour avoir une idée précise de ce qu'il faut entendre par la raison supérieure et la raison inférieure de l'homme, et pour bien saisir, par conséquent, l'affinité que l'auteur établit entre la première et le don d'intelligence, rien de plus nécessaire que de revenir avec une sérieuse attention sur l'article indiqué.

---

fidem habent; nam « fides per dilectionem operatur, » ut Apostolus dicit ad *Gal.*, V. Et ideo donum intellectus etiam ad quædam operabilia se extendit; non quidem ut circa ea principaliter versetur, sed in quantum in agendis regulamur rationibus æternis, quibus conspiciendis et consulendis, secundum Augustinum XII. *De Trin.* (cap. 7), inhæret superior ratio, quæ dono intellectus perficitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd operabilia humana, secundum quòd in se considerantur, non habent aliquam excellentiæ altitudinem; sed secundum quod referuntur ad regulam legis æternæ, et ad finem beatitudinis divinæ, sic altitudinem habent, ut circa ea possit esse intellectus.

Ad secundum dicendum, quòd hoc ipsum pertinet ad dignitatem doni quod est intellectus, quòd intelligibilia æterna vel necessaria considerat non solum secundùm quòd in se sunt, sed etiam secundum quòd sunt regulæ quædam humanorum actuum; quia quanto virtus cognoscitiva ad plura se extendit, tanto nobilior est.

Ad tertium dicendum, quòd regula humanorum actuum est et ratio humana, et lex æterna, ut suprà dictum est (1). Lex autem æterna excedit naturalem rationem : et ideo cognitio humanorum actuum, secundum quod regulantur à lege æterna, excedit naturalem rationem, et indiget supernaturali lumine doni Spiritus sancti.

(1) Expressè quidem 1, 2, qu. 71, art. 6; æquivalenter autem qu. 19, art. 4, et qu. 93, art. 1, et qu. 95, art. 3.

ARTICLE IV.

Tous ceux qui ont la grace ont-ils le don d'intelligence?

Il paroît que tous ceux qui ont la grace n'ont pas le don d'intelligence. 1° Saint Grégoire dit, *Moral.*, II, 26 : « Le don d'intelligence est accordé pour détruire l'hébétation de l'esprit. » Or, il y en a beaucoup qui ont la grace et qui ne laissent pas pour cela d'avoir un esprit obtus. Donc tous ceux qui ont la foi n'ont pas le don d'intelligence.

2° Parmi les choses qui se rapportent à l'intelligence, la foi seule paroît être nécessaire au salut, puisque « par la foi le Christ habite dans nos cœurs, » selon l'expression de l'Apôtre, *Eph.*, III. Or, ceux qui ont la foi n'ont pas tous le don d'intelligence, puisqu'ils doivent prier afin de comprendre, comme dit saint Augustin, *De Trin.*, XV, 27. Donc le don d'intelligence n'est pas nécessaire au salut, et il n'existe pas par conséquent dans tous ceux qui ont la grace.

3° Les choses communes à tous ceux qui ont la grace ne leur sont jamais soustraites. Or, la grace de l'intelligence et les autres dons nous sont quelquefois retirés, et même pour notre avantage; car, comme dit saint Grégoire, à l'endroit cité plus haut : « Il arrive qu'en s'enorgueillissant de ce qu'il comprend les choses sublimes, l'esprit tombe dans les choses basses et viles, où il s'obscurcit et s'affaisse. » Donc le don d'intelligence n'existe pas dans tous ceux qui ont la foi.

Mais le contraire résulte de ces paroles du Psalmiste, LXXXI, 5 : « Ils sont dans l'ignorance, ils ne comprennent pas, ils marchent dans les ténèbres. » Or, celui qui a la grace ne marche pas dans les ténèbres, d'après les paroles du Sauveur, *Joan.*, VIII, 12 : « Celui qui me suit ne marche

---

ARTICULUS IV.

Utrùm donum intellectus insit omnibus habentibus gratiam.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd donum intellectus non insit omnibus habentibus gratiam. Dicit enim Gregorius, II. *Moralium* (cap. 36), « quòd donum intellectus datur contra hebetudinem mentis. » Sed multi habentes gratiam, adhuc patiuntur mentis hebetudinem. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

2. Præterea, inter ea quæ ad cognitionem pertinent, sola fides videtur esse necessaria ad salutem; quia « per fidem Christus inhabitat in cordibus nostris, » ut dicitur *ad Eph.*, III. Sed non omnes habentes fidem, habent donum intellectus; imò qui credunt, debent orare ut intelligant, sicut Augustinus dicit in lib. *De Trin.* (cap. 37) (1). Ergo donum intellectus non est necessarium ad salutem. Non ergo est in omnibus habentibus gratiam.

3. Præterea, ea quæ sunt communia omnibus habentibus gratiam, nunquam ab habentibus gratiam subtrahuntur. Sed gratia intellectus et aliorum donorum aliquando se utiliter subtrahit; quandoque enim « dum sublimia intelligendo in elationem se animus erigit, in rebus imis et vilibus gravi hebetudine pigrescit, » ut Gregorius dicit in II. *Moral.* Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* LXXXI : « Nescierunt, neque intellexerunt, in tenebris ambulant. » Sed nullus habens gratiam ambulat in tenebris, secundum illud *Joan.*,

(1) Sic enim ibi : *Cùm inconcussè crediderint, agant orando et benè vivendo ut intelligant.*

pas dans les ténèbres. » Donc celui qui a la grace a aussi le don d'intelligence.

(CONCLUSION. — De même que la charité existe dans tous ceux qui ont la grace sanctifiante, de même aussi le don d'intelligence.)

Tous ceux qui ont la grace doivent avoir nécessairement par cela même une volonté droite, parce que la grace dispose au bien la volonté de l'homme, comme dit saint Augustin, *Retract.*, I, 27. Mais l'homme ne peut se porter au bien par une volonté droite, qu'autant qu'il a préalablement une certaine connoissance de la vérité; parce que l'objet de la volonté est le bien que nous connoissons, comme dit le Philosophe, *De animâ*, III, 34 et 49. Or, de même que par le don de charité, l'Esprit saint dispose la volonté de l'homme à tendre directement au bien surnaturel, de même aussi par le don d'intelligence, il éclaire son esprit et lui fait connoître la vérité surnaturelle, vers laquelle doit se porter toute volonté droite. C'est pourquoi, comme le don de charité existe dans tous ceux qui ont la grace sanctifiante, de même aussi le don d'intelligence (1).

Je réponds aux arguments : 1° Plusieurs ont la grace sanctifiante et n'en sont pas moins bornés pour certaines choses qui ne sont pas nécessaires au salut. Mais quant aux choses qui sont de nécessité de salut, le Saint-Esprit les en instruit suffisamment, selon ces paroles, *Joan.*, I, 2 : « Son onction vous enseigne toutes choses. »

2° Quoique ceux qui ont la foi ne comprennent pas tous pleinement les choses qu'elle leur propose à croire, ils comprennent cependant qu'ils sont obligés de les croire et qu'ils ne peuvent en aucune manière s'en écarter.

(1) Le don d'intelligence est à la raison, entendue comme nous venons de l'entendre, ce que la charité est au cœur, ou à la puissance appétitive. Et la grace sanctifiante, en pénétrant dans une ame, l'enrichit de ce double trésor. Les plus humbles enfants de Dieu, les plus petits de nos frères, ont donc part aux lumières supérieures et divines, aussi bien qu'aux plus

---

VIII : « Qui sequitur me, non ambulat in tenebris. » Ergo nullus habens gratiam caret dono intellectus.

(CONCLUSIO. — Sicut charitas est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita et donum intellectus.)

Respondeo dicendum, quòd in omnibus habentibus gratiam, necesse est esse rectitudinem voluntatis; quia per gratiam præparatur voluntas hominis ad bonum, ut Augustinus dicit. Voluntas autem non potest rectè ordinari in bonum, nisi præexistente aliqua cognitione veritatis; quia objectum voluntatis est *bonum intellectum*, ut dicitur in III, *De animâ*, (text. 34 et 49). Sicut autem per donum charitatis Spiritus sanctus ordinat voluntatem hominis, ut directè moveatur in bonum quoddam supernaturale; ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis, ut cognoscat veritatem quamdam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam. Et ideo sicut donum charitatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliqui habentes gratiam gratum facientem, possunt hebetudinem pati circa aliqua quæ sunt præter necessitatem salutis. Sed circa ea quæ sunt de necessitate salutis, sufficienter instituuntur à Spiritu sancto, secundum illud I. *Joan.*, II : « Unctio ejus docet vos de omnibus. »

Ad secundum dicendum, quòd etsi non omnes habentes fidem, plenè intelligant ea quæ proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, et quòd ab eis nullo modo est deviandum.

3° Le don d'intelligence n'est jamais retiré aux Saints, quant aux choses nécessaires au salut; mais il leur est quelquefois soustrait pour d'autres choses, afin qu'ils ne puissent pas tout comprendre clairement, et que par là ils n'aient point sujet de s'enorgueillir (1).

ARTICLE V.

Le don d'intelligence se trouve-t-il même dans ceux qui n'ont pas la grace sanctifiante?

Il paroît que le don d'intelligence se trouve même dans ceux qui n'ont pas la grace sanctifiante. 1° Saint Augustin, expliquant ces paroles du *Ps.*, CXVIII, « mon ame soupire après vos saints commandements, » dit: « L'intelligence vole en avant, et la volonté, retardée dans sa marche par l'infirmité humaine, ne la suit que de loin. » Or, si ceux qui ont la grace sanctifiante ont aussi une volonté prompte, c'est à cause de la charité. Donc le don d'intelligence peut exister dans ceux qui n'ont pas la grace sanctifiante.

2° Il est écrit, *Dan.*, X, 1 : « L'intelligence est nécessaire dans la vision prophétique; » il paroît par conséquent que la prophétie suppose le don d'intelligence. Or, la prophétie peut exister sans la grace sanctifiante,

sublimes ardeurs de l'amour divin. Voilà donc que la religion rétablit, à certains égards et de la manière la plus avantageuse, disons mieux, la seule avantageuse à l'homme, l'équilibre rompu par la nature ou l'éducation.

Vérité glorieuse, vérité consolante, que l'orgueil humain ne se contente pas de nier, et qu'il réussiroit à détruire, s'il lui étoit donné de prévaloir contre la vérité de Dieu. Mais elle ne repose pas seulement sur l'enseignement divin; elle nous est encore chaque jour démontrée par l'expérience. Un homme simple et craignant Dieu, comme parle l'admirable auteur de l'*Imitation*, se montre mille fois plus instruit touchant les choses spirituelles, l'immortelle destinée de l'ame, la science du devoir et du vrai bonheur, que les esprits d'ailleurs les plus cultivés, mais qui, perdant la vie de la grace, ont perdu le plus souvent ce qu'un poëte chrétien nomme avec tant de raison le bien suprême de l'intelligence.

(1) Qui n'a éprouvé, dans le cours de sa vie chrétienne, ces alternatives et ces complications de lumière et d'obscurité! Parfois notre ame est comme inondée d'une clarté supérieure qui dissipe tous ses doutes, ranime toutes ses énergies, et la remplit d'une joie inénarrable; parfois elle est comme plongée dans d'épaisses ténèbres, où elle est assaillie par les plus cruelles tentations : effets merveilleux et divers de la même bonté divine.

Ad tertium dicendum, quòd donum intellectus nunquam se subtrahit Sanctis circa ea quæ sunt necessaria ad salutem; sed circa alia interdum se subtrahit, ut non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint, ad hoc quòd superbiæ materia subtrahatur.

ARTICULUS V.

Utrùm donum intellectus inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd intellectus donum inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. Augustinus enim exponens illud *Psalm.* CXVIII : « Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas, » dicit (*Conc.*, VIII) : « Prævolat intellectus, et tardè sequitur humanus atque infirmus affectus. » Sed in omnibus habentibus gratiam gratum facientem est promptus affectus propter charitatem. Ergo donum intellectus potest esse in his qui non habent gratiam gratum facientem.

2. Præterea, *Danielis*, X, dicitur, quòd « intelligentia opus est in visione prophetica; » et ita videtur quod prophetia non sit sine dono intellectus. Sed prophetia potest esse sine gra-

comme on le voit par ce passage de saint Matthieu, VII, 22 : à ceux qui disoient « nous avons prophétisé en votre nom, » Notre-Seigneur répond : « Je ne vous connois pas. » Donc le don d'intelligence peut aussi exister sans elle.

3° Le don d'intelligence répond à la vertu de la foi, selon ces paroles d'Isaïe, VII, 7, *version des Septante :* « Si vous ne craignez, vous ne comprendrez pas. » Or, la foi peut exister sans la grace sanctifiante. Donc le don d'intelligence également.

Mais le contraire résulte de ces paroles de Notre-Seigneur, *Joan.*, VI, 45 : « Quiconque a écouté le Père et a appris de lui qui je suis, celui-là vient à moi. » Or, c'est par l'intelligence que nous apprenons ou que nous pénétrons les choses que nous avons entendues, comme on le voit dans saint Grégoire, *Mor.*, I, 15. Donc quiconque a le don d'intelligence va au Christ; ce qui ne peut être sans la grace sanctifiante.

(Conclusion. — Le don d'intelligence ne peut exister dans celui qui n'a pas la grace sanctifiante.)

Comme nous l'avons dit, 1, 2, quest. LXVIII, art. 1 et 2, les dons du Saint-Esprit perfectionnent l'ame en la rendant docile aux bons mouvements qu'il lui communique. Nous disons de la même manière que la lumière intellectuelle de la grace est un don d'intelligence, en ce sens que l'intelligence de l'homme en devient plus docile aux bonnes inspirations de l'Esprit saint. Or, l'effet de cette inspiration est de faire comprendre à l'homme la vérité relativement à sa propre fin; de telle sorte que l'esprit humain n'a le don d'intelligence qu'autant que l'inspiration divine lui fait concevoir une juste idée de sa fin, quelque connoissance que lui donnent d'ailleurs les lumières de l'Esprit saint sur certaines autres choses qui sont un préliminaire à celle-ci. Mais pour avoir cette juste idée touchant la fin dernière, il ne suffit pas de ne pas errer à cet égard, il faut

---

tia gratum faciente, ut patet *Matth.*, VII, ubi dicentibus : « In nomine tuo prophetavimus, » respondetur : « Nunquam novi vos. » Ergo donum intellectus potest esse sine gratia gratum faciente.

3. Præterea, donum intellectus respondet virtuti fidei, secundum illud *Isa.*, VII, 7, secundum alium litteram : « Nisi credideritis, non intelligetis. » Sed fides potest esse sine gratia gratum faciente. Ergo etiam donum intellectus.

Sed contra est, quòd Dominus dicit *Joan.*, VII : « Omnis qui audivit à Patre, et didicit, venit ad me. » Sed per intellectum audita addiscimus, vel penetramus, ut patet per Gregorium in I. *Moralium*. Ergo quicumque habet intellectus donum, venit ad Christum : quod non est sine gratia gratum faciente. Ergo donum intellectus non est sine gratia gratum faciente.

(Conclusio.— Non potest donum intellectus in aliquo esse, qui gratia gratum faciente careat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 68, art. 1 et 2), dona Spiritus sancti perficiunt animam, secundum quod est bene mobilis à Spiritu sancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiæ ponitur donum intellectus, in quantum intellectus hominis est bene mobilis à Spiritu sancto. Hujusmodi autem motus consideratio in hoc est, quòd homo apprehendat veritatem circa finem. Unde nisi usque ad hoc moveatur à Spiritu sancto intellectus humanus, ut rectam æstimationem de fine habeat, nondum consecutus est donum intellectus, quantumcumque ex illustratione Spiritus sancti, alia quædam præambula cognoscat. Rectam autem æstimationem de ultimo fine non habet, nisi ille qui circa finem non

encore s'y attacher fortement comme au bien suprême, ce qui distingue exclusivement l'homme qui a la grace sanctifiante (1). C'est ainsi qu'en matière de morale, l'homme a par l'habitude de la vertu une juste idée de la fin de ses actes. Par conséquent nul ne peut avoir le don d'intelligence, s'il n'a la grace sanctifiante.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin appelle intelligence toute lumière intellectuelle, quelle qu'elle soit. Mais la lumière intellectuelle n'est don d'intelligence qu'autant qu'elle mène l'esprit de l'homme à concevoir une juste idée de sa fin.

2° L'intelligence que suppose la prophétie est une certaine illumination qui éclaire l'esprit sur les choses révélées aux prophètes, mais qui ne donne pas une juste idée de la fin dernière, ce qui est le propre du don d'intelligence.

3° La foi implique seulement un assentiment aux vérités qu'on lui propose, tandis que le don d'intelligence implique une certaine connoissance de la vérité relativement à la fin dernière, connoissance qui ne peut exister sans la grace sanctifiante, comme nous venons de le voir dans le corps de l'article. Il n'y a donc pas de parité entre le don d'intelligence et la foi.

ARTICLE VI.

Le don d'intelligence se distingue-t-il des autres dons ?

Il paroît que le don d'intelligence ne se distingue pas des autres dons. 1° Les choses dont les contraires sont les mêmes sont aussi les mêmes.

(1) Il faut distinguer l'intelligence proprement dite du don d'intelligence. Il est une intelligence qui peut demeurer dans l'homme, après même qu'il est tombé dans l'état de péché. Ce n'est pas de celle-là qu'il s'agit ici. Mais le don d'intelligence, tel qu'on le comprend quand on parle des dons de l'Esprit saint, est une grace spéciale, une grace surajoutée à la grace sanc-

---

errat, sed ei firmiter inhæret tanquam optimo, quod est solum habentis gratiam gratum facientem. Sicut etiam in moralibus rectam æstimationem habet homo de fine per habitum virtutis. Unde donum intellectus habet nullus sine gratia gratum faciente.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus nominat *intellectum* quamcumque illustrationem intellectualem (1), quæ tamen non pertingit ad perfectam doni rationem, nisi usque ad hoc mens hominis deducatur, ut rectam æstimationem habeat homo circa finem.

Ad secundum dicendum, quòd intelligentia quæ necessaria est ad prophetiam, est quædam illustratio mentis circa ea quæ Prophetis revelantur; non est autem illustratio mentis circa æstimationem rectam de ultimo fine, quæ pertinet ad donum intellectûs.

Ad tertium dicendum, quòd fides importat solum assensum ad ea quæ proponuntur; sed intellectus importat quamdam perceptionem veritatis, quæ non potest esse circa finem, nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, ut dictum est; et ideo non est similis ratio de intellectu et fide.

ARTICULUS VI.

Utrùm donum intellectus distinguatur ab aliis donis.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd donum intellectus non distinguatur ab aliis donis. Quorum enim opposita sunt eadem, ipsa quo-

(1) Ut colligitur ex adjunctis, cùm ait : *Possunt* (justificationes Dei) *infirmitate animæ non desiderari, et ratione mentis uti. Sæpè enim quid agendum sit videmus, nec agimus.*

Or, la folie est contraire à la sagesse, l'intelligence à l'ineptie, la précipitation au conseil, la science à l'ignorance, comme on le voit dans saint Grégoire, *Mor.*, II, 30. Et puisque la folie, l'ineptie, l'ignorance et la précipitation paroissent ne pas différer entre elles, il s'ensuit que l'intelligence ne se distingue pas des autres dons.

2° L'intelligence, vertu intellectuelle, diffère des autres vertus intellectuelles, en ce que seule elle a pour objet les principes connus par eux-mêmes. Or, le don d'intelligence ne se rapporte pas à cette sorte de principes, puisque, pour les choses connues ainsi naturellement, il suffit de la connoissance naturelle des premiers principes, et que, d'un autre côté, il suffit de la foi pour la connoissance des choses surnaturelles, les articles de foi étant, comme nous l'avons dit, quest. I, art. 7, les premiers principes de la connoissance surnaturelle. Donc le don d'intelligence ne se distingue pas des autres dons intellectuels.

3° Toute connoissance intellective est, ou spéculative ou pratique. Or, le don d'intelligence est à la fois spéculatif et pratique, comme il a été établi, art. 3. Donc il ne se distingue pas des autres dons intellectuels, il les renferme tous.

Mais il faut dire, au contraire, que toutes les choses qui font nombre doivent nécessairement se distinguer en quelque façon les unes des autres, parce que la distinction est le principe du nombre. Or, le don d'intelligence est énuméré parmi les autres dons, comme on le voit dans Isaïe, XI (1). Donc il est distinct des autres.

tifiante et supérieure même, dans un sens, à celle-ci, puisqu'il la suppose dans l'ame à laquelle ce don est accordé. Et c'est pour cela qu'il ne sauroit exister dans une ame esclave du péché, en état de mort spirituelle.

(1) Aussi cet article n'est-il qu'un commentaire de ce passage si connu où le prophète énumère les sept dons du Saint-Esprit. Pour être parfaitement compris, ce commentaire doit être rapproché de tout ce que l'auteur a dit jusqu'ici, ou dira plus tard des vertus intellectuelles,

---

quæ sunt eadem. Sed sapientiæ opponitur stultitia, hebetudini intellectus, præcipitationi consilium, ignorantiæ scientia, ut patet per Gregorium II. *Moralium* (ubi suprà). Non videntur autem differre stultitia, hebetudo, ignorantia et præcipitatio. Ergo nec intellectus distinguitur ab aliis donis.

2. Præterea, intellectus qui ponitur virtus intellectualis, differt ab aliis intellectualibus virtutibus per hoc sibi proprium, quòd est circa principia per se nota. Sed donum intellectus non est circa aliqua principia per se nota; quia ad ea quæ naturaliter per se cognoscuntur, sufficit naturalis habitus primorum principiorum. Ad ea verò quæ supernaturalia sunt, sufficit fides; quia articuli fidei sunt prima principia in supernaturali cognitione, sicut dictum est (qu. 1, art. 1). Ergo donum intellectus non distinguitur ab aliis donis intellectualibus.

3. Præterea, omnis cognitio intellectiva, vel est speculativa, vel practica. Sed donum intellectus habet se ad utrumque, ut dictum est (art. 3). Ergo non distinguitur ab aliis donis intellectualibus, sed omnia in se complectitur.

Sed contra est, quòd quæcumque connumerantur ad invicem, oportet ea esse aliquo modo ab invicem distincta; quia distinctio est principium numeri. Sed donum intellectus connumeratur aliis donis, ut patet *Isa.*, XI. Ergo donum intellectus est distinctum ab aliis donis.

quia non delectat ut agamus. Tum deinde : *Prævolat intellectus, etc.* Et mox : *Ideo ergo desiderare concupiscebat quæ bona esse cernebat, cupiens eorum habere delectationem quorum potuit videre rationem.*

(Conclusion. — Le don d'intelligence se distingue des autres dons du Saint-Esprit : d'abord, des dons de piété, de force et de crainte, parce que ces trois dons se rapportent à la puissance appétitive; et ensuite, des dons de sagesse, de science et de conseil, parce qu'il se rapporte à la pénétration des choses qui appartiennent à la foi, tandis que la sagesse et la science ont pour objet de faire apprécier sainement, l'une, les choses divines, l'autre, les choses créées, et que le conseil sert à appliquer les choses que l'on croit à chacune des actions que l'on fait.)

Il est évident que le don d'intelligence se distingue des trois dons de piété, de force et de crainte, par la raison qu'il appartient à la puissance cognitive, tandis que ceux-ci appartiennent à la puissance appétitive. Mais on ne voit pas aussi clairement qu'il diffère anssi des trois autres dons, qui sont : la sagesse, la science et le conseil. Il semble à quelques-uns que le don d'intelligence se distingue des dons de science et de conseil, en ce que ces derniers se rapportent à la connoissance pratique, tandis qu'il se rapporte à la connoissance spéculative, et qu'il se distingue du don de sagesse, laquelle appartient comme lui à la connoissance spéculative, en ce qu'il appartient à la sagesse de juger, et que le propre de l'intelligence est de pouvoir embrasser les choses elles-mêmes ou de pénétrer dans ce qu'elles ont d'intime. Et c'est d'après cela, en effet, que nous avons déterminé le nombre des dons, 1, 2, quest. LXVIII, art. 4. Mais quand on se rend bien compte de ce que c'est que le don d'intelligence, on voit qu'il se rapporte non-seulement aux choses spéculatives, mais aussi aux choses pratiques, ainsi que nous l'avons dit, art. 3 *huj. quæst.* Le don de science lui-même se rapporte aussi aux unes et aux autres, comme nous le dirons, quest. suiv., art. 3. C'est donc d'une autre ma-

des vices qui leur sont opposés, et des dons qui correspondent à chacune d'elles. Plus que jamais il est besoin d'une étude patiente et consciencieuse, si l'on veut s'emparer des trésors de doctrine et des fécondes leçons qui se cachent sous les nombreuses distinctions entraînées par la méthode scolastique.

(Conclusio. — Donum intellectus distinguitur ab aliis Spiritus sancti donis : à pietate quidem, fortitudine et timore, quòd hæc tria ad vim appetitivam, intellectus verò ad vim cognoscitivam pertineat; a sapientia autem scientia et consilio, quòd intellectus ad ea quæ fidei sunt penetranda spectet, sapientia verò ad rectum judicium de rebus divinis formandum, sicut scientia de rebus creatis, consilium denique ad applicandum credita ad singularia opera.)

Respondeo dicendum, quòd distinctio doni intellectus ab aliis tribus donis, scilicet pietate, fortitudine, et timore, manifesta est, quia donum intellectus pertinet ad vim cognoscitivam; illa verò tria pertinent ad vim appetitivam. Sed differentia hujus doni intellectus ad alia tria, scilicet sapientiam, scientiam, et consilium, quæ etiam ad vim cognoscitivam pertinent, non est adeo manifesta. Videtur autem quibusdam, quòd donum intellectus distinguatur à dono scientiæ et consilii per hoc quòd illa duo pertineant ad practicam cognitionem, donum autem intellectus ad speculativam. A dono verò sapientiæ, quod etiam ad speculativam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc quòd ad sapientiam pertinet judicium, ad intellectum verò capacitas intellectus eorum quæ proponuntur, seu penetratio ad intima eorum; et secundum hoc suprà (1, 2, qu. 68. art. 4), numerum donorum assignavimus. Sed diligenter intuenti donum intellectus, non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda, ut dictum est; et similiter etiam donum scien-

nière qu'il faut entendre la distinction des dons d'intelligence, de sagesse, de science et de conseil. En effet, ces quatre dons ont pour objet la connoissance surnaturelle, qui est établie en nous par la foi. Or, « la foi vient de l'ouïe, » selon l'expression de l'Apôtre, *Rom.*, X, 17. Elle suppose donc des choses qui sont proposées à notre croyance, non comme vues, mais comme entendues, de telle sorte que c'est par elle que nous y adhérons. D'un autre côté la foi a pour objet premier et principal la vérité première, et pour objet secondaire certaines connoissances qui se rapportent aux créatures; elle s'étend même jusqu'à la direction des actes humains, puisque la foi opère par l'amour, comme nous l'avons vu, quest. I, art. 1 et 6, *ad* 1, et quest. IV, art. 2, *ad* 3. Il suit de là que nous avons deux choses à faire relativement aux vérités que la foi nous propose : la première, c'est de les saisir ou les pénétrer, et c'est le propre du don d'intelligence; la seconde, de les juger sainement de manière à être convaincus que nous devons nous attacher à elles et nous écarter de ce qui leur est opposé; et ce jugement est le propre du don de sagesse, quand il est relatif aux choses divines, et du don de science, quand il s'applique aux choses créées. Quant à l'application des choses que l'on croit à chaque action, elle appartient au don de conseil.

Je réponds aux arguments : 1° Cette distinction des quatre dons dont nous venons de parler répond évidemment à la distinction des choses que saint Grégoire donne comme leur étant opposées. En effet, l'idiotisme est contraire à la pénétration de l'esprit, car c'est par analogie qu'on dit de l'esprit qu'il est pénétrant, lorsqu'il peut aller au fond des choses qu'il considère; et, par conséquent, il est obtus, quand il ne peut y arriver. On appelle insensé celui qui juge mal de la fin commune de la vie; c'est pourquoi la folie est véritablement contraire à la sagesse, qui fait juger

---

tiæ circa utrumque se habet, ut infrà dicetur : et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere. Omnia enim hæc quatuor dona ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur. Fides autem est ex auditu, ut dicitur *Rom.*, X. Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primò quidem et principaliter se habet ad veritatem primam, secundariò ad quædam circa creaturas consideranda, et ulterius se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod per dilectionem operatur, ut ex dictis patet (qu. 4, art. 2 et 3). Sic ergo circa ea quæ fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra : primò quidem, ut intellectu penetrentur vel capiantur, et hoc pertinet ad donum intellectus; secundò autem, oportet ut de eis homo habeat judicium rectum, ut æstimet his esse inhærendum, et ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo judicium quantum ad res divinas pertinet ad donum sapientiæ; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiæ; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

Ad primum ergo dicendum, quòd prædicta differentia quatuor donorum manifestè competit distinctioni eorum quæ Gregorius ponit eis esse opposita. Hebetudo enim acuitati opponitur; dicitur enim per similitudinem intellectus *acutus*, quando potest penetrare ad intima eorum quæ proponuntur : unde hebetudo mentis est, per quam mens ad intima penetrare non sufficit. Stultus autem dicitur ex hoc quòd perversè judicat circa communem finem vitæ : et ideo propriè opponitur sapientiæ, quæ facit rectum judicium circa univer-

selon la vérité. L'ignorance implique un défaut de connoissance à l'égard des choses particulières; c'est pourquoi elle est contraire à la science, qui donne l'appréciation vraie de ces mêmes choses, c'est-à-dire des créatures. Il est évident aussi que la précipitation est contraire au conseil, qui fait que l'homme délibère avant d'agir.

2° Le don d'intelligence se rapporte, en effet, aux premiers principes de la connoissance gratuite, mais d'une autre manière que la foi; car par la foi, nous adhérons à ces vérités, tandis que le don d'intelligence nous les fait pénétrer.

3° Le don d'intelligence se rapporte à la connoissance spéculative et à la connoissance pratique des choses, non pour les juger, mais pour les percevoir, ou pour que nous saisissions bien ce qu'on nous dit.

ARTICLE VII.

La sixième béatitude, heureux ceux qui ont le cœur pur, etc., *répond-elle au don d'intelligence?*

Il paroît que la sixième béatitude ne répond pas au don d'intelligence. 1° La pureté du cœur semble se rapporter surtout à la volonté. Or, le don d'intelligence ne se rapporte pas à la volonté, mais plutôt à la puissance intellective. Donc cette béatitude ne répond pas au don d'intelligence.

2° Il est dit dans l'Ecriture, *Act.*, XV, 9 : « Ayant purifié leur cœur par la foi.... (1) » Or, c'est bien par la purification du cœur que s'établit

(1) Si, comme l'auteur l'a démontré plus haut, la purification du cœur est l'un des effets que la foi produit en nous, et si, d'un autre côté, le don d'intelligence correspond à la foi, il est tout naturel que la béatitude : heureux ceux qui ont le cœur pur..... corresponde à son

---

salem causam. Ignorantia vero importat defectum mentis etiam circa quæcumque particularia : et ideo opponitur scientiæ, per quam homo habet rectum judicium circa particulares causas, scilicet circa creaturas. Præcipitatio verò manifestè opponitur consilio, per quod homo ad actionem non procedit ante deliberationem rationis.

Ad secundum dicendum, quòd donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitæ, aliter tamen, quàm fides; nam ad fidem pertinet eis assentire, ad donum verò intellectus pertinet mente penetrare ea quæ dicuntur (1).

Ad tertium dicendum, quòd donum intellectus pertinet ad utramque cognitionem, scilicet speculativam et practicam, non quantum ad judicium, sed quantum ad apprehensionem, ut capiantur ea quæ dicuntur.

ARTICULUS VII.

Utrùm dono intellectus respondeat sexta beatitudo, scilicet : Beati mundo corde, *etc.*

Ad septimum sic proceditur (2). Videtur quòd dono intellectus non respondeat beatitudo sexta, scilicet : « Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. » Munditia enim cordis maximè videtur pertinere ad affectum. Sed donum intellectus non pertinet ad affectum, sed magis ad vim intellectivam. Ergo prædicta beatitudo non respondet dono intellectus.

2. Præterea, *Act.*, XV, dicitur : « Fide purificans corda eorum. » Sed per purificationem cordis acquiritur munditia cordis. Ergo præ-

(1) Juxta sensum jam priùs indicatum, quem et indicat S. Thomas, art. 4, ad 2.
(2) De his [illegible] 1, 2, qu. 69, art. 3, tum in corp., tum ad 1; ut et lib. III. *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 4 et 6.

sa pureté. Donc cette béatitude répond plutôt à la vertu de la foi qu'au don d'intelligence.

3° Les dons du Saint-Esprit perfectionnent l'homme dans la vie présente. Or, la vision de Dieu n'est pas de la vie présente, puisqu'elle constitue l'état bienheureux, comme nous l'avons dit, 1, 2, quest. III, art. 8. Donc la sixième béatitude, qui comprend la vision de Dieu, ne se rapporte pas au don d'intelligence.

Mais le contraire résulte de ces paroles de saint Augustin, *De Serm. Dom.*, I, 9 : « La sixième opération du Saint-Esprit, qui est l'intelligence, convient à ceux qui ont le cœur pur et qui de l'œil de l'esprit peuvent voir ce que n'a pas vu leur œil corporel (2). »

(Conclusion. — La béatitude attribuée par l'Evangile à ceux qui ont le cœur pur, répond au don d'intelligence.)

La sixième béatitude, comme toutes les autres, renferme deux choses : l'une, par mode de mérite, et c'est la pureté du cœur; l'autre, par mode de récompense, et c'est la vision de Dieu, comme il a été dit, 1, 2, quest. LXIX, art. 2 et 4; et ces deux choses se rapportent d'une certaine manière au don d'intelligence. En effet, il y a deux sortes de pureté : l'une qui est la préparation ou la disposition à la vision de Dieu, et qui consiste dans l'état d'une volonté purifiée de toute affection désordonnée; elle est l'effet des vertus et des dons qui appartiennent à la puissance appétitive. L'autre est le complément de celle-ci par rapport à la vision de Dieu; et elle consiste dans l'état d'une ame dégagée de toute image et de toute erreur, de telle sorte que ce que la foi nous apprend sur Dieu, elle ne le reçoit pas par mode de représentation sensible, ni d'après les idées

tour au don d'intelligence. Du reste, il existe une harmonie profonde et facile néanmoins à expliquer, entre la pureté et la lumière, lumière imparfaite que nous nommons la foi, ou lumière parfaite qui sera la vision béatifique.

(2) Saint Thomas n'a pas été le premier à signaler l'accord qu'on peut établir entre les béatitudes évangéliques et les dons du Saint-Esprit. Saint Augustin avoit dit longtemps avant lui :

---

dicta beatitudo magis pertinet ad virtutem fidei, quàm ad donum intellectus.

3. Præterea, dona Spiritus sancti perficiunt hominem in præsenti vita. Sed visio Dei non pertinet ad vitam præsentem; ipsa enim beatos facit, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 3, art. 8). Ergo sexta beatitudo, continens visionem Dei, non pertinet ad donum intellectus.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte* : « Sexta operatio Spiritus sancti, quæ est intellectus, convenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre quod oculus non vidit. »

(Conclusio. — Dono intellectus ea respondet beatitudo qua *mundo corde beati* in Evangelio dicuntur.)

Respondeo dicendum, quò in sexta beatitudine, sicut et in aliis, duo continentur : unum per modum meriti, scilicet munditia cordis; aliud per modum præmii, scilicet visio Dei, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 69, art. 2). Et utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus. Est enim duplex munditia : una quidem præambula et dispositiva ad Dei visionem, quæ est deputatio affectus ab ordinatis affectionibus; et hæc quidem munditia cordis fit per virtutes et dona quæ pertinent ad vim appetitivam. Alia verò munditia cordis est quasi completiva respectu visionis divinæ; et hæc quidem est munditia mentis deputatæ à phantasmatibus et erroribus, ut scilicet ea quæ de Deo proponuntur non accipiantur per modum

corrompues que s'en font les hérétiques. Cette seconde pureté est l'effet du don d'intelligence. Il y a également deux sortes de vision de Dieu : l'une, parfaite et nous faisant voir Dieu dans son essence ; l'autre, imparfaite et par laquelle, sans voir Dieu dans ce qu'il est, nous voyons cependant ce qu'il n'est pas : dans cette vie, en effet, nous connoissons Dieu d'autant plus parfaitement que nous comprenons mieux qu'il surpasse tout ce que nous pouvons concevoir. Or, ces deux sortes de vision se rapportent au don d'intelligence ; la première, au don d'intelligence consommé, tel que nous le posséderons dans le ciel ; la seconde, au don d'intelligence commencé, tel qu'il existe ici-bas.

La réponse aux arguments devient par là même évidente. Les deux premiers s'appuient sur la première pureté, et le troisième sur la vision parfaite de Dieu. Les dons ne communiquent à l'homme ici-bas qu'une perfection commencée ; ils la consommeront dans la vie future, comme nous l'avons vu, 1, 2, quest. LXVIII, art. 6, et quest. LXIX, art. 2.

ARTICLE VIII.

Le foi, considérée comme fruit, répond-elle au don d'intelligence?

Il paroît que la foi, considérée comme fruit, ne répond pas au don d'intelligence. 1° L'intelligence est le fruit de la foi, d'après ces paroles d'Isaïe, VII, *version des Septante :* « Si vous ne croyez, vous n'aurez pas l'intelligence ; » ce que nous traduisons par ces mots : « Si vous ne croyez, vous succomberez. » Donc la foi n'est pas le fruit de l'intelligence.

2° Une chose antérieure à une autre n'est pas le fruit de celle-ci. Or, la

« Il me paroît que les sept opérations de l'Esprit saint dont il est question dans le prophète Isaïe, s'harmonisent admirablement avec les sentences du Sauveur.... » Puis vient le passage cité dans la thèse.

---

corporalium phantasmatum nec secundum hæreticas perversitates. Et hanc munditiam facit donum intellectus. Similiter etiam duplex est Dei visio : una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia ; alia vero imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est : et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus : prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundùm quòd erit in patria ; secunda verò ad donum intellectus inchoatum, secundùm quòd habetur in via.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ duæ rationes procedunt de prima munditia ; tertia verò de perfecta Dei visione. Dona autem et hic nos perficiunt secundum quamdam inchoationem, et in futuro implebuntur, ut suprà dictum est (1).

ARTICULUS VIII.

Utrùm in fructibus fides respondeat dono intellectus.

Ad octavum sic proceditur (2). Videtur quòd in fructibus fides non respondeat dono intellectus. Intellectus enim est fructus fidei ; dicitur enim *Isa.*, VII : « Nisi credideritis, non intelligetis, » secundum aliam litteram, ubi nos habemus : « Si non credideritis, non permanebitis. » Non ergo fides est fructus intellectus.

2. Præterea, prius non est fructus posterioris. Sed fides videtur esse prior intellectu ;

(1) Putà 1, 2, qu. 68, art. 6, et qu. 69, art. 2.
(2) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 5.

foi semble être antérieure à l'intelligence, puisqu'elle est le fondement de tout l'édifice spirituel, comme il a été dit, quest. IV, art. 1 et 7. Donc la foi n'est pas le fruit de l'intelligence.

3° Il y a plus de dons appartenant à l'intelligence qu'à l'appétit. Or, parmi les fruits un seul est cité comme appartenant à l'intelligence, et c'est la foi; tous les autres se rapportent à l'appétit. Donc la foi ne semble pas correspondre plutôt à l'intelligence qu'à la sagesse, à la science et au conseil.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La fin de toute chose est son fruit. Or, le don d'intelligence paroît se rapporter principalement à la certitude de la foi, en tant qu'elle compte parmi les fruits. Car la Glose dit, *ad Gal.*, V : « La foi, qui est un fruit, est la certitude des choses invisibles. » Donc parmi les fruits, la foi correspond au don d'intelligence.

(CONCLUSION. — Dans cette vie, la foi, je veux dire la certitude de la foi, correspond au don d'intelligence; mais dans le ciel, c'est la joie.)

Comme nous avons dit, 1, 2, quest. LXX, art. 1, en traitant des fruits, on appelle fruits du Saint-Esprit les effets derniers et la délectation que sa vertu produit en nous. Or, ces effets et cette délectation impliquent l'idée de fin; et la fin est l'objet propre de la volonté. C'est pourquoi ce qui existe ainsi dans la volonté doit nécessairement être en quelque manière le fruit de tous les autres dons appartenant aux autres puissances. On peut donc, en entendant ainsi le don ou la vertu qui perfectionne une puissance, distinguer deux sortes de fruit : l'un appartenant à cette puissance même, l'autre qui vient comme en dernier lieu et qui appartient à la volonté. D'après cela, il faut dire que la foi répond au don d'intelligence pour le fruit qui est propre à cette puissance, c'est-à-dire

---

quia fides est fundamentum totius spiritualis ædificii, ut suprà dictum est (qu. 4, art. 1 et 7). Ergo fides non est fructus intellectus.

3. Præterea, plura sunt dona pertinentia ad intellectum, quàm pertinentia ad appetitum. Sed inter fructus ponitur tantum unum pertinens ad intellectum, scilicet fides; omnia vero alia pertinent ad appetitum. Ergo fides non magis videtur respondere intellectui, quàm sapientiæ, vel scientiæ seu consilio.

Sed contra est, quod finis uniuscujusque rei est fructus ejus. Sed donum intellectus videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quæ ponitur fructus; dicit enim Glossa (Interlin.) *ad Galat.*, V, quòd « fides, quæ est fructus, est de invisibilibus certitudo. » Ergo in fructibus fides respondet dono intellectus.

(CONCLUSIO. — Dono intellectus in via respondet fides, id est, fidei certitudo, ut ejus fructus; in patria verò gaudium.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, cum de fructibus ageretur, fructus Spiritus dicuntur ultima et delectabilia quæ in nobis proveniunt ex virtute Spiritus sancti. Ultimum autem et delectabile habet rationem finis, qui est proprium objectum voluntatis. Et ideo oportet quod illud quod est ultimum et delectabile in voluntate, sit quodammodo fructus omnium aliorum quæ pertinent ad alias potentias. Secundum hoc ergo genus doni vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus : unum quidem pertinens ad suam potentiam, alius autem quasi ultimus pertinens ad voluntatem. Et secundùm hoc dicendum est, quòd dono intellectus respondet pro proprio fructu fides, id est, fidei certitudo,

pour la certitude de la foi, et que la joie, qui appartient à la volonté, y correspond comme son fruit dernier.

Je réponds aux arguments : 1° L'intelligence est le fruit de la foi prise comme vertu. Mais quand on dit qu'elle est un fruit, on ne l'envisage pas ainsi; ou la prend pour une sorte de certitude que l'homme acquiert dans sa foi par le don d'intelligence (1).

2° La foi ne peut pas précéder absolument l'intelligence. Comment l'homme pourroit-il, en effet, donner son assentiment par la foi à ce qui lui est proposé, s'il ne le connoissoit d'une certaine manière? Mais la perfection de l'intelligence est l'effet de la foi considérée comme vertu, et cette perfection de l'intelligence produit ensuite comme fruit la certitude de la foi.

3° La connoissance pratique ne peut pas avoir son fruit en elle-même, parce que ce n'est pas pour elle-même, mais en vue d'une autre chose, que s'acquiert une connoissance de ce genre. La connoissance spéculative, au contraire, possède en elle son fruit, qui est la certitude des choses sur lesquelles elle porte. C'est pourquoi le don de conseil, qui se rapporte exclusivement à la connoissance pratique, n'a pas de fruit propre qui lui corresponde. Quant aux dons de sagesse, d'intelligence et de science, qui peuvent se rapporter aussi à la connoissance spéculative, ils n'ont qu'un seul fruit correspondant, et c'est la certitude désignée par le nom de foi. Mais on distingue plusieurs fruits appartenant à la partie appétitive, parce que, comme nous l'avons dit dans le corps de l'article, la fin, qu'implique le mot de fruit, appartient plutôt à la puissance appétitive qu'à la puissance intellective.

(1) Il n'est pas extraordinaire qu'une même chose, considérée sous différents rapports, soit en même temps principe et résultat. Ainsi la foi suppose toujours la connoissance ou l'intelligence, à un certain degré; et l'intelligence, à son tour, s'agrandit et se corrobore par la foi. On comprend donc que la foi, comme vertu, doive précéder en nous le don d'intelligence;

Sed pro ultimo fructu respondet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus est fructus fidei quæ est virtus. Sic autem non accipitur fides cùm dicitur fructus, sed pro quadam certitudine fidei ad quam homo pervenit per donum intellectus.

Ad secundum dicendum, quòd fides non potest universaliter præcedere intellectum. Non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliqualiter (1) intelligeret; sed perfectio intellectus consequitur fidem, quæ est virtus, ad quam quidem intellectus perfectionem, sequitur quædam fidei certitudo.

Ad tertium dicendum, quòd cognitionis practicæ fructus non potest esse in ipsa; quia talis cognitio non scitur propter se, sed propter aliud. Sed cognitio speculativa habet fructum in seipsa, scilicet certitudinem eorum quorum est. Et ideo dono consilii, quod pertinet solum ad cognitionem practicam, non respondet aliquis fructus proprius. Donis autem sapientiæ, intellectus et scientiæ, quæ possunt etiam ad speculativam cognitionem pertinere, respondet solum unus fructus, qui est rectitudo signata nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitivam; quia, sicut jam dictum est, ratio finis, qui importatur in nomine fructus, magis pertinet ad vim appetitivam, quam ad intellectivam.

(1) Putà sub ratione credibilitatis, ut jam suprà; non tamen cum eadem ceritudine qua subinde per donum intellectûs talia esse judicantur ab habentibus illud.

QUESTION IX.

Du don de science.

Nous allons parler du don de science, qui donne lieu à quatre questions : 1° La science est-elle un don ? 2° A-t-elle pour objet les choses divines ? 3° Est-elle spéculative ou pratique ? 4° Quelle est la béatitude qui lui correspond ?

ARTICLE I.

La science est-elle un don ?

Il paroît que la science n'est pas un don. 1° Les dons de l'Esprit saint surpassent les facultés naturelles. Or, la science implique un effet de la raison naturelle ; car Aristote, *Post.*, I, 5, dit que la démonstration est le syllogisme qui donne la science. Donc la science n'est pas un don de l'Esprit saint.

2° Les dons du Saint-Esprit sont communs à tous les Saints, comme nous l'avons dit, 1, 2, quest. LXVIII, art. 2 et 9. Mais saint Augustin dit, *De Trin.*, XIV, 1 : « Beaucoup de fidèles n'excellent pas dans la science, quoiqu'ils soient admirables par leur foi. » Donc la science n'est pas un don.

3° Le don est plus parfait que la vertu, comme nous l'avons vu, 1, 2, quest. LXVIII, art. 8. Il suffit, par conséquent, d'un seul don pour perfectionner une vertu. Or, comme nous l'avons dit, quest. VIII, art. 2, le don d'intelligence répond à la foi. Donc le don de science ne répond pas à cette

mais on comprend aussi que ce don communique à la foi un plus haut degré de certitude et de lumière. Telle est la pensée de saint Thomas ; c'est ainsi que la foi résulte, comme fruit, du don d'intelligence.

QUÆSTIO IX.

De dono scientiæ, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de dono scientiæ. Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm scientia sit donum. 2° Utrùm sit circa divina. 3° Utrùm sit speculativa vel practica. 4° Quæ beatitudo ei respondeat.

ARTICULUS I.

Utrùm scientia sit donum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd scientia non sit donum. Dona enim Spiritus sancti naturalem facultatem excedunt. Sed scientia importat effectum quemdam naturalis rationis; dicit enim Philosophus in I *posteriorum*, quod « demonstratio est syllogismus faciens scire. » Ergo scientia non est donum Spiritus sancti.

2. Præterea, dona Spiritus sancti sunt communia omnibus sanctis, ut supra dictum est. Sed Augustinus XIV, *De Trin.*, dicit (cap. 1), quòd « scientia non pollent plurimi fideles, quamvis polleant ipsa fide. » Ergo scientia non est donum.

3. Præterea, donum est perfectius virtute, ut suprà dictum est : ergo unum donum sufficit ad perfectionem unius virtutis. Sed virtuti fidei respondet donum intellectus, ut suprà

(1) De his etiam suprà, qu 8, art. 1

vertu. D'un autre côté, on ne voit pas à quelle autre vertu il pourroit correspondre; et comme un don perfectionne toujours une vertu, ainsi qu'il a été dit, 1, 2, quest. LXVIII, art. 1 et 2, il s'ensuit que la science paroît ne pas être un don.

Mais c'est le contraire; car Isaïe, X, énumère la science parmi les sept dons.

(Conclusion. — La science est un don de Dieu, qui fait que l'homme porte un jugement sûr et droit sur les choses divines, en discernant celles qu'il doit croire de celles qu'il ne doit pas croire, de même que par le don d'intelligence il saisit exactement ce qu'on lui propose comme objet de sa foi.)

La grace, étant plus parfaite que la nature, ne doit pas faire défaut à l'homme dans les choses où il peut être perfectionné au moyen de la nature. Ainsi lorsque, au moyen de la raison naturelle, l'homme adhère par son intelligence à une vérité, il est perfectionné à l'égard de cette vérité de deux manières : premièrement, parce qu'il la perçoit; secondement, parce qu'il en juge avec certitude. Et voilà pourquoi deux choses sont nécessaires pour l'adhésion parfaite de l'intelligence humaine à une vérité de la foi : la première, qu'elle saisisse exactement les choses qui lui sont proposées à croire, ce qui appartient au don d'intelligence, comme nous l'avons dit, quest. VIII, art. 6; la seconde, qu'elle porte un jugement sûr et droit sur ces mêmes choses, en discernant celles qu'il faut croire de celles qu'il faut rejeter; et le don de science est nécessaire pour cela (1).

Je réponds aux arguments : 1° La certitude de la connoissance existe

(1) Toute science, naturelle ou surnaturelle, humaine ou divine, implique un raisonnement. Or, la métaphysique de saint Thomas nous enseigne que notre esprit saisit la vérité par deux sortes d'opérations : par un acte pur et simple, par une vue directe de la vérité, et c'est ainsi que nous percevons les premiers principes; par une série d'actes enchaînés entre eux et se déduisant les uns des autres, pour arriver à une vérité ultérieure renfermée virtuellement dans une première vérité, c'est la connoissance des conclusions. A la première de ces opérations correspond le don d'intelligence, à la seconde correspond le don de science. Mais l'un et l'autre de ces dons sont subordonnés à la foi, et servent au perfectionnement de cette vertu.

---

dictum est. Ergo non respondet ei donum scientiæ; nec apparet cui alii virtuti respondeat. Ergo, cùm dona sint perfectiones virtutum, ut suprà dictum est, videtur quòd scientia non sit donum.

Sed contra est, quòd *Isa.*, XI, computatur inter septem dona.

(Conclusio. — Scientia est donum Dei, quo homo certum et rectum judicium habet de rebus divinis, discernendo credenda à non credendis, sicut intellectus Dei donum est, quo eadem sibi proposita sanè capit.)

Respondeo dicendum, quòd gratia est perfectior quam natura : unde non deficit in his quibus homo per naturam perfici potest. Cum autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam : primò quidem, quia capit eam; secundo, quia de ea certum judicium habet. Et ideo ad hoc quod intellectus humanus perfectè assentiat veritati fidei, duo requiruntur. Quorum unum est, quod sanè capiat ea quæ proponuntur; quod pertinet ad donum intellectus, ut suprà dictum est (qu. 19, art. 6). Aliud autem est, ut habeat certum et rectum judicium de eis, discernendo scilicet credenda à non credendis; et ad hoc necessarium est donum scientiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd certitudo cognitionis in diversis naturis invenitur diver-

différemment dans les natures diverses, selon la diversité même de ces natures. En effet, ce n'est qu'au moyen du raisonnement et des déductions que l'homme parvient à juger avec certitude la vérité, et c'est pour cela que la science humaine s'acquiert par voie démonstrative. Dieu, au contraire, possède cette certitude sans discourir, par une vue claire et directe, comme nous l'avons vu, part. I, quest. 14, art. 7. Aussi la science divine n'est-elle ni discursive ni argumentative, mais simple et absolue. La science, don du Saint-Esprit, lui ressemble en ce qu'elle en est la participation et l'image.

3° On peut avoir à l'égard des vérités de la foi deux sortes de science : l'une par laquelle l'homme sait ce qu'il doit croire et discerne les vérités qui sont de foi de celles qui ne le sont pas ; et sous ce rapport, la science est un don commun à tous les Saints ; l'autre, par laquelle non-seulement l'homme sait ce qu'il doit croire, mais sait encore prouver sa foi, porter les autres à l'embrasser et réfuter ses contradicteurs. La science, prise dans ce sens, est comptée parmi les graces gratuitement données, et n'est dispensée qu'à quelques-uns. Aussi saint Augustin ajoute-t-il aux paroles citées dans l'argument : « Autre chose est de savoir seulement ce que l'homme doit croire, et autre chose de savoir comment il peut mettre au service des fidèles ce qu'il croit, et le défendre contre les impies. »

3° Les dons, plus parfaits que les vertus morales et intellectuelles, ne sont pas plus parfaits que les vertus théologales ; mais ils se rapportent tous à la perfection des vertus théologales comme à leur fin : et c'est pourquoi rien n'empêche que divers dons se rapportent à une seule et même vertu de ce genre.

---

simodè, secundum diversam conditionem uniuscujusque naturæ. Nam homo consequitur certum judicium de veritate per discursum rationis : et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur. Sed in Deo est certum judicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, ut in primo dictum est (1). Et ideo divina scientia, non est discursiva vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex, cui similis est scientia quæ ponitur donum Spiritus sancti, cùm sit quædam participata similitudo ipsius.

Ad secundum dicendum, quòd circa credenda duplex scientia potest haberi. Una quidem, per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda à non credendis; et secundum hoc scientia est donum, et convenit omnibus sanctis. Alia vero est scientia circa credenda, per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare, et alios ad credendum inducere, et contradictores convincere. Et ista scientia ponitur inter gratias gratis datas, quæ non dantur omnibus, sed quibusdam. Unde Augustinus post verba inducta, subjungit : « Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat, aliud scire quemadmodum hoc ipsum quod creditur, et piis opituletur, et contra impios defendatur. »

Ad tertium dicendum, quòd dona sunt perfectiora virtutibus moralibus et intellectualibus; non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis, sed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur, sicut ad finem. Et ideo non est inconveniens si diversa dona ad unam virtutem theologicam ordinentur.

(1) Seu I. part, qu. 14, art. 7, quoad negationem discursivæ cognitionis, et qu. 22, art. 1, ad 1, quod certam cognitionem veritatis absque inquisitione; ut et 1, 2, qu. 14, art. 1, ad 2.

ARTICLE II.

Le don de science a-t-il pour objet les choses divines ?

Il paroît que le don de science a pour objet les choses divines. 1° Saint Augustin dit, *De Trin.*, XIV, 1 : « La science engendre la foi, la nourrit et la corrobore. » Or, la foi se rapporte aux choses divines, puisqu'elle a pour objet la vérité première, ainsi qu'il a été dit, quest. I, art. 1. Donc le don de science se rapporte aussi aux choses divines.

2° Le don de science est plus noble que la science acquise. Or, il y a une science acquise, la métaphysique, qui se rapporte aux choses divines. Donc, à plus forte raison, le don de science s'y rapporte-t-il aussi.

3° L'Apôtre dit, *Rom.*, I, 20 : « Nous connoissons au moyen des créatures ce qu'il y a d'invisible en Dieu. » Si donc la science a pour objet les choses créées, il paroît qu'elle a par cela même pour objet les choses divines.

Mais le contraire résulte de ces paroles de saint Augustin, *De Trin.*, XIV, 1 : « A proprement parler, on désigne par le nom de sagesse la connoissance des choses divines, et par celui de science la connoissance des choses humaines. »

(Conclusion. — Le don de science porte sur les choses créées, comme la sagesse sur les choses divines, quoique celle-ci porte aussi sur les choses créées, en tant qu'on les apprécie par la cause la plus élevée.)

C'est principalement d'après sa cause qu'on juge d'une chose avec certitude, et c'est ce qui fait qu'il doit y avoir relation entre l'ordre des jugements et l'ordre des causes. Ainsi, comme la cause première est cause de la cause seconde, c'est par celle-là qu'on juge de celle-ci. Par consé-

---

ARTICULUS II.

Utrùm scientiæ donum sit circa res divinas.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod scientiæ donum sit circa res divinas. Dicit enim Augustinus XIV. *De Trinit.*, quòd « per scientiam gignitur fides, nutritur, et roboratur. » Sed fides est de rebus divinis, quia objectum fidei est veritas prima, ut suprà habitum est (qu. 1, art. 1). Ergo et donum scientiæ est de rebus divinis.

2. Præterea, donum scientiæ est dignius, quàm scientia acquisita. Sed aliqua scientia acquisita est circa res divinas, sicut scientia Metaphysicæ. Ergo multo magis donum scientiæ est circa res divinas.

3. Præterea, sicut dicitur *Rom.*, I : « Invisibilia De per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. » Si ergo est scientia circa res creatas, videtur quod etiam sit circa res divinas.

Sed contra est, quod Augustinus XIV. *De Trinit* (cap. 2), dicit : « Rerum divinarum scientia propriè sapientia nuncupetur, humanarum autem propriè scientiæ nomen obtineat. »

(Conclusio. — Donum scientiæ est circa res humanas, sicut sapientia est circa divinas, vel circa creaturas, quatenus de iis per altissimam causam judicatur.)

Respondeo dicendum, quòd certum judicium de re aliqua maximè datur ex sua causa ; et ideo secundum ordinem causarum, oportet esse ordinem judiciorum. Sicut enim causa prima est causa secundæ, ita per causam primam judicatur de causa secunda. De causa item

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 35, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1.

quent, la cause première ne peut être jugée d'après aucune autre, et par conséquent aussi le jugement qui repose sur la cause première est le premier et le plus parfait de tous. Dans les choses où il en existe une de plus parfaite, on désigne par le nom commun du genre celles qui sont moins parfaites; et l'on donne un nom spécial à la première, comme on le voit dans la logique. En effet, dans le genre des convertibles, ce qui exprime la quiddité ou l'essence des choses, est désigné par un nom spécial, c'est la *définition*; et ce qui ne l'exprime pas garde le nom qui convient à toutes les choses du genre, et c'est la *propriété* (1). Il suit de là que, le mot de science impliquant une certitude de jugement, comme nous l'avons dit, art. précéd., si cette certitude de jugement repose sur la cause la plus élevée, la science doit avoir un nom spécial, et c'est celui de sagesse. En effet, on appelle sage, n'importe dans quel genre de sagesse, celui qui connoît la cause la plus élevée de ce genre, par laquelle il peut juger de tout ce que le genre embrasse; et l'on appelle sage d'une manière absolue celui qui connoît la cause absolument la plus élevée, c'est-à-dire Dieu. C'est pourquoi la connoissance des choses divines est appelée *sagesse*, et la connoissance des choses humaines, *science*; c'est là comme le nom commun exprimant une certitude appropriée au jugement qui repose sur les causes secondes. En entendant ainsi le mot de science, le don de science est donc distinct du don de sagesse. Par conséquent le don de science a seulement pour objet les choses humaines, ou les choses créées.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique les choses qui sont l'objet de

(1) Voici encore un exemple frappant de la nécessité où l'on est de connoître, d'une manière bien précise, la logique de saint Thomas, aussi bien que sa métaphysique, si l'on veut comprendre ses démonstrations et suivre la marche de ses raisonnements. Le sens des mots employés ici ont été suffisamment expliqués dans les notes du premier et du second volume de cette édition. Qu'il nous suffise de le rappeler au lecteur qui pourroit en avoir oublié le sens.

---

prima (1) non potest judicari per aliam causam. Et ideo judicium quod fit per causam primam, est primum et perfectissimum. In his autem, in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his quæ deficiunt à perfectissimo. Ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen, ut patet in logicis. Nam in genere convertibilium illud quod significat *quod quid est*, speciali nomine *diffinitio* vocatur; quæ autem ab hoc deficiunt *convertibilia* existentia, nomen commune sibi retinent, scilicet quod *propria* dicuntur. Quia ergo nomen scientiæ importat quamdam certitudinem judicii, ut dictum est, si quidem certitudo judicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia. Dicitur enim sapiens in unoquoque genere, qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus judicare. Simpliciter autem sapiens dicitur, qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur *sapientia*, cognitio verò rerum humanarum vocatur *scientia*, quasi communi nomine importante certitudinem judicii appropriatò ad judicium quod fit per causas secundas. Et ideo, sic accipiendo scientiæ nomen, ponitur donum distinctum à dono sapientiæ. Unde donum scientiæ est solum circa res humanas, vel solum circa res creatas.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet ea de quibus est fides, sint res divinæ et æternæ;

(1) Sive sit extra genus et absolutè prima, quòd soli Deo convenit; sive prima dumtaxat in aliquo genere, ut ex adjunctis patet.

la foi soient divines et éternelles, la foi elle-même est quelque chose de temporel dans l'esprit de celui qui croit. C'est pourquoi le propre du don de science est de savoir ce qu'il faut croire ; et le propre du don de sagesse est de connoître en elles-mêmes les choses que l'on croit par une sorte d'union avec elles. Par conséquent le don de sagesse répond plutôt à la charité, qui unit l'homme à Dieu (1).

2° Cette raison s'appuie sur l'acception générale du mot science. Or, la science n'est un don spécial qu'autant qu'elle est restreinte au jugement que l'on porte au moyen des causes secondes ou des créatures.

3° Comme nous l'avons dit, quest. I, art. 1, toute habitude cognitive se rapporte formellement au moyen par lequel une chose est connue, et matériellement à la chose connue. Et voilà comment, l'objet formel étant plus noble que l'objet matériel, les sciences qui concluent des principes mathématiques aux choses naturelles, sont rangées parmi les sciences mathématiques, comme ayant plus d'analogie avec celles-ci qu'avec les sciences naturelles, quoique par l'objet matériel elles en aient davantage avec ces dernières ; et Aristote dit, en effet, qu'elles sont plus naturelles, II. *Phys.*, (20). Par conséquent, lorsque l'homme connoît Dieu au moyen des créatures, cette connoissance paroît plutôt appartenir à la science, dont elle est l'objet formel, qu'à la sagesse, dont elle est l'objet matériel ; et au contraire, quand nous jugeons des créatures au moyen des choses divines, ce jugement appartient plutôt à la sagesse qu'à la science.

(1) La différence qui existe entre la sagesse et la science, déjà plus d'une fois expliquée par l'auteur, est ici présentée sous un jour nouveau. Des choses éternelles et immuables, la sagesse descend aux choses accidentelles et contingentes, tandis que la science suit une marche opposée.

---

tamen ipsa fides est quoddam temporale in animo credentis. Et ideò scire quid credendum sit pertinet ad donum scientiæ. Scire autem ipsas res creditas secundum seipsas, per quamdam unionem ad ipsas, pertinet ad donum sapientiæ. Unde donum sapientiæ magis respondet charitati, quæ unit mentem hominis Deo.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit secundum quod communiter nomen scientiæ sumitur. Sic autem scientia non ponitur speciale donum, sed secundum quòd restringitur ad judicium quod fit per res creatas.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 1, art. 1), quilibet cogniscitivus habitus formaliter quidem respicit medium, per quod aliquid cognoscitur; materialiter autem, id quod per medium cognoscitur. Et quia id quod est formale, potius est, ideo illæ scientiæ quæ ex principiis Mathematicis concludunt circa materiam naturalem, magis cum Mathematicis connumerantur, utpote eis similiores, licet quantum ad materiam, magis conveniant cum naturali. Et propter hoc dicitur, in II. *Physicorum* (text. 20), quòd sint magis naturales. Et ideo cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quàm ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter. Et è converso, cum secundum res divinas judicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quàm ad scientiam pertinet

ARTICLE III.

La science, considérée comme don, est-elle pratique?

Il paroît que la science, don de l'Esprit saint, est une science pratique. 1° Saint Augustin dit, *De Trin.*, XII, 14 : « L'action par laquelle nous faisons usage des choses extérieures est attribuée à la science. » Or, la science à laquelle on attribue l'action est pratique. Donc la science, don surnaturel, est essentiellement pratique.

2° Saint Grégoire dit, *Mor.*, I, 15 : « La science est nulle, si elle ne sert pas à la piété ; et la piété elle-même est tout-à-fait inutile, si elle n'a le discernement de la science. » Il résulte de l'autorité de ces paroles que c'est la science qui dirige la piété ; et comme cela ne peut convenir à la science spéculative, il s'ensuit que le don de science n'est pas spéculatif, mais pratique.

3° Il n'y a que les justes qui possèdent les dons du Saint-Esprit, comme nous l'avons vu, quest. VIII, art. 5. Or, on peut posséder la science spéculative sans être juste, d'après ces paroles de saint Jacques, IV, 17 : « Celui qui sait faire le bien et qui ne le fait pas, pèche. » Donc le don de science n'est pas spéculatif, mais pratique.

Mais le contraire est établi par ces paroles de saint Grégoire, *Mor.*, I, 32 : « La science prépare en son jour un festin, parce qu'elle détruit l'ignorance, qui est le jeûne de l'esprit. » Or, l'ignorance n'est totalement détruite que par la science spéculative et la science pratique (1).

(Conclusion. — Le don de science se rapporte plus directement et

(1) Proposition intermédiaire, comme on le voit, et qui ne renferme pas une négation absolue de la conclusion qu'on vient de voir dans les arguments. Ce n'est pas, on doit s'en souvenir, le seul exemple de semblables propositions que nous ayons rencontré dans la *Somme*.

ARTICULUS III.

Utrùm scientiæ donum sit scientia practica.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quod scientia quæ ponitur donum, sit scientia practica. Dicit enim Augustinus lib. II. *De Trin.* (cap. 14), quòd « actio qua exterioribus rebus utimur, scientiæ deputatur. » Sed scientia cui deputatur actio, est practica. Ergo scientia, quæ est donum, est scientia practica.

2. Præterea, Gregorius dicit in I. *Mor.* : « Nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet ; et valde inutilis est pietas, si scientiæ discretione caret. » Ex qua auctoritate habetur, quòd scientia dirigit pietatem. Sed hoc non potest competere scientiæ speculativæ. Ergo scientia, quæ est donum, non est speculativa, sed practica.

3. Præterea, dona Spiritus sancti non habentur nisi à justis, ut suprà habitum est (qu. 8, art. 5). Sed scientia speculativa potest haberi etiam ab injustis, secundum illud *Jacob*, IV : « Scienti bonum facere et non facienti, peccatum est illi. » Ergo scientia, quæ est donum, non est speculativa, sed practica.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in I. *Moral.* : « Scientia in die suo convivium parat ; quia in ventre mentis, ignorantiæ jejunium superat. » Sed ignorantia non tollitur totaliter nisi per utramque scientiam, scilicet speculativam et practicam. Ergo scientia, quæ est bonum, est speculativa et practica.

(Conclusio. — Scientiæ donum magis et

(1) De his etiam infrà, qu. 52, art. 2, ad 2 ; et III, *Sent.*, dist. 35, art. 3, quæstiunc. 2.

principalement à la spéculation, qui fait connoître à l'homme ce qu'il doit croire; mais il s'étend secondairement à l'action, en ce sens que la connoissance des choses que nous devons croire nous dirige dans la conduite.)

Comme nous l'avons dit, art. 1 et 2, et quest. VIII, art. 7 et 8, le don de science, ainsi que le don d'intelligence, se rapporte à la certitude de la foi. Or, la foi consiste d'abord et principalement dans la spéculation, en tant qu'elle est l'adhésion de l'esprit à la vérité première. Mais comme la vérité première est la fin ultérieure pour laquelle nous agissons, la foi doit par cela même s'étendre à notre action, et c'est ce que signifient ces paroles de l'Apôtre, *Gal.*, V, 6 : « La foi opère par l'amour. » Il faut donc que le don de science se rapporte d'abord et principalement à la spéculation, en tant que nous connoissons par lui les choses que nous devons croire; et s'étend ensuite à l'action, en tant que nous réglons notre conduite sur la connoissance de ces mêmes choses et de celles qui s'y rattachent.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin parle du don de science selon qu'il s'étend à l'action. L'action doit lui être attribuée, en effet, mais non comme étant son objet unique ou essentiel. Et c'est aussi de la sorte qu'il dirige la piété.

2° Le second argument tombe par la réponse au premier.

3° Comme nous l'avons dit, quest. VIII, art. 5, en parlant du don d'intelligence, de même que tous ceux qui comprennent n'ont pas pour cela le don d'intelligence, mais ceux-là seulement qui comprennent par l'habitude ou en vertu de la grace, de même à l'égard du don de science, il faut reconnoître que ceux-là seulement le possèdent qui, en vertu de cette même grace, portent un jugement droit sur ce qu'ils doivent croire et pratiquer, de telle sorte qu'ils ne s'écartent en rien de la justice. Et telle est la science des Saints, dont il est dit dans le livre de la Sagesse, X, 10:

---

principalius speculationem respicit, qua homo scit quæ fide tenere debeat; secundario autem extendit se ad operationem, secundum quod credibilium scientia in agendis dirigimur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1), donum scientiæ ordinatur, sicut et donum intellectus, ad certitudinem fidei. Fides autem primo et principaliter in speculatione consistit, in quantum scilicet inhæret primæ veritati. Sed quia veritas prima etiam est ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est quod fides ad operationem se extendit, secundum illud *Galat.*, V : « Fides per dilectionem operatur. » Unde etiam oportet, quòd donum scientiæ primò quidem et principaliter respiciat speculationem, in quantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat. Secundariò autem se extendit etiam ad operationem, secundum quòd per scientiam credibilium; et eorum quæ ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de dono scientiæ, secundum quod se extendit ad operationem; attribuitur enim ei actio, sed non sola, nec primò. Et hoc etiam modo dirigit pietatem.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 8, art. 5), de dono intellectus, quod non quicumque intelligit, habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiæ; ita etiam de dono scientiæ est intelligendum, quod illi soli donum scientiæ habeant, qui ex infusione gratiæ rectum judicium habent circa credenda et agenda, ita quod in nullo devient à rectitudine justitiæ. Et hæc est scientia Sanc-

(1) Quantum ad scientiæ quidem donum hac ipsa quæstione, art. 1 et 2; quantum autem ad donum intellectûs, qu. 8, art. 7 et 8.

« Le Seigneur a conduit le juste par les voies droites, et lui a donné la science des Saints. »

ARTICLE IV.

La troisième béatitude, Heureux ceux qui pleurent, etc., *répond-elle au don de science?*

Il paroît que la troisième béatitude ne répond pas au don de science. 1° Comme le mal est la cause de la tristesse et du chagrin, de même le bien est la cause de la joie. Or, la science manifeste les biens plutôt que les maux, qui ne sont connus que par les biens; car, comme dit Aristote, *De anima,* I, 83 : « En se manifestant lui-même, le droit rend manifeste ce qui n'est pas lui. » On ne doit donc pas faire correspondre la troisième béatitude au don de science.

2° La considération de la vérité est l'acte de la science. Or, il n'y a pas de tristesse dans la considération de la vérité, mais plutôt de la joie ; car il est écrit, *Sap.*, VIII, 16 : « Sa conversation n'a pas d'amertume, ses entretiens ne causent pas l'ennui, mais au contraire la joie et le bonheur. » Donc cette béatitude ne peut pas répondre au don de science.

3° Le don de science consiste dans la spéculation avant de consister dans l'action. Or, en tant qu'il est dans la spéculation, le chagrin ne peut lui correspondre; car, comme le dit Aristote, *De anima,* III, 49 : « L'intellect spéculatif ne se prononce pas sur ce que nous avons à rechercher ou à fuir. » Il n'implique ni joie ni tristesse. Donc on a tort de faire correspondre la troisième béatitude au don de science.

Mais saint Augustin dit au contraire, *De serm. Dom.*, 4 : « La science convient à ceux qui pleurent; car ils ont appris de quelles tristes chaînes les ont chargés les choses qu'ils ont aimées comme des biens. »

---

torum, de qua dicitur *Sap.*, X : « Justum deduxit Dominus per vias rectas, et dedit illi scientiam Sanctorum. »

ARTICULUS IV.

Utrùm dono scientiæ respondeat tertia beatitudo, scilicet, Beati qui lugent, *etc.*

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd scientiæ non respondeat tertia beatitudo, scilicet: « Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. » Sicut enim malum est causa tristitiæ et luctus, ita etiam bonum est causa lætitiæ. Sed per scientiam principalius manifestantur bona quam mala, quæ per bona cognoscuntur : « Rectum enim est index sui ipsius et obliqui, » ut dicitur in I. *De anima*. Ergo prædicta beatitudo non convenienter respondet scientiæ dono.

2. Præterea, consideratio veritatis est actus scientiæ. Sed in consideratione veritatis non est tristitia, sed magis gaudium; dicitur enim *Sap.*, VIII : « Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ipsius, sed lætitiam et gaudium. » Ergo prædicta beatitudo non convenienter respondet dono scientiæ.

3. Præterea, donum scientiæ consistit prius in speculatione, quàm in operatione. Sed secundum quod consistit in speculatione, non respondet sibi luctus; « quia intellectus speculativus nihil dicit de imitabili, et fugiendo, » ut dicitur in III. *De anima* (text. 49); neque dicit aliquid lætum et triste. Ergo prædicta beatitudo non convenienter ponitur respondere dono scientiæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte* (cap. 9, vel 4) : « Scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt, quæ quasi bona appetierunt. »

(1) De his etiam 1, 2, qu. 69, art. 3, ad 3; et infrà, qu. 121, art. 2; et III, *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 4 et art. 6.

(CONCLUSION. — La troisième béatitude, qui proclame heureux ceux qui pleurent, correspond au don de science.)

L'attribution propre de la science est de juger sainement des choses créées. Or, parmi les créatures il en est qui sont pour l'homme la cause occasionnelle de son éloignement de Dieu, d'après ces paroles de la Sagesse, XV, 11 : « les créatures me sont devenues un objet de haine.... un filet tendu aux pieds des insensés, » c'est-à-dire de ceux qui n'en jugent pas sainement, dès lors qu'ils font consister en elles le bonheur parfait; d'où il arrive qu'en y plaçant leur fin, ils pèchent et perdent le bien véritable. Ce malheur, l'homme le reconnoît par le jugement droit qu'il porte sur les créatures, et c'est là l'effet du don de science. Voilà pourquoi l'on dit que la béatitude des pleurs répond au don de science (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les biens créés n'excitent la joie spirituelle qu'autant qu'ils sont rapportés au bien divin, d'où elle résulte uniquement; et c'est pourquoi la paix et la joie de l'esprit, qui en sont l'effet, répondent directement au don de sagesse. Mais le chagrin que l'on conçoit d'abord de ses égarements, et la consolation que ce chagrin amène lorsque, le jugement une fois rectifié par le don surnaturel, on rapporte les créatures au bien divin, répondent au don de science. Voilà pourquoi cette béatitude présente le mérite dans les larmes, et la consolation qui les suit, dans la récompense; consolation qui commence dans cette vie, et qui sera pleine et entière dans l'autre.

2° L'homme se réjouit de la considération même de la vérité; mais telle chose dont il considère la vérité peut être pour lui un sujet de tristesse; et c'est en ce sens que les larmes sont attribuées à la science.

3° Aucune béatitude ne répond à la science en tant que celle-ci ne sort

(1) C'est donc parce que la science a pour objet les choses temporelles et contingentes, où elle découvre un continuel sujet de douleur et une source intarissable de larmes, qu'elle doit y découvrir le but du Créateur, et, par conséquent, la béatitude proclamée par l'Evangile. La sagesse ne considérant que les choses éternelles, ne sauroit y rencontrer ni tristesse ni douleur.

(CONCLUSIO. — Dono scientiæ ea aptatur beatitudo qua qui lugent beati prædicantur.)

Respondeo dicendum, quòd ad scientiam propriè pertinet rectum judicium creaturarum. Creaturæ autem sunt ex quibus homo occasionaliter à Deo avertitur, secundum illud *Sap.*, XIV : « Creaturæ factæ sunt in odium et muscipulam pedibus insipientium; » qui scilicet rectum judicium de his non habent dum æstimant in eis perfectum bonum; unde in eis finem constituendo, peccant, et verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum judicium de creaturis quod habetur per donum scientiæ. Et ideo beatitudo luctus ponitur respondere dono scientiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd bona creata non excitant spirituale gaudium, nisi quatenus referuntur ad bonum divinum; ex quo propriè consurgit gaudium spirituale : et ideo directè quidem spiritualis pax et gaudium consequens, respondet dono sapientiæ. Dono autem scientiæ respondet quidem primò luctus de præteritis erratis, et consequenter consolatio, dum homo per rectum judicium scientiæ, creaturas ordinat in bonum divinum. Et ideo, in hac beatitudine ponitur luctus pro merito, et consolatio consequens pro præmio, quæ quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura.

Ad secundum dicendum, quòd de ipsa consideratione veritatis homo gaudet; sed de re circa quam considerat veritatem potest tristari quandoque : et secundum hoc luctus scientiæ attribuitur.

Ad tertium dicendum, quòd scientiæ secun-

pas de la spéculation, parce que la béatitude de l'homme ne consiste pas dans la considération des créatures, mais dans la contemplation des choses divines. Il y a bien ce qu'on peut appeler une béatitude, qui consiste dans l'usage légitime des créatures et dans l'affection bien ordonnée que nous avons pour elles; mais ceci ne s'applique qu'au bonheur de l'homme sur la terre. C'est pourquoi on n'attribue pas à la science la béatitude qui appartient à la contemplation, mais on l'attribue à l'intelligence et à la sagesse, qui ont pour objet les choses divines.

QUESTION X.

De l'infidélité en général.

Nous avons maintenant à nous occuper des vices opposés à la foi : et d'abord, de l'infidélité, qui est opposée à la foi elle-même; en second lieu, du blasphème, qui est opposé à la confession de la foi; en troisième lieu, de l'ignorance et de la stupidité, qui sont opposées à la science et à l'intelligence. Touchant l'infidélité nous parlerons : 1° de l'infidélité en général; 2° de l'hérésie; 3° de l'apostasie.

Douze questions se présentent relativement à l'infidélité en général : 1° L'infidélité est-elle un péché? 2° En quelle faculté de l'ame existe-t-elle comme dans son sujet? 3° Est-elle le plus grand des péchés? 4° Toutes les actions des infidèles sont-elles autant de péchés? 5° Quelles sont les diverses espèces d'infidélité? 6° Quels sont les rapports qu'elles ont entre elles? 7° Faut-il disputer sur la foi avec les infidèles? 8° Doit-on les con-

---

lum quod in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua, quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei (1). Sed æqualiter beatitudo hominis consistit in debito usu creaturarum, et ordinata affectione circa ipsas : et hoc dico quantum ad beatitudinem viæ. Et ideò scientiæ non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem, sed intellectui et sapientiæ, quæ sunt circa divina.

QUÆSTIO X.

De infidelitate in communi, in duodecim articulos divisa.

Consequenter considerandum est de vitiis oppositis. Et primò, de infidelitate, quæ opponitur fidei; secundò, de blasphemia, quæ opponitur confessioni; tertiò, de ignorantia et hebetudine, quæ opponitur scientiæ et intellectui. Circa primum considerandum est de infidelitate in communi; secundò de hæresi; tertio de apostasia à fide.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° Utrùm infidelitas sit peccatum. 2° In quo sit sicut in subjecto. 3° Utrùm sit maximum peccatorum. 4° Utrùm omnis actio infidelium sit peccatum. 5° De speciebus infidelitatis. 6° De comparatione earum ad invicem. 7° Utrùm cum infidelibus sit disputandum de fide. 8° Utrùm sint cogendi ad

(1) Ut probat S. Thomas 1, 2, qu. 2, art. 8; sed expressiùs qu. 3, art. 6, 7 et 8.

traindre à embrasser la foi? 9° Faut-il communiquer avec eux? 10° Les infidèles peuvent-ils régner sur les chrétiens? 11° Faut-il tolérer les rites des infidèles? 12° Les enfants des infidèles doivent-ils être baptisés malgré leurs parents?

ARTICLE I.

L'infidélité est-elle un péché?

Il paroît que l'infidélité n'est pas un péché. 1° Tout péché est contraire à la nature, comme le dit saint Jean Damascène, *De Orth. fid.*, II, 4 et 30. Or, l'infidélité n'est pas contraire à la nature; car saint Augustin dit, *De prædest. Sanct.*, cap. 5 : « Il est dans la nature de tous les hommes de pouvoir acquérir la foi et la charité; mais avoir réellement ces deux vertus, c'est l'effet de la grace dans les fidèles. » Donc l'infidélité, qui consiste à ne pas avoir la foi, n'est pas contraire à la nature, et par conséquent n'est pas un péché.

2° Nul ne pèche en ce qu'il ne peut éviter, parce que tout péché est volontaire. Or, il n'est pas au pouvoir de l'homme d'éviter l'infidélité, puisqu'il faut pour cela avoir la foi; car l'Apôtre dit, *Rom.*, X, 14 : « Comment croiront-ils en lui, s'ils n'en ont entendu parler; et comment en entendront-ils parler, si personne ne leur prêche? » Donc l'infidélité ne paroît pas être un péché.

3° Comme il a été dit, 1, 2, quest. LXXXIV, art. 7, il y a sept vices capitaux, auxquels on ramène tous les péchés. Or, aucun de ces vices ne paroît renfermer l'infidélité. Donc elle n'est pas un péché.

Mais, au contraire, le vice est opposé à la vertu. Or, la foi est une vertu, et l'infidélité lui est opposée. Donc l'infidélité est un péché.

---

fidem. 9° Utrùm sit cum eis communicandum. 10° Utrùm possint Christianis infideles præesse. 11° Utrùm ritus infidelium sint tolerandi. 12° Utrùm pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

ARTICULUS I.

Utrùm infidelitas sit peccatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod infidelitas non sit peccatum. Omne enim peccatum est contra naturam, ut patet per Damascenum in II. lib. (cap. 4 et 30). Sed infidelitas non videtur esse contra naturam; dicit enim Augustinus in lib. *De prædestinatione Sanctorum* (cap. 5), quòd « posse habere fidem, sicut posse habere charitatem naturæ est omnium hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium. » Ergo non habere fidem, quod est infidelium, non est contra naturam, et ita non est peccatum.

2. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest, quia omne peccatum est voluntarium. Sed non est in potestate hominis, quòd infidelitatem vitet, quàm vitare non potest nisi fidem habendo; dicit enim Apostolus *ad Rom.*, X : « Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante? » Ergo infidelitas non videtur esse peccatum.

3. Præterea, sicut dictum est (1, 2, qu. 84, art. 4), sunt septem vitia capitalia, ad quæ omnia peccata reducuntur. Sub nullo autem horum videtur contineri infidelitas. Ergo infidelitas non est peccatum.

Sed contra, virtuti contrariatur vitium. Sed fides est virtus, cui contrariatur infidelitas. Ergo infidelitas est peccatum.

(1) De his etiam infrà, qu. 34, art. 1, ad 2; et lib. II. *Sent.*, dist. 39, qu. 1, art. 4.

(CONCLUSION. — L'infidélité prise négativement est plutôt un châtiment qu'un péché ; mais l'infidélité provenant de la résistance à la foi, ou du mépris qu'on en fait, est un péché.)

L'infidélité peut s'entendre de deux manières : premièrement, d'une manière purement négative ; et telle est l'infidélité provenant uniquement de l'absence de la foi. Secondement, d'une manière positive ; et alors elle implique une résistance à la foi ; et c'est le cas de quelqu'un qui combat les enseignements de la foi, ou qui la méprise, selon cette parole de l'Ecriture, *Isa.*, LIII, 1 : « Quel est celui qui a ajouté foi à mes paroles? » C'est là précisément ce qui constitue l'infidélité, et sous ce rapport elle est un péché. Mais quand elle n'est que négative simplement, comme dans ceux qui n'ont pas entendu parler des vérités de la foi, elle n'est pas un péché, mais plutôt un châtiment ; parce qu'alors l'ignorance des choses divines n'est que l'effet du péché de nos premiers parents. Ceux qui sont infidèles de la sorte ne sont damnés que pour d'autres péchés, dont la rémission est impossible en dehors de la foi ; mais ce n'est pas le péché d'infidélité qui est cause de leur damnation (1). Aussi Notre Seigneur a-t-il dit, *Joan.*, XV, 22 : « Si je n'étois pas venu, et que je ne leur eusse point parlé, ils n'auroient pas de faute. » Saint Augustin, expliquant ce passage, *Tract.*, LXXXIX, dit « qu'il s'agit du péché dont ils se sont rendus coupables, en ne croyant pas au Christ. »

Je réponds aux arguments : 1° Il n'est pas dans la nature humaine d'avoir la foi ; mais il est dans la nature humaine que l'homme ne résiste pas dans son esprit à l'inspiration intérieure et à la prédication extérieure de la vérité ; et, dans ce sens, l'infidélité est contraire à la nature.

2° Cet argument porte sur l'infidélité purement négative.

3° L'infidélité, en tant qu'elle est un péché, découle de l'orgueil, qui

(1) Ce passage devra nécessairement fixer l'attention, soit à cause de son importance in-

---

(CONCLUSIO. — Infidelitas negativè sumpta, magis pœna est quàm peccatum ; at infidelitas contrariè accepta, qua quis fidei repugnat, vel ipsam contemnit, peccatum est.)

Respondeo dicendum, quòd infidelitas dupliciter accipi potest : uno modo secundum puram negationem, ut dicatur infidelis ex hoc solo quòd non habet fidem ; alio modo potest intelligi infidelitas secundum contrarietatem ad fidem, quia scilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam, secundum illud *Isa.*, LIII : « Quis credidit auditui nostro ? » Et in hoc perficitur ratio infidelitatis, et secundum hoc infidelitas est peccatum. Si autem accipiatur secundum negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis pœnæ ; quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis consecuta est. Qui autem sic sunt infideles, damnantur quidem propter alia peccata, quæ sine fide remitti non possunt ; non autem damnantur propter infidelitatis peccatum. Unde Dominus dicit *Joan.*, XV : « Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent. » Quod exponens Augustinus dicit, quod « loquitur de illo peccato quo non crediderunt in Christum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd habere fidem, non est in natura humana ; sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui, et exteriori veritatis prædicationi : unde infidelitas secundum hoc est contra naturam.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de infidelitate, secundum quod importat simplicem negationem.

Ad tertium dicendum, quòd infidelitas, secundum quod est peccatum, oritur ex super-

fait que l'homme refuse de soumettre son intelligence aux règles de la foi, prises dans la saine doctrine des saints Pères. De là ces paroles de saint Grégoire, *Mor.*, XXXI, 17 : « C'est de la vaine gloire que viennent les nouveautés présomptueuses. » D'ailleurs on pourroit répondre que, comme on ne ramène pas aux vertus cardinales les vertus théologales, qui leur sont antérieures, de même les vices opposés aux vertus théologales ne se ramènent pas non plus aux péchés capitaux, opposés aux premières.

ARTICLE II.

L'infidélité existe-t-elle dans l'intellect comme dans son sujet?

Il paroît que l'infidélité n'existe pas dans l'intellect comme dans son sujet. 1° Tout péché réside dans la volonté, comme dit saint Augustin, *De duab. anim.*, cap. 10 et 11. Or, l'infidélité est un péché. Elle existe donc dans la volonté comme dans son sujet, et non dans l'intellect.

2° C'est le mépris de la prédication de la foi qui fait que l'infidélité est un péché. Or, le mépris appartient à la volonté. Donc c'est dans la volonté que réside l'infidélité.

3° A propos de ces paroles de saint Paul, II, *Cor.*, XI : « Satan lui-même se transforme en ange de lumière, » la Glose dit : « Si un ange de ténèbres, se donnant comme un bon ange et regardé comme tel, parle ou agit comme il conviendroit à un bon ange, l'erreur où il induit n'est pas mortelle. » Ce qui semble ne pouvoir s'expliquer que par la droiture de la volonté de la part de celui qui adhère à Satan, en croyant adhérer à un

trinsèque, soit à cause de l'abus qu'on a si souvent fait de l'autorité de saint Thomas dans cette question si délicate et si difficile de l'infidélité. Les principes de notre saint auteur nous

---

bia, ex qua contingit, quòd homo intellectum suum non vult subjicere regulis fidei, ex sano intellectu Patrum : unde Gregorius dicit XXXI. *Moral.* (cap. 17, vel 31), quòd « ex inani gloria oriuntur novitatum præsumptiones. » Quamvis posset dici, quòd sicut virtutes Theologicæ non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis, ita etiam vitia opposita virtutibus Theologicis non reducuntur ad vitia capitalia.

ARTICULUS II.

Utrùm infidelitas sit in intellectu sicut in subjecto.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd infidelitas non sit in intellectu sicut in subjecto. Omne enim peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit in lib. *De duabus animabus* (cap. 10 et 11). Sed infidelitas est quoddam peccatum, ut dictum est. Ergo infidelitas est in voluntate sicut in subjecto, non in intellectu.

2. Præterea, infidelitas habet rationem peccati ex eo quòd prædicatio fidei contemnitur. Sed contemptus ad voluntatem pertinet. Ergo infidelitas est in voluntate.

3. Præterea, II *ad Cor.*, XI, super illud : « Ipse Satanas transfigurat se in angelum lucis, » dicit Glossa (2) quòd « si angelus malus se bonum fingat, etsi credatur bonus, non est error morbidus, si facit vel dicit quæ bonis angelis congruunt. » Cujus ratio esse videtur propter rectitudinem voluntatis ejus qui ei inhæret, intendens bono angelo adhærere. Ergo

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 36, qu. 1, art. 2, ad 4; et III, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1, ad 4.

(2) Ex Augustini *Enchiridio* sumpta, ut cap. 60 videre est; et in eumdem locum Beda refert, non indicando tamen caput.

bon ange. Par conséquent le péché d'infidélité paroît consister tout entier dans la perversité de la volonté, et par conséquent encore ce n'est pas dans l'intellect que l'infidélité existe comme dans son sujet.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. C'est dans le même sujet qu'existent les contraires. Or, la foi, dont l'infidélité est le contraire, existe dans l'intellect comme dans son sujet. Donc il en est de même de l'infidélité.

(Conclusion. — Puisque le refus de reconnoître la vérité, ce qui est l'acte de l'infidélité, est un acte de l'intellect mû par la volonté, il faut que le péché d'infidélité lui-même existe subjectivement dans l'intellect. Il n'est dans la volonté que comme dans son premier moteur.)

Ainsi que nous l'avons vu, 1, 2, quest. LXXIV, art. 1, 2 et 5, le péché est toujours censé résider dans la puissance qui est le principe de son acte. Or, on peut rapporter à deux principes l'acte du péché : l'un, qui est principe premier et universel, commandant tous les actes peccamineux, c'est-à-dire la volonté, parce qu'en effet tout péché est volontaire; l'autre, principe propre et prochain de l'acte du péché, et qui produit l'acte même du péché. Ainsi, l'appétit concupiscible est le principe de la gourmandise et de la luxure, et c'est dans ce sens qu'on dit que la gourmandise et la luxure existent dans l'appétit concupiscible. Or, le refus de croire, qui est l'acte propre de l'infidélité, est l'acte de l'intellect mû par la volonté, aussi bien que l'assentiment donné. Il faut dire par conséquent que l'infidélité, ainsi que la foi, existe dans l'intellect comme dans son sujet propre et le plus prochain ; et dans la volonté comme dans son premier moteur.

Je réponds aux arguments : 1° L'objection est résolue par ce que nous venons d'établir.

semblent admirables de force et de simplicité. Qu'on les médite quelques instants, et l'on éprouvera une sorte de pitié, au souvenir des lourdes et pénibles discussions accumulées sur cette matière, mais bien plus encore au souvenir des furieuses déclamations qu'un tel sujet a fournies à l'impiété moderne, et dont la mauvaise foi ne le cède en rien à l'ignorance.

---

totum peccatum infidelitatis esse videtur in perversa voluntate : non ergo est in intellectu sicut in subjecto.

Sed contra est : contraria sunt in eodem subjecto. Sed fides, cui contrariatur infidelitas, est in intellectu sicut in subjecto. Ergo et infidelitas in intellectu est.

(Conclusio. — Cum dissentire, quod est actus infidelitatis, sit actus intellectus moti à voluntate, necessario ipsum infidelitatis peccatum subjectivè quidem in intellectu est, in voluntate verò ut in primo motivo (1).)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 74, art. 2, ac deinceps), peccatum dicitur esse in illa potentia quæ est principium actus peccati. Actus autem peccati potest habere duplex principium. Unum quidem primum et universale, quod imperat omnes actus peccatorum ; et hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Aliud autem principium actus peccati est proprium et proximum, quod elicit peccati actum : sicut concupiscibilis est principium gulæ et luxuriæ; et secundum hoc gula et luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectus, sed moti à voluntate, sicut et assentire. Et ideo infidelitas, sicut et fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subjecto, in voluntate autem sicut in primo motivo. Et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.

Unde patet responsio ad primum.

(1) Non ut exemplaria quædam, *in proximo motivo*, sed alia meliùs *primo*, ut manuscrip-

2° Le mépris de la volonté fait que l'intellect refuse de donner son assentiment à la vérité révélée, et c'est ce refus qui constitue l'infidélité. C'est donc la cause de l'infidélité qui est dans la volonté, mais l'infidélité elle-même est dans l'intellect.

3° Dans celui qui prend un ange mauvais pour un bon ange, il n'y a pas refus d'adhésion aux vérités de la foi, parce que, comme le dit la Glose dans le passage même cité, « ce sont les sens seulement qui sont trompés ; l'esprit ne renonce pas pour cela à la vérité et à la justice qu'il avoit déjà embrassées. » Mais celui qui adhéreroit à Satan, lorsqu'il commence de l'entraîner au mal et à l'erreur, qui ne peuvent venir que de lui, celui-là ne seroit pas exempt de péché, comme il est dit encore au même endroit.

ARTICLE III.

L'infidélité est-elle le plus grand des péchés?

Il paroît que l'infidélité n'est pas le plus grand des péchés. 1° Saint Augustin dit, *De bapt.*, IV, 20 : « De savoir si nous devons préférer un catholique de mœurs mauvaises à un hérétique dont la conduite n'offre rien de répréhensible que son hérésie seule, c'est là une question sur laquelle je n'oserois me prononcer. » Or, un hérétique est infidèle. Donc on ne doit pas dire absolument que l'infidélité est le plus grand des péchés.

2° Ce qui diminue le péché ou qui l'excuse semble ne pouvoir être le plus grand des péchés. Or, l'infidélité excuse ou diminue le peché; car l'Apôtre dit, I, *Tim.*, I, 13 : « J'étois auparavant un blasphémateur, un persécuteur, un calomniateur de l'Eglise ; mais j'ai obtenu miséricorde,

---

Ad secundum dicendum, quòd contemptus voluntatis causat dissensum intellectus, in quo perficitur ratio infidelitatis. Unde causa infidelitatis est in voluntate, sed ipsa infidelitas est in intellectu.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui credit malum angelum esse bonum, non dissentit ab eo quod est fidei; quia « sensus corporis fallitur, mens verò non removetur à vera rectaque sententia, » ut ibidem dicit Glossa. Sed si aliquis Satanæ adhæreret, cùm incipit ad sua ducere, id est, ad mala et falsa, tunc non caret peccato, ut ibidem dicitur.

ARTICULUS III.

Utrùm infidelitas sit maximum peccatorum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd infidelitas non sit maximum peccatorum. Dicit enim Augustinus (lib. IV. *De Bapt.*), et habetur sexta qu. 1 : « Utrum catholicum pessimis moribus, alicui hæretico, in cujus vita præter id quod hæreticus est, non inveniunt homines quod reprehendant, præponere debeamus, non audeo præcipitare sententiam. » Sed hæreticus est infidelis. Ergo non est simpliciter dicendum, quòd infidelitas sit maximum peccatorum.

2. Præterea, illud quod diminuit vel excusat peccatum non videtur esse maximum peccatorum. Sed infidelitas excusat vel diminuit peccatum; dicit enim Apostolus *ad Timoth.*, I : « Prius fui blasphemus et persecutor et contumeliosus; sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate. »

tum ipsum vetus; motivum enim primum appellatur, quia primò impellit intellectum ad non assentiendum veritati.

(1) De his etiam infrà, qu. 39, art. 2; ut et III. part., qu. 80, art. 5; et qu. 2, de malo, art. 10, tum in corp., tum ad 2; et qu. 3, art. 8, ad 1; et *ad Rom.*, II, lect. 2, col. 4; et *ad Hebr.*, X, lect. 3, col. 4.

parce que j'ai agi dans l'ignorance, n'ayant pas la foi. » Donc l'infidélité n'est pas le plus grand des péchés.

3° Au péché plus grave est dû un plus grand châtiment, d'après ces paroles de l'Ecriture, *Deut.*, XXV, 2 : « Les coups seront proportionnés à l'étendue de la faute. » Or, les fidèles qui pèchent méritent un plus grand châtiment que les infidèles, d'après ces paroles de l'Apôtre, *Heb.*, X, 29 : « De quel plus grand supplice ne sera pas jugé digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, qui aura tenu pour une chose vile et profane le sang de l'alliance par lequel il a été sanctifié ? » Donc l'infidélité n'est pas le plus grand des péchés.

Mais c'est le contraire. Au sujet de ces paroles de saint Jean, XV, 22 : « Si je n'étois venu et que je ne leur eusse point parlé, ils n'auroient pas de faute, » saint Augustin, *Tract.* LXXXIX, dit : « C'est un grand péché qu'indique ce mot de faute en général, le péché d'infidélité, qui résume en lui tous les autres. » Donc l'infidélité est le plus grand des péchés.

(Conclusion. — Le péché d'infidélité éloignant l'homme de Dieu plus que tous les autres, il s'ensuit qu'il est le plus grave que puisse commettre l'homme, dans la perversité de son cœur.)

Tout péché, pris formellement, consiste dans la séparation de Dieu, comme il a été dit 1, 2, quest. LXXI, art. 6, et quest. LXXIII, art. 3. Par conséquent un péché est d'autant plus grave, qu'il sépare davantage l'homme de Dieu. Or, c'est par l'infidélité que l'homme est aussi éloigné de Dieu qu'il puisse l'être, puisqu'alors il ne le connoît pas véritablement, ou que la fausse connoissance qu'il en a, loin de l'approcher de lui, l'en éloigne plutôt. Et il est impossible, en effet, que celui qui a une fausse idée de Dieu, le connoisse sous ce rapport, puisque Dieu n'est pas ce qu'il

---

Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

3. Præterea, majori peccato debetur major pœna, secundum illud *Deuter.*, XXV : « Pro mensura peccati erit et plagarum modus. » Sed major pœna debetur fidelibus peccantibus, quàm infidelibus, secundum illud *ad Hebr.*, X. « Quando magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est ? » Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

Sed contra est, quod Augustinus (Tractat. LXXXIX, in *Joan.*), exponens illud *Joan.*, XV, « Si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent, » dicit : « Magnum quidem quoddam peccatum sub generali nomine vult intelligi ; hoc enim est peccatum (scilicet infidelitatis), quo tenentur cuncta peccata. » Infidelitas ergo est maximum peccatorum.

(Conclusio. — Quia per infidelitatis peccatum homines magis à Deo separantur quàm per cætera, ideo gravissimum eorum peccatorum est, quæ contingunt in morum perversitate.)

Respondeo dicendum, quòd omne peccatum formaliter consistit in aversione à Deo, ut suprà dictum est (1). Unde tantò aliquod peccatum est gravius, quantò per ipsum homo magis à Deo separatur. Per infidelitatem autem maximè homo à Deo elongatur, quia nec veram Dei cognitionem habet. Per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei ; sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse, quòd quantum ad quid Deum cognoscat, qui falsam opinionem de eo habet ; quia id quod

(1) Nempe 1, 2, qu. 71, art. 6, cùm *formale peccati* assignatur in eo quòd sit *contra legem æternam.* Et hinc utique nova, evidens ac ineluctabilis probatio quòd formaliter positivum peccatum non sit, seu positiva deformitas et malitia.

en pense par cette idée. Il est donc évident que le péché d'infidélité est plus grand que tous ceux qu'enfante la corruption des mœurs. Mais il n'en est pas de même des péchés qui sont opposés aux autres vertus théologales, comme nous le dirons plus bas, quest. XXXIV, art. 2, et quest. XX, art. 3.

Je réponds aux arguments : 1° Rien n'empêche que le péché le plus grave dans son genre ne perde de sa gravité à cause de certaines circonstances. Et voilà pourquoi saint Augustin n'ose se prononcer entre un mauvais catholique et un hérétique dont l'hérésie est le seul crime; car le péché de l'hérétique, bien qu'il soit le plus grave dans son genre, peut cependant être diminué par quelque circonstance, comme quelque circonstance aussi peut aggraver le péché du catholique.

2° L'infidélité ajoute à l'ignorance des vérités de la foi le refus de les reconnoître, et c'est en ceci qu'elle est le plus grave de tous les péchés. Sous le rapport de l'ignorance, elle a quelque chose qui la rend excusable ; et surtout, si l'infidèle ne pèche pas par malice, comme c'étoit le cas de l'Apôtre.

3° A prendre le péché d'infidélité dans son genre ou dans l'infidélité elle-même, l'infidèle sera puni plus sévèrement qu'un autre pécheur pour une faute quelconque. Mais pour un péché autre que l'infidélité, l'adultère, par exemple, s'il est commis par un croyant et un infidèle, toutes choses égales d'ailleurs, le premier doit être plus sévèrement puni que le second, soit à cause de la connoissance qu'il a reçue par la foi, soit à cause de la grace des sacrements qu'il a reçus et qu'il outrage en péchant.

---

ipse opinatur, non est Deus. Unde manifestum est, quòd peccatum infidelitatis est majus omnibus peccatis quæ contingunt in perversitate morum. Secus autem est de peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus Theologicis, ut infrà dicetur (qu. 36 et 24).

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet peccatum, quod est gravius secundum suum genus, esse minus grave secundum aliquas circumstantias. Et ideo Augustinus noluit præcipitare sententiam de malo catholico, et hæretico alias non peccante; quia peccatum hæretici, etsi sit gravius ex genere, potest tamen ex aliqua circumstantia alleviari, et è converso peccatum catholici ex aliqua circumstantia aggravari.

Ad secundum dicendum, quòd infidelitas habet ignorantiam adjunctam, et habet dissensum ad ea quæ sunt fidei; et ex hac parte habet rationem peccati gravissimi. Ex parte autem ignorantiæ habet aliquam rationem excusationis, et maximè quando aliquis ex malitia non peccat, sicut fuit in Apostolo.

Ad tertium dicendum, quòd infidelis pro peccato infidelitatis gravius punitur, quàm alius peccator pro quocumque alio peccato, considerato peccati genere; sed pro alio peccato, puta pro adulterio si committatur à fideli et ab infideli, cæteris paribus, gravius peccat fidelis quàm infidelis, tum propter notitiam veritatis ex fide, tum etiam propter Sacramenta fidei, quibus est imbutus, quibus peccando contumeliam facit.

ARTICLE IV.

Toute action d'un infidèle est-elle un péché (1)?

Il paroît que toute action d'un infidèle est un péché. 1° Au sujet de ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, XIV : « Tout ce qui ne vient pas de la foi est péché, » la Glose dit : « La vie tout entière des infidèles n'est qu'un péché. » Or, la vie des infidèles comprend toutes leurs actions. Donc toute action dans un infidèle est un péché.

2° La foi dirige l'intention. Or, nul bien ne peut exister qu'en procédant d'une intention droite. Donc aucune action dans un infidèle ne peut être bonne.

3° La corruption du principe entraîne celle de la conséquence. Or, l'acte de la foi précède les actes de toutes les vertus. Donc l'acte de la foi étant étranger aux infidèles, aucune de leurs actions n'est bonne ; et ils pèchent par conséquent dans tout ce qu'ils font.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Il est écrit, *Act.*, X, de Corneille etant encore infidèle, que Dieu tenoit ses aumônes pour agréables. Donc toutes les actions d'un infidèle ne sont pas des péchés; et il en est, au contraire, qui sont bonnes.

(Conclusion. — Quoique les infidèles n'aient pas la grace de Dieu, cependant comme l'infidélité ne corrompt pas absolument tout bien naturel, ils peuvent faire des actions bonnes, bien qu'elles ne soient pasméritoires de la vie éternelle.)

(1) Suarez remarque avec raison que cette question appartient moins au traité de la foi qu'à celui de la grace. Nous pouvons même ajouter qu'elle a été résolue dans ce dernier, quand l'auteur a prouvé, réfutant d'avance Luther et Calvin, Baius et Jansénius, que toute action d'un pécheur n'est pas un péché. C'est cette conclusion qu'il applique maintenant aux infidèles, et avec plus de raison encore, il faut le dire, puisque l'état du pécheur, au sein des lumières et des graces du christianisme, est pire, dans un sens, que celui d'un infidèle. Du reste, les hé-

---

ARTICULUS IV.

Utrùm omnis actio infidelis sit peccatum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd quælibet actio infidelis sit peccatum, quia super illud *Rom.*, XIV, « Omne quod non est ex fide, peccatum est, » dicit Glossa : « omnis infidelium vita est peccatum. » Sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt. Ergo omnis actio infidelis est peccatum.

2. Præterea, fides intentionem dirigit. Sed nullum bonum potest esse quod non est ex intentione recta. Ergo in infidelibus nulla actio potest esse bona.

3. Præterea, corrupto priori corrumpitur et posterius. Sed actus fidei præcedit actus omnium virtutum. Ergo, cùm in infidelibus non sit actus fidei, nullum bonum opus facere possunt, sed in omni actu suo peccant.

Sed contra est, quòd de Cornelio adhuc infideli existenti dictum est, quòd acceptæ erant eleemosynæ ejus Deo (2). Ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua ejus actio bona.

(Conclusio. — Tametsi infideles divina gratia careant, quia tamen ex infidelitate non corrumpitur totum naturæ bonum, possunt aliquid boni operari, quamquam id non sit meritorium vitæ æternæ.)

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 7, qu. 1, art. 3; et dist. 41, qu. 1, art. 2; et qu. 2, de malo, art. 5, ad 7; et *ad Rom.*, XIV, in fine.

(2) Ut *Act.*, X, videre est, ubi Angelus, vers. 4, sic eum alloquitur : *Orationes tuæ et*

Comme nous l'avons dit, 1, 2, quest. LXXXV, art. 1 et 2, le péché mortel détruit la grace sanctifiante ; mais il ne corrompt pas totalement ce qu'il y a de bon dans la nature de l'homme. D'où il est évident que les infidèles ne peuvent faire les bonnes œuvres qui sont l'effet de la grace, c'est-à-dire des œuvres méritoires pour le ciel; mais ils peuvent d'une certaine manière faire les bonnes œuvres auxquelles le bien de la nature suffit tout seul. Ainsi toutes leurs actions ne sont pas nécessairement des péchés; mais ils pèchent dans toutes les actions qui ont l'infidélité pour principe. De même, en effet, que celui qui a la foi peut pécher, ou véniellement ou mortellement, en faisant un acte qu'il ne rapporte pas à la fin de cette vertu, de même aussi l'infidèle peut faire une bonne action en faisant une chose à laquelle il ne donne pas l'infidélité pour fin (1).

Je réponds aux arguments : 1° Cette parole de l'Apôtre doit s'entendre en ce sens, ou que la vie des infidèles ne peut être sans péché, puisque les péchés ne peuvent être remis sans la foi; ou que tout ce qu'ils font, si l'infidélité en est la fin ou le principe, est un péché. Aussi la Glose ajoute : « Parce que celui qui agit dans l'infidélité pèche grièvement. »

2° La foi dirige l'intention relativement à la fin dernière, qui est surnaturelle ; mais la lumière de la raison naturelle peut aussi diriger l'intention par rapport au bien qui existe dans l'ordre naturel.

3° L'infidélité n'entraîne pas chez l'infidèle une corruption totale de la

rétiques entendent spécialement de l'infidélité l'erreur qu'ils professent et que saint Thomas combat.

(1) On peut voir comment les commentateurs de saint Thomas, Cajetan et Valencia en particulier, exposent et confirment cette doctrine. Du temps de notre saint auteur, elle avoit été défendue par saint Bonaventure et Durand; elle l'a été plus tard, et de la manière la plus

---

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 85. art. 1 et 2), peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturæ. Unde cùm infidelitas sit quoddam peccatum mortale, infideles quidem gratiâ carent, remanet tamen in eis aliquod bonum naturæ. Unde manifestum est, quòd infideles non possunt operari bona opera quæ sunt ex gratia, scilicet opera meritoria; tamen bona opera ad quæ sufficit bonum naturæ, aliqualiter operari possunt : unde non oportet quod in omni suo opere peccent. Sed quandocumque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere, in actu quem non refert ad fidei finem, vel venialiter, vel etiam mortaliter peccando, ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere, in eo quod non refert ad finem infidelitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud est intelligendum, vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato, cùm peccata sine fide non tollantur, vel quia quidquid agunt ex infidelitate, peccatum est. Unde ibidem subditur, quia « omnis infideliter vivens vel agens, vehementer peccat. »

Ad secundum dicendum, quòd fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis; sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicujus boni connaturalis.

Ad tertium dicendum, quòd per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio

eleemosynæ tuæ ascenderunt in memoriam in conspectu Dei (ex græco ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον), vel *commemoratæ sunt*, ut vers. 31 (ex græco ἐμνήσθησαν), à Cornelio ipso re[illegible]tur; non quòd quasi oblitas Deus recordatus fuerit, sed quòd acceptas tandem sibi fuisse declararit.

raison naturelle, au point qu'il ne conserve pas une certaine notion du vrai, qui le met à même de faire quelque action de l'ordre de celles qui sont bonnes par elles-mêmes. Du reste, il faut savoir, au sujet du centenier de Césarée, qu'il n'étoit pas infidèle, et que ses aumônes, s'il en eût été ainsi, n'auroient pas été agréées de Dieu, à qui nul ne peut plaire sans la foi. Il avoit la foi implicite avant que la vérité de l'Evangile lui eût été manifestée par la prédication. Et c'est pour l'instruire plus pleinement des vérités de la foi, que saint Pierre lui fut envoyé.

ARTICLE V.

Y a-t-il plusieurs espèces d'infidélité?

Il paroît qu'il n'y a pas plusieurs espèces d'infidélité. 1° La foi et l'infidélité étant contraires, il faut qu'elles aient le même objet. Mais l'objet formel de la foi est la vérité première, qui lui donne l'unité, malgré la multiplicité des choses qui sont son objet matériel. Par conséquent l'infidélité a aussi pour objet formel la vérité première; et les choses que l'infidèle ne croit pas sont l'objet matériel de son infidélité. Or, la différence spécifique ne se prend pas des principes matériels, mais des principes formels. Donc il n'y a pas diverses espèces d'infidélité selon la diversité des erreurs professées par les infidèles.

2° On peut s'écarter de la vérité de la foi d'une infinité de manières. Donc, si la différence spécifique de l'infidélité se prend de la différence des erreurs, il faut distinguer, ce semble, une infinité d'espèces d'infidélité;

savante, à mesure que l'erreur forçoit les génies catholiques à pénétrer plus avant dans le domaine de la vérité. Voyez Soto, *De natura et gratia*, I, 19; Vega, *De Trident.*, VI, 34; Bellarmin, *De grat. et lib. arbit.*, V, 9.

Ces différents théologiens, et plusieurs autres que nous pourrions nommer, nous montrent comment il faut entendre les textes de saint Paul et les passages de saint Augustin sur lesquels on s'efforçoit d'asseoir l'opinion opposée.

---

naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam facere possunt aliquod opus de genere bonorum. De Cornelio tamen sciendum est, quòd infidelis non erat; alioquin ejus operatio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus potest placere. Habebat autem fidem implicitam, nondum manifestata Evangelii veritate: unde, ut eum in fide plenius instrueret, mittitur ad eum Petrus.

ARTICULUS V.

Utrùm sint plures infidelitatis species.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd non sint plures infidelitatis species. Cùm enim fides et infidelitas sint contraria, oportet quòd sint circa idem. Sed formale objectum fidei est veritas prima, à qua habet unitatem, licet multa materialiter credat: ergo etiam objectum infidelitatis est veritas prima; ea verò quæ discredit infidelis, materialiter se habent in infidelitate. Sed differentia secundum speciem non attenditur secundum principia materialia, sed secundum principia formalia. Ergo infidelitatis non sunt diversæ species secundum diversitatem eorum in quibus infideles errant.

2. Præterea, infinitis modis potest aliquis à veritate fidei deviare. Si ergo secundum diversitates errorum diversæ species infidelitatis assignentur, videtur sequi quòd sint infinitæ

(1) De his etiam infrà, qu. 11, art. 1, in corp.; et qu. 94, art. 1, ad 1.

et des espèces tellement multiples ne sont pas l'objet de la science (1).

3° Le même individu ne se trouve pas dans des espèces différentes. Or, il arrive que le même individu est infidèle parce qu'il erre sur diverses vérités. Donc la diversité des erreurs ne peut produire diverses espèces d'infidélité.

Mais il faut dire le contraire. Chaque vertu a plusieurs espèces de vices qui lui sont opposés. Car, comme on le voit dans saint Denis, *De divin. Nom.*, cap. 4, et dans Aristote, *Ethic.*, II, 6, le bien n'a qu'un mode d'être, tandis que le mal se produit d'une foule de manières. Or, la foi est une vertu. Donc il y a plusieurs espèces d'infidélité qui lui sont opposées.

(CONCLUSION. — Si l'on considère l'infidélité par rapport à la vertu même de la foi, on en distingue plusieurs espèces déterminées, savoir : le paganisme, le judaïsme et l'hérésie. Si on la considère par rapport aux diverses erreurs contraires à la foi, qui sont professées par divers individus, les espèces sont indéterminées.)

Toute vertu consiste à atteindre une certaine règle qui dirige la connoissance ou l'opération humaine. Or, il n'y a qu'une manière d'atteindre cette règle en un même point de morale ou de dogme, tandis qu'on s'en écarte d'un grand nombre de manières; et voilà pourquoi il y a beaucoup de vices opposés à une seule et même vertu. Cette diversité des vices qui sont opposés à chaque vertu peut être considérée de deux manières : d'abord, d'après le rapport qu'ils ont avec la vertu ; et dans ce sens on peut déterminer certaines espèces de vices qui sont opposés à une vertu. Ainsi un vice peut être opposé à une vertu morale, parce qu'il pèche par excès

(1) « L'art et la science ne s'occupent pas des choses infinies, ou des choses indéfinies, indéterminées. » C'est un axiome d'Aristote, plus d'une fois cité, comme on doit s'en souvenir, par notre saint docteur. Aussi, pour échapper à cette sorte d'indétermination ou d'infinité, va-t-il poser, dans cette thèse, des principes clairs et précis, au moyen desquels la variété comme infinie d'infidélités possibles est ramenée à trois espèces principales.

---

infidelitatis species : et ita hujusmodi species non sunt considerandæ.

3. Præterea, idem non invenitur in diversis speciebus. Sed contingit aliquem esse infidelem ex eo quod errat circa diversa. Ergo diversitas errorum non facit diversas species infidelitatis. Sic ergo infidelitatis non sunt plures species.

Sed contra est, quòd unicuique virtuti opponuntur plures species vitiorum. Bonum enim contingit uno modo ; malum verò multipliciter, ut patet per Dionysium, IV. (cap. *de divin. Nomin.*, (part. 4); et per Philosophum in II. *Ethic.* Sed fides est una virtus. Ergo ei opponuntur plures infidelitatis species.

(CONCLUSIO. — Plures et determinatæ sunt infidelitatis species, si secundum comparationem ad fidem considerentur, scilicet paganorum, hæreticorum, et judæorum ; plures autem et indeterminatæ, si considerentur varii infidelitatis errores in diversis hominibus.)

Respondeo dicendum, quòd quælibet virtus consistit in hoc quòd attingit regulam aliquam cognitionis vel operationis humanæ, ut suprà dictum est (qu. 62, art. 1). Attingere autem regulam est uno modo circa unam materiam. Sed à regula deviare contingit multipliciter. Et ideo uni virtuti multa vitia opponuntur. Diversitas autem vitiorum, quæ unicuique virtuti opponuntur, potest considerari dupliciter. Uno modo secundum diversam habitudinem ad virtutem ; et secundum hoc determinatæ sunt quædam species vitiorum, quæ opponuntur virtuti : sicut virtuti morali opponitur unum vitium secundum excessum ad

dans cette vertu même ; et un autre, parce qu'il pèche par défaut. On peut considérer cette diversité, en second lieu, par rapport au défaut des conditions que la vertu exige ; et dans ce sens il y a une infinité de vices qui sont opposés à une seule et même vertu, à la tempérance ou à la force, par exemple, parce qu'il arrive d'une infinité de manières que les circonstances qui concourent à son acte sont viciées et s'écartent de cette perfection qui constitue une vertu. C'est en partant de ce principe que les Pythagoriciens ont dit que le mal est infini. Il faut donc dire que l'infidélité, considérée par rapport à la foi, se divise en plusieurs espèces, numériquement déterminées. En effet, le péché d'infidélité consistant dans la résistance à la foi, cette résistance peut se produire dans deux conditions : ou bien l'on résiste à la foi avant de l'avoir reçue, et c'est l'infidélité des païens ou des gentils (1) ; ou bien l'on résiste à la foi chrétienne déjà reçue, soit en figure, et c'est l'infidélité des juifs, soit en réalité, par la manifestation de la vérité, et c'est l'infidélité des hérétiques (2). D'où il

(1) Infidélité positive, dans ce cas, et dès lors indubitablement coupable. Les théologiens distinguent, en effet, deux sortes d'infidélités, l'infidélité positive et l'infidélité négative. La première implique une résistance quelconque à la vérité; la seconde n'est qu'une simple privation de cette divine lumière. Celle-ci doit être regardée, comme nous l'avons appris de saint Thomas, plutôt comme un châtiment que comme un péché. Oui, sans doute; mais n'est-elle pas aussi un péché, demandent les théologiens. Grande et difficile question.

Les uns, pour la résoudre, se placent immédiatement dans les réalités concrètes : ils distinguent, parmi les devoirs imposés à l'homme, ceux qu'il peut connoître et remplir par les seules forces de la nature, et ceux qui sont subordonnés à une révélation surnaturelle; l'homme qui obéit à sa propre raison, disent-ils, ne peut manquer de recevoir de la bonté divine les secours dont il a besoin pour accomplir sa destinée surnaturelle et échapper aux ténèbres de l'infidélité. D'autres, et c'est le plus grand nombre, ne craignent pas d'établir en principe, que l'infidélité purement négative n'est pas un péché; ce qu'ils prouvent par de nombreux textes de l'Ecriture et par de solides raisonnements théologiques. On peut voir ces raisonnements et ces citations dans Suarez, *De fide*, disput. XVII, sect. 3, ainsi que le nom des Pères et des autres auteurs qui partagent le même sentiment.

(2) Mais quelle est celle de ces catégories à laquelle il faut ramener les impies ou les incrédules de notre temps? Ces hommes qui, vivant au sein du christianisme, ont néanmoins fermé les yeux à la lumière de la foi, et que l'on désignoit naguère sous le nom d'athées ou de déistes, suivant le degré de leur incrédulité, qui ne sont guère plus aujourd'hui que des indifférents ou des sceptiques, ne semblent pas pouvoir être rangés parmi les hérétiques; car les hérétiques ont du moins conservé quelques-unes des vérités chrétiennes, tandis que nos prétendus philosophes les ont toutes abjurées ou dénaturées.

Faut-il élargir le cadre tracé par saint Thomas, en créant une catégorie nouvelle et renoncer

---

virtutem, et aliud vitium secundum defectum à virtute. Alio modo potest considerari diversitas vitiorum oppositorum uni virtuti secundum corruptionem diversorum, quæ ad virtutem requiruntur; et secundum hoc uni virtuti, puta temperantiæ, vel fortitudini opponuntur infinita vitia, secundum quod infinitis modis contingit diversas circumstantias virtutis corrumpi, ut à rectitudine virtutis recedatur. Unde et Pythagorici malum posuerunt infinitum (1). Sic ergo dicendum quod si infidelitas attendatur secundum comparationem ad fidem, diversæ sunt infidelitatis species, et numero determinatæ. Cùm enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter : quia aut renititur fidei nondum susceptæ, et talis infidelitas est paganorum sive gentilium; aut renititur fidei christianæ susceptæ, et hoc vel in figura, et sic est infidelitas judæorum, vel in ipsa manifestatione veritatis, et sic est

(1) Vel *infiniti*, ut præmissum est, quasi de genere infinitorum, ex græco τοῦ ἀπείρου.

suit que l'on peut distinguer en général ces trois espèces d'infidélité. Mais si l'on distingue diverses espèces d'infidélité d'après les diverses erreurs dans les individus par rapport aux vérités de la foi, alors ces espèces d'infidélité ne sont pas déterminées; car les erreurs peuvent se multiplier à l'infini, comme l'a dit saint Augustin, *De hœres.*

Je réponds aux arguments : 1° La raison formelle d'un péché peut s'entendre de deux manières : premièrement par rapport à l'intention de celui qui le commet; et alors la chose que le pécheur a en vue est l'objet formel de son péché, qui prend de là sa différence spécifique. Secondement, par rapport au mal qui caractérise le péché; et alors le bien dont il s'écarte est encore son objet formel; mais il ne peut spécifier le péché, puisque le bien n'existe pas en lui. Il faut donc dire que l'infidélité a pour objet formel la vérité première, en tant qu'elle s'en éloigne; mais que son objet formel, entendu pour le but auquel elle tend, c'est l'erreur qu'elle embrasse; et c'est par là qu'elle prend un plus grand nombre d'espèces. Ainsi, comme la charité est une parce qu'elle adhère au souverain bien, tandis que les vices opposés à la charité sont divers, soit à cause de la diversité des biens temporels qui nous éloignent de ce souverain bien, soit à cause des diverses habitudes déréglées où l'homme peut se trouver par rapport à Dieu, de même la foi est une aussi, parce qu'elle adhère à la vérité première, qui est une, quoiqu'il y ait diverses espèces d'infidélité, en tant que les infidèles embrassent diverses erreurs.

2° Cet argument s'appuie sur la distinction des espèces de l'infidélité, d'après les diverses erreurs qu'elle embrasse.

ainsi à une division que tous les commentateurs, même les plus modernes, déclarent régulière et complète? Nous ne le pensons pas. D'une part, les incrédules ont cela de commun avec les hérétiques, qu'ils détruisent le principe d'autorité et tombent logiquement dans le scepticisme religieux. De l'autre, ils ressemblent aux païens de la décadence, en ce qu'ils

---

infidelitas hæreticorum. Unde in generali possunt assignari tres prædictæ species infidelitatis. Si vero distinguantur infidelitatis species secundum errorem in diversis quæ ad fidem pertinent, tunc non sunt determinatæ infidelitatis species. Possunt enim errores in infinitum multiplicari, ut patet per Augustinum in lib. (1) *De hœres.*

Ad primum ergo dicendum, quòd formalis ratio alicujus peccati potest accipi dupliciter. Uno modo secundum intentionem peccantis; et secundum hoc, id ad quod convertitur peccans, est formale objectum peccati : et ex hoc diversificantur ejus species. Alio modo secundum rationem mali; et sic illud bonum, à quo receditur, est formale objectum peccati : sed ex hac parte peccatum non habet speciem, imo est privatio. Sic ergo dicendum est, quod infidelitatis objectum est veritas prima, sicut à qua recedit; sed formale ejus objectum sicut ad quod convertitur, est sententia falsa quam sequitur : et ex hac parte ejus species diversificantur. Unde sicut charitas est una, quæ inhæret summo bono, sunt autem diversa vitia charitati opposita, quæ per conversionem ad diversa bona temporalia recedunt ab uno summo bono, et iterum secundum diversas habitudines inordinatas ad Deum; sic etiam fides est una virtus ex hoc quod adhæret uni primæ veritati. Sed infidelitatis species sunt multæ ex hoc quod infideles diversas falsas sententias sequuntur.

Ad secundum dicendum, quòd objectio illa procedit de distinctione specierum infidelitatis secundum diversa in quibus erratur.

(1) Ubi post 88 numeratas : *Omnia* (inquit) *non possum; sunt enim qui tam multis falsis dogmatibus pleni sunt, ut ipsi quoque illa numerare non possint.*

3° Comme la foi est une parce que toutes les choses qu'elle embrasse se rapportent à une seule et même vérité, de même l'infidélité peut être une aussi malgré la multiplicité des erreurs, parce que celles-ci reviennent toutes à une seule et même chose, la résistance à la foi. Cependant rien n'empêche que le même infidèle erre en différentes espèces d'infidélité, comme le même individu peut être sujet à différents vices et à différentes maladies corporelles.

ARTICLE VI.

L'infidélité des gentils ou des païens est-elle plus coupable que les autres ?

Il paroît que l'infidélité des gentils ou des païens est plus grave que les autres. 1° De même qu'une maladie corporelle est d'autant plus grave qu'elle affecte un organe plus essentiel à la vie, de même aussi un péché est d'autant plus grave qu'il attaque ce qu'il y a de plus essentiel dans une vertu. Or, ce qu'il y a de plus fondamental dans la foi, c'est la croyance à l'unité de Dieu ; et les gentils la rejettent en croyant à une multitude de divinités. Donc leur infidélité est la plus grave.

2° Parmi les hérésies celle-là est la plus odieuse qui attaque la vérité de la foi sur des points plus nombreux et plus importants. Ainsi l'hérésie d'Arius, qui nioit la divinité du Christ, est plus odieuse que celle de Nestorius, qui séparoit l'humanité du Christ de la personne du fils de Dieu. Or, les gentils s'écartent de la foi en des points plus nombreux et plus essentiels que les juifs et les hérétiques, puisqu'ils n'en admettent aucun. Donc leur infidélité est la plus grave.

3° Tout bien amoindrit le mal. Or, il y a un certain bien dans l'infidélité

n'ont plus de religion. Pour nous, c'est dans cette dernière catégorie que nous les placerions; et d'autant plus qu'il y a toujours un paganisme caché sous une incrédulité quelconque; celui de la chair ou celui de l'orgueil, avec un mélange de superstition plus ou moins dégradante, puisque le cœur humain est ainsi fait qu'il ne saurait se passer d'un faux semblant de religion, quand il a repoussé la religion véritable.

Ad tertium dicendum, quòd sicut fides est una, quia multa credit in ordine ad unum, ita infidelitas potest esse una, etiam si in multis erret, in quantum omnia habent ordinem ad unum. Nihil tamen prohibet hominem in diversis infidelitatis speciebus errare, sicut etiam potest unus homo diversis vitiis subjacere, et diversis corporalibus morbis.

ARTICULUS VI.

Utrùm infidelitas gentilium seu paganorum sit cæteris gravior.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd infidelitas gentilium sive paganorum sit gravior cæteris. Sicut enim corporalis morbus est gravior quanto saluti principalioris membri magis contrariatur, ita peccatum tanto videtur esse gravius quanto contrariatur ei quod est principalius in virtute. Sed principalius in fide est fides unitatis divinæ, à qua deficiunt gentiles, multitudinem deorum credentes. Ergo infidelitas eorum est gravissima.

2. Præterea, inter hæreticos tanto hæresis aliquorum detestabilior est, quanto in pluribus et principalioribus veritati fidei contradicunt : sicut hæresis Arii, qui separavit divinitatem, detestabilior fuit, quàm hæresis Nestorii, qui separavit humanitatem Christi à persona filii Dei. Sed gentiles in pluribus et principalioribus recedunt à fide, quàm judæi et hæretici ; quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo infidelitas eorum est gravissima.

3. Præterea, omne bonum est diminutivum mali. Sed aliquod bonum est in judæis, quia

des juifs, en ce qu'ils croient à l'ancien Testament comme venant de Dieu; et également dans celle des hérétiques, en ce qu'ils vénèrent le nouveau. L'infidélité des uns et des autres est donc moins coupable que celle des gentils, qui abhorrent les deux Testaments.

Mais le contraire résulte de ces paroles de l'Ecriture, II, *Petr.*, II, 21 : « Il leur eût été meilleur de ne point connoître la voie de la justice, que de retourner en arrière après l'avoir connue. » Or, les gentils n'ont point connu la voie de la justice, tandis que les hérétiques l'ont abandonnée, après l'avoir connue, ainsi que les juifs qui l'avoient connue aussi d'une certaine manière. Donc le péché des premiers est le moins grave.

(Conclusion. — Quoique les gentils errent sur plus de vérités que les juifs, et que les juifs s'écartent de la vraie foi en plus de points que les hérétiques, cependant, rigoureusement parlant, l'infidélité des juifs, qui ont altéré par leurs fausses interprétations la figure de l'Evangile qu'ils avoient reçue, est plus grave que celle des gentils; et l'infidélité des hérétiques qui, après avoir reçu et professé l'Evangile même, en altèrent la vérité, est la plus grave de toutes.)

Comme nous l'avons dit, art. précéd., on peut considérer deux choses dans l'infidélité : premièrement, le rapport qu'elle a avec la vertu de la foi; et dans ce sens, celui qui, ayant reçu la foi, en combat ensuite les enseignements, pèche plus grièvement que celui qui résiste à la foi, qu'il n'a pas reçue; comme on pèche plus grièvement en n'accomplissant pas ce qu'on a promis, qu'en ne faisant pas ce à quoi l'on ne s'est pas engagé. En ce sens donc l'infidélité des hérétiques, qui professent la foi de l'Evangile et la combattent en même temps en altérant sa doctrine, est un péché plus grave que celle des juifs, qui ne l'ont point reçue. Mais parce que

---

confitentur vetus testamentum esse à Deo. Bonum etiam est in hæreticis, quia venerantur novum testamentum. Ergo minus peccant, quàm gentiles qui utrumque testamentum detestantur.

Sed contra est, quod dicitur II. *Petr.*, II : « Melius erat illis non cognoscere viam justitiæ, quàm post cognitionem retrorsum converti. » Sed gentiles non cognoverunt viam justitiæ; hæretici autem et judæi aliqualiter cognoscentes, deseruerunt. Ergo eorum peccatum est gravius.

(Conclusio. — Quanquam gentiles in pluribus errent quàm judæi, et judæi in pluribus à vera fide recedant quàm hæretici, simpliciter tamen judæorum (qui Evangelii figuram susceptam, malè interpretando corruperunt) infidelitas gravior est quàm gentilium; hæreticorum autem (qui suscipientes et profitentes ipsum evangelium, illud corrumpunt) infidelitas est omnium gravissima.)

Respondeo dicendum, quò in infidelitate, sicut dictum est, duo possunt considerari. Quorum unum est comparatio ejus ad fidem; et ex hac parte aliquis gravius contra fidem peccat, qui fidei renititur susceptæ, quàm qui renititur fidei nondum susceptæ : sicut gravius peccat qui non implet quod promisit (1), quàm si non impleat quod nunquam promisit. Et secundum hoc infidelitas hæreticorum, qui profitentur fidem evangelii, et ei renituntur, eam corrumpentes, gravius peccant quàm judæi, qui fidem evangelii nunquam susceperunt. Sed quia susceperunt ejus figuram in ve-

(1) Juxta illud *Eccles.*, V, vers. 4 : *Quodcumque voveris redde, quia multò melius est non vovere quàm post votum promissa non reddere.* Quod præter generalem sensum etiam ad complendam opere fidem Hieronymus ibidem refert; et *curiosiorem* explicationem vocat.

ceux-ci, par leurs fausses interprétations, en altèrent la figure qu'ils ont reçue dans l'ancienne loi, leur infidélité est plus coupable que celle des gentils, qui n'ont reçu l'Evangile d'aucune manière. Secondement, l'on peut considérer dans l'infidélité l'altération des vérités de la foi. Dans ce sens, les gentils errant en plus de vérités que les juifs, et ceux-ci en plus de vérités encore que les hérétiques, l'infidélité des gentils est plus grave que celle des juifs, et celle des juifs plus grave que celle des hérétiques, si l'on excepte parmi ces derniers les Manichéens, qui errent encore plus que les gentils eux-mêmes en matière de foi (1). Toutefois, de ces deux sortes de gravité résultant de la double considération que nous avons faite, la première l'emporte sur la seconde pour la culpabilité, parce que, comme nous l'avons dit, art. 1, la faute dans l'infidélité se prend plutôt de la résistance qu'elle oppose à la foi, que du défaut de foi lui-même, lequel paroît être, comme nous l'avons dit aussi, *Ibid.*, un châtiment plutôt qu'une faute. Par conséquent l'infidélité des hérétiques est, absolument parlant, la pire de toutes (2).

(1) Philosophiquement vraie en elle-même, cette observation repose en outre sur l'autorité de saint Augustin. C'est là comme une réminiscence, on peut du moins le penser, d'un remarquable passage de l'illustre docteur. Voici comment il s'exprime en s'adressant aux Manichéens, dont il vient de résumer les idées absurdes et les fables extravagantes : « Si de telles choses étaient vraies, la substance divine seroit sujette au changement, à la destruction, à la corruption. Or admettre cela c'est une folie sacrilége. Tout cela est donc vain, faux, impossible. D'où il suit que les païens eux-mêmes, ceux de nos jours, comme ceux des temps passés, honteux de leurs misérables restes, vous sont encore supérieurs : ils adorent comme des dieux, des êtres qui ne le sont pas, sans doute ; mais vous, vous adorez ce qui n'est absolument rien.

« Si vous croyez posséder la vérité, par la raison que vos doctrines sont entièrement opposées aux superstitions des païens ; et que nous sommes dans l'erreur, par la raison que nous sommes plus éloignés de vous que des païens ; il faudra dire alors qu'un mort jouit d'une parfaite santé, n'étant plus malade, et qu'il faut plaindre l'homme sain, parce qu'il est plus rapproché de la maladie que de la mort. Et comme la plupart des païens doivent être tenus non pour des malades, mais pour des morts, il faudra préférer la poussière informe qui gît au fond du tombeau, à ce corps inanimé qui conserve encore sa forme ; il faudra plaindre un corps vivant de ce qu'il est moins semblable à la cendre qu'au cadavre. C'est ce que font nos ennemis : ils nous reprochent d'avoir plus de rapports avec le cadavre du paganisme, que nous n'en avons avec la cendre fétide du manichéisme. »

(2) Il n'y a pas ici de réponse aux objections. Elle se trouve renfermée dans le corps de l'article, par suite de la distinction établie par l'auteur, et de la comparaison qu'il fait des divers genres d'infidélité, sous le double rapport des vérités niées ou méconnues et de la malice des infidèles qui les repoussent.

---

teri lege, quam malè interpretantes, corrumpunt, ideo etiam eorum infidelitas est gravius peccatum, quàm infidelitas gentilium, qui nullo modo fidem evangelii susceperant. Aliud, quod in infidelitate consideratur, est corruptio eorum quæ ad fidem pertinent. Et secundum hoc cùm in pluribus errent gentiles, quàm judæi, et judæi, quàm hæretici, gravior est infidelitas gentilium, quàm judæorum, et judæorum, quàm hæreticorum, nisi fortè quorumdam (puta Manichæorum) qui etiam circa credibilia plus errant, quam gentiles. Harum tamen duarum gravitatum prima præponderat secundæ, quantum ad rationem culpæ, quia infidelitas habet rationem culpæ, ut suprà dictum est, magis ex hoc quòd renititur fidei, quàm ex hoc quod non habet ea quæ sunt fidei. Hoc enim videtur, ut dictum est, magis ad rationem pœnæ pertinere. Unde (simpliciter loquendo) infidelitas hæreticorum est pessima.

ARTICLE VII.

Doit-on discuter publiquement avec les infidèles?

Il paroît qu'il ne faut pas discuter publiquement avec les infidèles. 1° L'Apôtre dit, II, *Tim.*, II, 14 : « Ne vous livrez pas à des disputes de paroles; car elles ne sont bonnes qu'à pervertir ceux qui les écoutent. » Or, une discussion publique avec les infidèles suppose toujours une dispute de paroles. Donc on ne doit pas discuter publiquement avec les infidèles.

2° La loi de l'empereur Marcien, confirmée par les canons, lib. I, cap. *Nemo*, porte ceci : « C'est faire injure à l'autorité du sacré concile, que de revenir sur ce qu'il a défini ou sagement ordonné, et de vouloir en faire le sujet de discussions publiques. » Or, toutes les vérités qui sont de foi ont été définies par les conciles. On pèche donc grièvement, par l'injure qu'on leur fait, lorsqu'on a la présomption de vouloir discuter publiquement les vérités de la foi.

3° Toute discussion procède par arguments. Or, d'après Cicéron, *in Top.*, un argument est « une raison qui établit la certitude d'une vérité d'abord douteuse. » Et comme les vérités de la foi ne peuvent, à raison de leur certitude absolue, être mises en doute, il s'ensuit qu'elles ne doivent pas être l'objet d'une discussion publique.

Mais le contraire est établi par l'Ecriture, où l'on voit, *Act.*, IX, 22, 39, que « Saul se fortifioit de plus en plus et qu'il confondoit les Juifs.... qu'il parloit aux gentils et qu'il disputoit avec les Grecs. »

(Conclusion. — Discuter publiquement avec les infidèles en présence de fidèles ignorants ou simples, en mettant en doute devant eux les vérités

---

ARTICULUS VII.

Utrùm sit cum infidelibus publicè disputandum.

Ad septimum sic proceditur (2). Videtur quòd non sit cum infidelibus publicè disputandum. Dicit enim Apostolus II. *Ad Timoth.*, II. « Noli verbis contendere; ad nihil enim utile est nisi ad subversionem audientium. » Sed disputatio publica cum infidelibus fieri non potest sine contentione verborum. Ergo non est publicè disputandum cum infidelibus.

2. Præterea, lex Martiani Augustini per canones confirmata sic dicit : « Injuriam facit judicio religiosissimæ synodi, si quis semel judicata, aut rectè disposita, revolvere, et publicè disputare contendit. » Sed omnia quæ ad fidem pertinent, sunt per sacra concilia determinata. Ergo graviter peccat, injuriam synodis faciens, si quis de eis quæ sunt fidei, publicè disputare præsumat.

3. Præterea, disputatio argumentis aliquibus agitur. Sed argumentum est « ratio rei dubiæ faciens fidem (2); » ea autem quæ sunt fidei, cùm sint certissima, non sunt in dubitationem adducenda. Ergo de his quæ sunt fidei, non est publicè disputandum.

Sed contra est, quòd *Act.*, IX, dicitur, quòd « Saulus invalescebat et confundebat Judæos; » et quod « loquebatur gentibus, et disputabat cum Græcis. »

(Conclusio. — Publicè disputare cum infidelibus, coram fidelibus idiotis et simplicibus, dubitando de fide, peccatum est; at disputare

(1) De his etiam art. 1 hujus quæst.; ut et I. *ad Timoth.*, II, lect. 2, in fine.
(2) Ut Cicero definit in *Topicis*, aliquantulum ab initio; et ibi Boetius explicat.

de la foi, c'est un péché. Mais discuter sur la foi pour s'exercer ou pour réfuter des erreurs devant des hommes sérieux ou des personnes qui ont besoin d'être affermies dans la foi, c'est une chose louable.)

Dans une discussion sur la foi, il y a deux choses à considérer : l'une qui regarde celui qui discute, l'autre qui regarde l'auditeur. Par rapport au premier, c'est son intention qu'il faut considérer. Si sa discussion repose sur le doute, en ce sens que, ne tenant point pour certains les enseignements de la foi, il se propose de les mettre à l'épreuve de l'argumentation pour s'assurer de leur vérité, il pèche assurément, comme chancelant dans sa croyance et comme étant déjà infidèle. Mais s'il discute sur la foi pour réfuter des erreurs qu'elle condamne, ou pour exercer son esprit, il n'est que louable en cela. Par rapport à l'auditeur, il faut considérer si ceux qui sont témoins de la discussion sont instruits et fermes dans la foi, ou s'ils sont, au contraire, simples et chancelants. Pour les premiers, la discussion n'offre aucun danger. Pour les autres, il faut distinguer : ou bien ils sont sollicités et poussés par des infidèles, tels que les juifs, les hérétiques et les païens, qui s'efforcent de corrompre en eux la foi, ou bien ils ne sont nullement inquiétés à ce sujet, comme c'est le cas dans les pays où il n'y a pas d'infidèles. Dans la première hypothèse, la discussion publique sur la foi est une nécessité, pourvu qu'il y ait des hommes instruits et capables de réfuter l'erreur ; car en même temps qu'elle affermira les simples dans la foi, elle ôtera aux infidèles le moyen de les tromper ; bien plus, le silence de ceux qui doivent défendre la vérité contre ses ennemis qui la dénaturent, seroit alors une confirmation de l'erreur. C'est ce qui faisoit dire à saint Grégoire, *Past.*, II, 4 : « Comme une parole imprudente jette dans l'erreur, de même un silence intempestif y laisse ensevelis ceux qui auroient pu connoître la vérité. » Dans la seconde hypothèse, il est dangereux, au contraire, de discuter publique-

---

de fide ad exercitium, vel ad errores confutandos, coram tamen sapientibus vel confirmatione fidei egentibus, laudabile est.)

Respondeo dicendum, quòd in disputatione fidei duo sunt consideranda : unum quidem ex parte disputantis; aliud autem ex parte audientium. Ex parte quidem disputantis est consideranda intentio. Si enim disputet tanquam de fide dubitans, et veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens, procul dubio peccat tanquam dubius in fide et infidelis. Si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est. Ex parte vero audientium considerandum est, utrum illi qui disputationem audiunt, sint instructi et firmi in fide, aut simplices, et in fide titubantes. Et quidem coram sapientibus, in fide firmis, nullum periculum est disputare de fide. Sed circa simplices est distinguendum ; quia aut sunt solicitati sive pulsati ab infidelibus, putà judæis, vel hæreticis, sive paganis, nitentibus corrumpere in eis fidem, aut omnino non sunt sollicitati super hoc, sicut in terris in quibus non sunt infideles. In primo casu necessarium est publicè disputare de fide, dummodo inveniantur aliqui ad hoc sufficientes et idonei, qui errores confutare possint. Per hoc enim simplices in fide firmabuntur, et tolletur infidelibus decipiendi facultas ; et ipsa taciturnitas eorum qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem, esset erroris confirmatio. Unde Gregorius in II. *Pastorali :* « Sicut incauta locutio in errorem pertrahit, ita indiscretum silentium eos qui erudiri poterant in errore derelinqnit. » In secundo vero casu, periculosum est publicè

ment sur la foi en présence des simples. Leur foi n'en devient pas plus ferme, puisqu'ils n'ont jamais rien entendu qui la contredise. Il ne leur est donc pas avantageux d'entendre des infidèles disputer contre la foi.

Je réponds aux arguments : 1° L'Apôtre ne défend pas absolument la discussion, mais seulement celle qui est déplacée, ou qui est moins une discussion solide qu'un assaut de paroles vaines.

2° La loi mentionnée dans l'argument défend de discuter publiquement sur la foi en commençant par la mettre en doute, mais non quand on se propose pour but de la défendre.

3° On ne doit pas discuter sur les choses qui appartiennent à la foi comme si l'on en doutoit, mais pour en faire ressortir clairement la vérité et réfuter l'erreur. Et, en effet, l'affermissement de la foi demande que l'on dispute quelquefois avec les infidèles, soit en défendant la foi elle-même, suivant ces paroles de saint Pierre, III, 15 : « Soyez toujours prêts à satisfaire tous ceux qui vous demandent raison de votre espérance et de votre foi ; » soit pour convaincre ceux qui sont dans l'erreur, selon l'avertissement de saint Paul, *Tit.*, V, 9, qui veut que l'évêque « soit capable d'exhorter dans la saine doctrine et de convaincre ceux qui la contredisent (1). »

(1) Voilà pourquoi les souverains pontifes, dans les sages prescriptions du droit ecclésiastique, ont interdit aux simples fidèles toute discussion avec les infidèles sur des matières de foi. Mais, comme on le voit, la vraie doctrine n'avoit rien à souffrir de ce silence prudent : on pouvoit s'en reposer sur le zèle et la science des pasteurs, gardiens du sacré dépôt, sentinelles préposées à sa défense. Que de téméraires infractions à ces anciens règlements notre époque n'a-t-elle pas vues et ne voit-elle pas encore! Aussi que d'inexactitudes doctrinales, que d'hostilités provoquées et de croyances ébranlées ; quel amoindrissement de l'autorité légitime !

---

disputare de fide coram simplicibus, quorum fides ex hoc est firmior, quia nihil diversum audierunt ab eo quod credunt. Et ideo non expedit eis, ut verba infidelium audiant disputantium contra fidem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quæ magis fit contentione verborum, quàm firmitate sententiarum.

Ad secundum dicendum, quòd lex illa prohibet publicam disputationem de fide, quæ procedit ex dubitatione fidei; non autem illam quæ est ad fidei conservationem.

Ad tertium dicendum, quòd non debet disputari de his quæ sunt fidei, quasi de eis dubitando; sed propter veritatem manifestandam et errores confutandos. Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare ; quandoque quidem defendendo fidem, secundum illud I. *Petr.* (1) : « Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ est in vobis spe et fide. » Quandoque autem ad convincendos errantes, secundum illud *ad Tit.*, I : « Ut sit potens exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere. »

(1) De spe tantùm in textu Petri, vers. 16, sed fidem supponit spes, ac proinde utrumque jungit Beda, sicut hic.

ARTICLE VIII.

Doit-on forcer les infidèles à embrasser la foi (1)?

Il paroît que l'on ne doit en aucune manière forcer les infidèles à embrasser la foi. 1° On lit dans l'Evangile, *Matth.*, XIII, que les serviteurs du père de famille dans le champ duquel on avoit semé de la zizanie, lui ayant fait cette demande : « Voulez-vous que nous allions l'arracher ? » il leur répondit : « Non, de peur qu'en cueillant la zizanie, vous n'arrachiez en même temps le bon grain. » Saint Chrysostôme dit au sujet de ce passage, *Hom.*, XI, 7 : « Notre-Seigneur, par cette réponse, a voulu défendre de mettre à mort les infidèles ; et, en effet, user contre eux d'une telle violence, c'est causer infailliblement la ruine d'un grand nombre de chrétiens. » D'où il suit par parité que l'on ne doit pas les forcer d'embrasser la foi.

2° Le concile de Tolède, Dist. XLV, *de Judœis, can.* 4, défend de contraindre les juifs à la foi par la violence. Donc également on n'y doit point contraindre les infidèles.

3° « L'homme peut faire toute autre chose sans le vouloir, dit saint Augustin ; mais il ne peut pas croire, s'il ne le veut pas. » Or, la volonté ne peut être forcée. Il semble donc qu'il ne faut pas forcer les infidèles à embrasser la foi.

4° Dieu parlant par son prophète, *Ezech.*, XVIII, 32, dit : « Je ne veux pas la mort du pécheur. » Or, nous devons conformer notre volonté à la volonté divine, comme nous l'avons vu, 1, 2, quest. XIX, art. 10. Donc nous ne devons pas, nous non plus, vouloir la mort des infidèles.

(1) Le seul énoncé de cette question ne peut manquer d'exciter au plus haut degré l'attention et l'intérêt, surtout dans un siècle comme le nôtre. En effet, sous le rapport historique,

---

ARTICULUS VIII.

Utrùm infideles compellendi sint ad fidem.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd infideles nullo modo compellendi sint ad fidem. Dicitur enim *Matth.*, XIII, quòd servi patris familias, in cujus agro erant zizania seminata, quæsierunt ab eo : « Vis imus et colligimus ea ; » et ipse respondit : « Non, ne fortè colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum. » Ubi dicit *Chrysostomus* (2): « Hæc dicit Dominus, prohibens occisiones fieri. Nec enim oportet interficere hæreticos; quia si eos occideritis, necesse est multos sanctorum simul subverti. » Ergo videtur quòd pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

2. Præterea, in *Decretis*, dist. XLV, sic dicitur : « De judæis præcepit sancta synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferre. » Ergo pari ratione nec aliqui infideles sunt ad fidem cogendi.

3. Præterea, Augustinus (Tract. XXIX, *in Joan*), dicit, quòd « cætera potest homo nolens, credere vero non nisi volens. » Sed voluntas cogi non potest. Ergo videtur quod infideles non sunt ad fidem cogendi.

4. Præterea, *Ezech.*, XVIII, dicitur ex persona Dei : « Nolo mortem peccatoris. » Sed nos debemus voluntatem nostram conformare divinæ, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 29, art. 10). Ergo etiam nos non debemus velle quòd infideles occidantur.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 13, qu. 2, art. 1, ad 6.
(2) Colligitur ex Homil. XLVII. in *Matth.*, pleniùs quàm hic et alia serie.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après ces paroles de l'Evangile, *Luc*, XIV, 23 : « Allez dans le chemin et le long des haies, et forcez-les d'entrer, afin que ma maison soit remplie. » Or, cette maison de Dieu, c'est la sainte Eglise, dans laquelle les hommes entrent par la foi. Donc il y a des hommes que l'on doit forcer à embrasser la foi.

(Conclusion. — Les infidèles qui n'ont jamais reçu la foi, tels que les juifs et les gentils, ne doivent être d'aucune manière contraints à l'embrasser; mais on doit forcer les infidèles hérétiques et apostats à remplir ce qu'ils ont promis.)

Il y a des infidèles qui n'ont jamais reçu la foi, tels que les gentils et les juifs. Pour ceux-là, on ne doit les contraindre d'aucune manière à l'embrasser, en les forçant à croire, parce qu'il faut vouloir pour croire. Cependant les fidèles doivent employer la force contre eux, s'ils sont en état de le faire, pour les empêcher de mettre obstacle au progrès de la foi par les blasphèmes, les discours impies, ou par la persécution ouverte. Et telle est, en effet, la cause des guerres que les chrétiens entreprennent souvent contre les infidèles (1) : ils ne prétendent pas les forcer à croire, puisque, quand le sort des armes les fait tomber entre leurs mains, ils les laissent libres d'embrasser la foi ou non; ils ne veulent que les réduire

saint Thomas nous apparoît comme le témoin le plus éclairé des mœurs et des idées de son époque; sous le rapport doctrinal, nul mieux que le grand théologien ne peut nous offrir l'expression vraie de la pensée catholique.

(1) C'est le principe sur lequel s'appuient les guerres et les expéditions entreprises par les chrétiens contre les infidèles, à des époques où la foi l'emportoit sur tous les mobiles qui peuvent agir sur le cœur humain et soulever les sociétés les unes contre les autres. Une question d'honneur ou de prépondérance, un équilibre conventionnel, un intérêt souvent problématique ont été de tout temps et sont encore aujourd'hui des motifs suffisants pour exciter les luttes les plus acharnées et les plus destructives. Comment l'amour de la vérité religieuse et le désir de la faire triompher, de conserver ou d'étendre même ses conquêtes, n'auroit-il pas suffi à des générations qui ne connoissoient pas d'intérêt aussi sacré, ni de bien aussi précieux? La raison toute seule et la saine philosophie nous apprennent que la plus grande puissance ici-bas, celle qui finit toujours par dominer et entraîner toutes les autres, est la puissance de l'idée; que cette puissance est heureuse ou funeste suivant que l'idée est vraie ou fausse; comment se fait-il dès lors que nous ne comprenions plus maintenant les luttes engagées ou soutenues au nom de l'idée par excellence, qui est l'idée religieuse? Disons-le sans hésiter, cela tient à l'affaiblissement des intelligences, qui ne savent plu comprendre le rôle sublime de la vérité sur la terre.

Ne nous étonnons pas qu'un génie comme saint Thomas l'ait mieux compris. Sa force

---

Sed contra est, quod dicitur *Luc*, XIV : « Exi in vias et sepes, et compelle intrare, ut impleatur domus mea. » Sed homines in domum Dei, id est, in sanctam Ecclesiam intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

(Conclusio. — Infideles, qui nunquam fidem susceperunt, ut judæi et gentiles, nullo modo sunt ad fidem compellendi; at infideles, hæretici et apostatæ, sunt cogendi ut id adimpleant quod promiserunt.)

Respondeo dicendum, quòd infidelium quidam sunt, qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et judæi : et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant; quia credere voluntatis est. Sunt tamen compellendi à fidelibus, si adsit potestas, ut fidem non impediant, vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem, ut eos ad credendum cogant; (quia si etiam eos vicissent, et captivos haberent, in eorum

à l'impossibilité d'empêcher le développement de la foi chrétienne. Il y en a d'autres qui ont professé la foi, un certain temps, ou qui même la professent encore, comme les apostats et les hérétiques; à l'égard de ceux-ci, on doit employer tous les moyens coercitifs pour les obliger à remplir ce qu'ils ont promis et à continuer de vivre dans la foi qu'ils ont embrassée (1).

Je réponds aux arguments : 1° Comme on le voit par le témoignage de saint Jean Chrysostôme, cité dans l'objection, plusieurs ont cru que, d'après les paroles du texte sacré, il est défendu, non d'excommunier les hérétiques, mais de les mettre à mort. Cependant saint Augustin, écrivant à Vincent, *Epist.* XLVIII, dit en parlant de lui-même : « Dans le principe, je pensois avec d'autres qu'il ne falloit ramener personne par force à l'unité chrétienne, et qu'on devoit seulement agir par la parole et combattre par le raisonnement; mais la démonstration par les faits, plutôt que les raisons de ceux qui pensent autrement que moi, me fait changer de sentiment. En effet, la crainte des lois a été si salutaire qu'il y en a déjà un grand nombre qui disent : « Graces soient rendues au Seigneur, qui a brisé nos liens. » Quant à ces paroles de Notre-Seigneur : « Laissez croître le bon et le mauvais grain jusqu'à la moisson, » on voit dans quel

intrinsèque étoit d'ailleurs soutenue et corroborée par le spectacle de son temps. Il assistoit aux dernières croisades; il fut l'ami et le conseiller du dernier de ces héros chrétiens qui versèrent leur sang pour la défense de la civilisation européenne, contre le fatalisme et le sensualisme musulmans. Pour bien juger les hommes et les époques, il faut se familiariser avec leurs croyances et vivre en quelque sorte de leur vie.

(1) Saint Thomas suppose ici une société possédant une constitution parfaitement chrétienne, telle qu'elle existoit de son temps. La loi religieuse devient alors loi de l'état, et la première de toutes les nécessités gouvernementales. Dans une telle société, Dieu est le premier souverain et la source de toute puissance. D'où il suit logiquement que les ennemis de Dieu, ceux qui refusent de remplir leurs devoirs publics envers lui, doivent être punis comme des séditieux et des perturbateurs. Telle est la base et l'origine de l'Inquisition. Maintenant qu'un semblable tribunal, par la nature même des délits qu'il avoit à châtier, et par celle des idées qui dictoient ses sentences, ait commis de graves erreurs, soit tombé dans de déplorables exagérations, c'est le résultat inévitable de la foiblesse humaine. Cela s'applique également à certaines mesures adoptées par des souverains pour maintenir ou rétablir l'unité de la foi dans leurs royaumes. Les questions de fait qu'on peut soulever à cet égard doivent être examinées avec le plus grand soin, étudiées dans les meilleures sources. C'est ici surtout que l'ignorance et les préjugés ont remporté dans ces derniers temps leurs plus beaux triomphes.

---

libertate relinquerent an credere vellent) sed propter hoc, ut eos compellant ne fidem Christi impediant. Alii verò sunt infideles, qui quandoque fidem susceperunt, vel eam profitentur, sicut hæretici et quicumque apostatæ : et tales sunt etiam corporaliter compellendi, ut impleant quod promiserunt, et teneant quod semel susceperunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd per illam auctoritatem quidam intellexerunt esse prohibitam, non quidem excommunicationem hæreticorum, sed eorum occisionem, ut patet per auctoritatem Chrysostomi inductam. Et Augustinus *ad Vincentium* (Epist. XLI, de se dicit : « Hæc primitus mea sententia erat, neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum. Sed hæc opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superatur exemplis. Legum enim terror ita profuit, ut multi dicant : Gratias Domino, qui vincula nostra dirupit. » Quod ergo Dominus dicit : « Sinite

sens il faut les entendre, par ces autres qu'il ajoute : « Dans la crainte qu'en cueillant la zizanie, vous n'arrachiez en même temps le bon grain. » Par là, le Seigneur montre assez, comme le dit saint Augustin, *Contr. epist. Parm.*, lib. III, 2, « que quand il n'y a pas lieu à cette crainte, c'est-à-dire quand le crime d'un individu est connu et exécré de tous, de telle sorte qu'il n'a point de partisans, ou que ceux qu'il peut avoir ne font pas autorité au point de pouvoir amener un schisme, on ne doit pas laisser dormir la sévérité de la discipline. »

2° Les juifs, s'ils n'ont point encore reçu la foi, ne doivent pas être contraints à l'embrasser ; mais s'ils l'ont reçue, il faut exiger rigoureusement qu'ils y persévèrent (1), comme nous l'avons dit dans le corps de l'article.

3° On est libre de faire un vœu ou de ne pas le faire ; mais on est tenu rigoureusement à l'accomplir, une fois qu'il est fait. Il en est de même pour la foi ; on est libre de l'accepter ou non ; mais il faut la garder une fois qu'on l'a acceptée ; c'est pourquoi l'on doit contraindre les hérétiques à renoncer à leurs erreurs. Et voici ce que dit saint Augustin à ce sujet, *Epist.*, I : « Où ont-ils vu, comme ils ne cessent de le proclamer, qu'on est libre de croire ou de ne pas croire? ils demandent à qui le Christ a fait violence; qu'ils l'apprennent de saint Paul persécutant d'abord le Christ et prêchant ensuite sa doctrine. »

4° Comme le dit encore saint Augustin, *Epist.* I : « Aucun de nous ne veut la mort d'un hérétique. Qu'on songe cependant que la maison de David ne put avoir la paix, qu'après que son fils Absalon eût trouvé la mort dans la guerre qu'il faisoit à son père. C'est ainsi que l'Eglise catho-

(1) Voici ce qu'ajoute le concile de Tolède pour motiver la défense qui sert de base à l'objection : « C'est afin qu'une parfaite justice soit observée; car, de même que l'homme est tombé volontairement et par son libre arbitre, en obéissant aux suggestions du serpent ; de même il doit se sauver en répondant à la grace divine par le libre retour de son ame vers Dieu. » Le principe en vertu duquel le concile protege les juifs contre des rigueurs qui n'étoient souvent que de vraies représailles, mérite d'être remarqué. On le voit se reproduire

---

utraque crescere usque ad messem, » qualiter intelligendum sit, apparet ex hoc quod subditur : « Ne fortè colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum. » Ubi satis ostendit, sicut Augustinus dicit *contra epistolam Parmeniani* (lib. III, cap. 2) : « Cùm metus iste non subest, id est, quando ita cujusque crimen notum est omnibus, et execrabile apparet, ut nullos prorsus, vel non tales habeat defensores per quos possit schisma contingere, non dormiat severitas disciplinæ. »

Ad secundum dicendum, quòd Judæi, si nullo modo acceperunt fidem, nullo modo sunt cogendi ad fidem. Si autem acceperunt fidem, oportet ut fidem necessitate cogantur retinere, sicut eodem capitulo dicitur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut vovere est voluntatis, reddere autem necessitatis, ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam acceptam est necessitatis. Et ideo hæretici sunt compellendi, ut fidem teneant. Dicit enim Augustinus *ad Bonifacium Comitem :* « Ubi est quod isti clamare consueverunt, liberum esse credere, vel non credere; cui vim Christus intulit, agnoscant in Paulo prius cognoscentem Christum et postea docentem. »

Ad quartum dicendum, quòd sicut in eadem Epistola L, Augustinus dicit : « Nullus nostrum vult aliquem hæreticum perire. Sed aliter non meruit habere pacem domus David, nisi Absalon filius ejus in bello, quod contra patrem gerebat, fuisset extinctus. Sic Ecclesia

lique, s'il faut qu'elle sacrifie quelques membres pour sauver tous les autres, console son cœur de mère par la pensée de la délivrance d'un grand nombre de peuples. »

ARTICLE IX.

Peut-on communiquer avec les infidèles?

Il paroît que l'on peut communiquer avec les infidèles. 1° L'Apôtre dit, I. *Cor.*, X, 27 : « Si vous êtes invités à la table des infidèles, et que vous consentiez à y aller, mangez de tout ce que l'on vous offre. » Saint Chrysostôme, *Hom.* XXV, *in ep. ad Heb.*, dit aussi : « Si vous voulez aller à la table des infidèles, nous vous le permettons, sans restriction aucune. » Or, prendre place à la table de quelqu'un, c'est bien communiquer avec lui. Donc il est permis de communiquer avec les infidèles.

2° L'Apôtre dit, I. *Cor.*, V, 12 : Qu'ai-je à m'occuper de ceux qui sont hors de l'Eglise? » Or, les infidèles sont hors de l'Eglise. Si donc il y a tel jugement de l'Eglise qui défend quelquefois à certains d'entre eux de communiquer avec les fidèles, c'est une preuve qu'il est toujours permis à ceux-ci de communiquer avec les infidèles.

2° Un maître ne peut se servir d'un domestique, qu'en communiquant avec lui, au moins par la parole; car c'est par son ordre que le maître fait agir le serviteur. Or, les chrétiens peuvent avoir à leur service des infidèles, des juifs, des païens, des mahométans. Donc il leur est permis de communiquer avec eux.

Mais le contraire ressort de ces paroles de l'Ecriture, *Deut.*, VII, 2: « Vous ne ferez point d'alliance avec eux, vous n'en aurez point pitié et

plus d'une fois durant le cours du moyen-âge, et dans des circonstances analogues. Car l'histoire des Juifs dans leurs rapports avec les sociétés chrétiennes, n'est pas l'un des traits les moins curieux, ni les moins défigurés, de cette longue période.

---

catholica, si aliquorum perditione cæteros colligit, dolorem materni sanat cordis tantorum liberatione populorum. »

ARTICULUS IX.

Utrùm cum infidelibus possit communicari.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd cum infidelibus possit communicari. Dicit enim Apostolus I. *ad Corinth.*, X : « Si quis vocat vos infidelium ad cœnam, et vultis ire, omne quod vobis apponitur, manducate. » Chrysostomus dicit (Homil. XXV in *Epist. ad Hebræos*) : « Ad mensam Paganorum si volueris ire, sine ulla prohibitione permittimus. » Sed ad cœnam alicujus ire, est ei communicare. Ergo infidelibus licet communicare.

2. Præterea, Apostolus dicit I. *ad Corinth.*, V : « Quid mihi est de his qui foris sunt judicare. » Foris autem sunt infideles. Cùm ergo per judicium Ecclesiæ aliquorum communio fidelibus inhibeatur, videtur quòd non sit inhibendum fidelibus cum infidelibus communicare.

3. Præterea, Dominus non potest uti servo nisi ei communicando saltem verbo; quia Dominus movet servum per imperium (2). Sed Christiani possunt habere servos infideles, vel judæos, vel etiam paganos sive saracenos. Ergo possunt licitè cum eis communicare.

Sed contra est, quod dicitur *Deut.*, VII : « Non inibis cum eis fœdus, nec misereberis

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 1, qu. 2, art. 3; et dist. 18, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 1; et *Quodlib.*, X, art. 15; et in I. *ad Cor.*, V.

(2) Colligitur ex lib. I. *Polit.*, cap. 4.

vous ne contracterez aucun mariage avec ces peuples. » Et, au sujet de ces paroles du Lévitique, XV : « *Mulier quæ, redeunte mense....,* » la Glose dit: « Il faut fuir l'idolâtrie au point de ne toucher ni les idolâtres, ni leurs disciples, et de n'avoir aucun rapport avec eux. »

(Conclusion. — En principe, les fidèles ne peuvent communiquer ni avec les infidèles hérétiques ou apostats, ni avec les infidèles juifs ou païens qui n'ont jamais reçu la foi. Cependant ceux qui sont fermes dans la foi peuvent communiquer avec les derniers, lorsqu'ils espèrent les convertir ; mais cette communication est interdite à ceux dont la foi est foible.)

C'est pour deux motifs que l'on défend aux fidèles de communiquer avec un individu : d'abord, pour punir l'individu même que l'on veut isoler des fidèles ; puis, pour la sûreté de ceux à qui cette communication est interdite. Ces deux motifs sont indiqués par l'Apôtre, I, *Cor.*, V, 12 ; car, après avoir porté la sentence d'excommunication, il la motive en ajoutant : « Ne savez-vous pas qu'il ne faut qu'un peu de ferment pour corrompre toute la masse ? » Il donne ensuite le motif du châtiment qui résulte du jugement porté par l'Eglise, en disant : « N'est-ce pas de ceux qui sont dans l'Eglise qu'il vous appartient de juger ? » Ce n'est donc pas pour le premier motif que l'Eglise défend de communiquer avec les infidèles qui n'ont jamais reçu la foi, comme les païens et les juifs, puisqu'il ne lui appartient pas de porter contre eux un jugement spirituel (1), mais temporel seulement, comme il arrive lorsque, faisant partie d'une société

(1) C'est ainsi que l'Eglise l'a toujours entendu, comme nous pouvons le voir dans le concile de Trente, *sess.* XIV, qui résume en ces termes les décisions des âges antérieurs : « L'Eglise n'exerce aucun jugement contre celui qui n'est pas encore entré dans son sein par le baptême. » Le pouvoir de l'Eglise a son point d'appui dans la conscience et dans la foi, du moins sous le rapport spirituel : il ne sauroit donc atteindre un infidèle. Mais, sous le rapport temporel, l'Eglise formant une société véritable, avec son organisation et sa hiérarchie, elle pratique tout simplement pour sa conservation les principes admis dans tous les Etats, où l'étranger doit respecter les lois régnantes, et est puni suivant leurs prescriptions, quand il les a méconnues.

---

eorum, neque sociabis cum eis connubia; » et super illud *Levit.*, XV : « Mulier quæ, redeunte mense, etc., » dicit Glossa : « Sic oportet ab idololatria abstinere, ut nec idololatras, nec eorum discipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus. »

(Conclusio. — Non possunt fideles cum hæreticis et apostatis infidelibus communicare sicut cum infidelibus Judæis, vel paganis, qui nunquam fidem susceperunt. At fideles firmi in fide possunt cum infidelibus Judæis, vel Paganis communicare, cùm per illos eorum conversio speretur; non autem hoc licet fidelibus simplicibus et infirmis.)

Respondeo dicendum, quòd communio alicujus personæ interdicitur fidelibus dupliciter : uno modo, in pœnam illius cui communio fidelium subtrahitur ; alio modo, ad cautelam eorum quibus interdicitur ne aliis communicent. Utraque causa ex verbis Apostoli accipi potest I. *ad Corinth.*, V; nam postquam sententiam excommunicationis protulit, subdit pro ratione : « Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit ? » Et postea rationem subdit ex parte pœnæ per judicium Ecclesiæ, illatæ, cum dicit : « Nonne de his qui intus sunt vos judicatis? » Primo ergo non interdicit Ecclesia fidelibus communionem infidelium, qui nullo modo fidem christianam receperunt, scilicet paganorum vel judæorum; quia non habet de eis judicare spirituali judicio, sed temporali, in casu cum inter Christianos com-

chrétienne et se rendant coupables de quelque délit, ils sont punis d'après les lois qui la régissent. Mais quand il s'agit des infidèles qui s'écartent de la foi, soit en l'altérant, comme les hérétiques, soit en l'abjurant entièrement, comme les apostats, c'est pour ce premier motif, c'est-à-dire pour les punir, que l'Eglise défend aux fidèles toute communication avec eux ; et, en effet, elle les excommunie (1). Pour ce qui est du second motif de la défense faite aux fidèles de communiquer avec les infidèles, il semble qu'on doive distinguer, d'après les différentes conditions des individus, les intérêts qui peuvent être impliqués et les temps où l'on vit. Car, s'il s'agit de fidèles tellement fermes dans la foi, que leurs rapports avec les infidèles doivent plutôt amener la conversion de ceux-ci, que tourner à leur propre ruine, on ne doit pas leur interdire la communication avec les infidèles qui n'ont jamais eu la foi, c'est-à-dire avec les juifs et les païens, surtout si elle leur est imposée par la nécessité. Mais si ce sont des personnes simples et foibles dans la foi et qu'il y ait lieu de craindre qu'elles ne soient entraînées dans l'erreur, on doit leur défendre de les fréquenter, et principalement d'avoir avec eux des rapports trop familiers et qui ne sont pas nécessaires.

Je réponds aux arguments : 1° La réponse au premier est évidente par le seul exposé de la thèse.

2° L'Eglise ne peut juger les infidèles pour leur infliger une peine spirituelle ; mais il y a cependant tels infidèles qu'elle peut juger quant à la

(1) L'excommunication est la sanction suprême du pouvoir gouvernemental et judiciaire de l'Eglise. Cette sanction a son équivalent dans les sociétés humaines : c'est l'exil à temps ou pour toujours. Aux yeux du chrétien, l'excommunication équivaut même à la peine de mort, puisqu'elle le prive des biens spirituels qui constituent ou qui du moins alimentent la vie surnaturelle. On peut voir dans les théologiens, même élémentaires, et en particulier dans les commentateurs de saint Thomas, en quoi consiste précisément la peine d'excommunication, combien on en distingue d'espèces, quelles conséquences peuvent en résulter. Ces conséquences vont parfois jusqu'à la perte du pouvoir temporel ; elles se déduisent alors d'une manière plus ou moins immédiate de la sentence portée. Souvent elles n'en sont que le contre-coup ; mais ce contre-coup n'en est ni moins rapide ni moins terrible, comme notre siècle pourroit l'attester. Jamais Innocent III ni Grégoire VII n'ont prononcé un jugement plus décisif, que ne le fit au commencement de ce siècle un pontife désarmé.

morantes, aliquam culpam committunt, et per fideles temporaliter puniuntur. Sed isto modo, scilicet in pœnam, interdicit Ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium qui à fide suscepta deviant, vel corrumpendo fidem, sicut hæretici, vel etiam totaliter à fide recedendo, sicut apostatæ. In utrosque enim horum excommunicationis sententiam profert Ecclesia. Sed quantum ad secundum modum videtur esse distinguendum secundum diversas conditiones personarum et negotiorum et temporum. Si enim aliqui fuerint firmi in fide, ita quòd ex communione eorum cum infidelibus conversio infidelium magis sperari possit, quàm fidelium à fide aversio, non sunt prohibendi infidelibus communicare, qui fidem non susceperunt, scilicet paganis vel judæis, et maximè si necessitas urgeat. Si autem sint simplices et infirmi in fide, de quorum subversione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communione, et præcipuè ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent.

Et sic patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd Ecclesia contra infideles non habet judicium quoad pœnam spiritualem eis infligendam ; habet tamen judicium super aliquos infideles quoad tempora-

peine temporelle ; et c'est en vertu de cette autorité qu'elle agit, lorsque, pour des fautes spéciales, elle interdit à certains d'entre eux de communiquer avec les fidèles.

3° Il y a plus de probabilité que le serviteur, par là même qu'il subit la domination du maître, embrasse la religion du fidèle qu'il sert, qu'il n'y en a que le maître embrasse celle du serviteur. Et voilà pourquoi il n'est pas défendu aux fidèles d'avoir des infidèles à leur service. Cependant s'il y avoit péril pour le maître à communiquer avec un tel serviteur, il devroit le renvoyer, d'après cette parole du Seigneur, *Matth.*, XVIII, 8 : « Si votre pied vous scandalise, coupez-le et jetez-le loin de vous. »

Au sujet de la proposition contradictoire (*sed contra*), il faut dire que ce précepte du Seigneur avoit pour objet déterminé les nations qui habitoient la terre promise où alloient entrer les Juifs. Or, comme ce peuple étoit très-porté à l'idolâtrie, il étoit à craindre que ses rapports avec elles ne lui fissent abandonner la foi. Et, en effet, le Seigneur ajoute aux paroles du précepte : « Parce qu'ils séduiront vos enfants et les empêcheront de me suivre. »

ARTICLE X.

Les infidèles peuvent-ils avoir autorité ou juridiction sur les fidèles?

Il paroît que les infidèles peuvent avoir autorité ou juridiction sur les fidèles. 1° L'Apôtre dit, I. *Tim.*, VI, 1 : « Que tout serviteur qui est sous le joug, sache qu'il est obligé de rendre tout honneur à son maître. » Et ce qui prouve que c'est des maîtres infidèles qu'il veut parler, c'est qu'il ajoute : « Que ceux qui ont des fidèles pour maîtres, ne les méprisent pas. » Saint *Pierre,* I, II, 18, dit aussi : « Serviteurs, soyez en toutes choses soumis à vos maîtres, non-seulement à ceux qui sont bons et doux,

---

lem pœnam infligendam : ad quod pertinet, quòd Ecclesia aliquando propter aliquas speciales culpas subtrahit aliquibus infidelibus communionem fidelium.

Ad tertium dicendum, quòd magis est probabile quod servus, qui regitur imperio domini, convertatur ad fidem domini fidelis, quàm è converso : et ideo non est prohibitum quin fideles habeant servos infideles. Si tamen domino periculum immineret ex communione talis servi, deberet eum à se abjicere, secundum illud mandatum Domini, *Matth.*, XVIII : « Si pes tuus scandalizaverit te, abscinde eum et projice abs te. »

Ad argumentum in oppositum, dicendum quòd Dominus illud præcipit de illis gentibus quarum terram ingressuri erant Judæi, qui erant proni ad idololatriam : et ideo timendum erat ne per continuam conversationem cum eis alienarentur à fide. Et ideo ibidem subditur : « Quia seducet filium tuum ne sequatur me. »

ARTICULUS X.

Utrùm infideles possint habere prælationem, seu dominium super fideles.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd infideles possint habere prælationem vel dominium supra fideles. Dicit enim Apostolus I. *ad Tim.*, VI : « Quicumque sunt sub jugo servi, dominos omni honore dignos arbitrentur. » Et quòd loquatur de fidelibus patet per hoc quod subdit : « Qui autem fideles habent dominos, non contemnant. » Et I. *Petr.*, II, dicitur : « Servi subditi estote in omni tempore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis. » Non autem hoc præciperetur per

mais encore à ceux qui sont rudes et fâcheux. » Or, de tels préceptes n'auroient pas été donnés par les Apôtres, si les infidèles ne pouvoient commander aux fidèles.

2° Tous ceux qui font partie de la maison d'un souverain, relèvent de son autorité. Or, il y avoit autrefois des fidèles qui faisoient partie de la maison des souverains infidèles, d'après ces paroles de saint Paul, *Phil.*, IV, 22 : « Tous les saints vous saluent, en particulier ceux qui sont de la maison de César, » c'est-à-dire de Néron, qui certes étoit infidèle. Donc les infidèles peuvent commander aux fidèles.

3° Comme le dit Aristote, *Polit.*, I, 3 : L'esclave est l'instrument du maître pour les choses qui appartiennent à la vie, comme celui qui aide l'ouvrier est l'instrument de celui-ci pour les œuvrages de son art. » Or, pour toutes ces choses, les fidèles peuvent être soumis aux infidèles, puisqu'ils peuvent être leurs colons. Donc les infidèles peuvent avoir les fidèles sous leur autorité, et même régner sur eux.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Il appartient à celui qui commande de juger ceux qui relèvent de son autorité. Or, les infidèles ne peuvent pas juger les fidèles; car l'Apôtre dit, I. *Cor.*, VI, 1 : « Comment se trouve-t-il quelqu'un parmi vous qui, ayant un différend avec son frère, ose l'appeler en jugement devant les méchants, » c'est-à-dire les infidèles « et non devant les saints? » D'où il semble que les infidèles ne puissent pas commander aux fidèles.

(Conclusion. — On ne peut prendre des infidèles pour exercer le pouvoir souverain ou une autorité sur les fidèles, à cause du scandale et du péril qui en résulteroit pour la foi; mais si ces pouvoirs sont préalablement établis, il semble qu'on doive les tolérer pour éviter un autre scandale.)

On peut envisager cette question sous un double aspect. Premièrement,

---

doctrinam Apostolicam, nisi infideles possent fidelibus præesse. Ergo videtur quod infideles possint fidelibus præesse.

2. Præterea, quicumque sunt de familia alicujus principis, subsunt ei. Sed fideles aliqui erant de familia infidelium principum. Unde, dicitur *ad Philip.*, IV : « Salutant vos omnes sancti, maximè autem qui de Cæsaris domo sunt, » scilicet Neronis qui infidelis erat. Ergo infideles possunt fidelibus præesse.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit in I. *Polit.* (1), servus est instrumentum domini in his quæ ad humanam vitam pertinent : sicut et minister artificis est instrumentum artificis in his quæ pertinent ad operationem artis. Sed in talibus potest fidelis infideli subjici, possunt enim fideles infidelium coloni esse. Ergo infideles possunt fidelibus præfici, etiam quantum ad dominium.

Sed contra est, quòd ad eum qui præest, pertinet habere judicium super eos quibus præest. Sed infideles non possunt judicare de fidelibus; dicit enim Apostolus I. *ad Cor.*, VI : « Audet aliquis vestrum habens negotium adversus alterum, judicari apud iniquos (id est infideles) et non apud sanctos. » Ergo videtur quod infideles fidelibus præesse non possint.

(Conclusio. — Non sunt infideles assumendi ad dominium seu prælaturam fidelium, cedet enim hoc in scandalum ac periculum fidei; at, si præexistant, tolerandi videntur ad scandalum vitandum.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc dupliciter loqui possumus. Uno modo de dominio,

(1) Ubi duplex distinguit instrumentum, nempè *inanimatum* unum, alterum verò *anima-*

il peut s'agir d'une institution nouvelle qui élève au souverain pouvoir ou à une charge publique des infidèles devant gouverner les chrétiens. Une pareille institution ne peut être aucunement permise ; car elle seroit un scandale et un danger pour la foi. Il est facile, en effet, à ceux qui exercent une juridiction, d'influencer ceux qui leur sont soumis et qui doivent exécuter leurs ordres, à moins que ceux-ci n'aient une grande vertu. De plus, les infidèles méprisent la foi, quand ils connoissent les défauts des croyants. Voilà pourquoi l'Apôtre défendoit aux chrétiens de porter leurs différends devant un juge infidèle. Pour cette raison, l'Eglise ne veut pas absolument que les infidèles règnent sur ses enfants ou qu'ils leur soient préposés pour quelque emploi que ce soit. Secondement, il peut être question d'un pouvoir souverain ou secondaire préalablement établi. Ici il faut considérer que l'un et l'autre ont été introduits de droit humain, et que la distinction entre le fidèle et l'infidèle repose sur le droit divin. Or, le droit divin, qui a son principe dans la grace, ne détruit pas le droit humain, qui découle de la raison naturelle ; c'est pourquoi la distinction des fidèles et des infidèles, considérée en elle-même, ne détruit pas non plus l'empire et la juridiction des infidèles sur les fidèles (1). Cependant le droit sur lequel reposent ces pouvoirs peut être légitimement détruit par une sentence de l'Eglise, qui tient son pouvoir de Dieu ; parce que les infidèles méritent par leur infidélité

(1) Au premier abord on est comme effrayé de la question posée dans cette thèse, et plus encore de la réponse négative que saint Thomas a cru devoir y donner. Mais la distinction qu'il établit ici et qui se trouve en si parfait accord avec l'histoire de l'Eglise, fait disparoître les plus graves difficultés et nous fait immédiatement pénétrer dans le vrai sens de sa doctrine. Il demeure néanmoins que cette doctrine est encore assez austère eu égard aux idées de notre temps. Qu'importe, si elle est rigoureusement vraie? Comme on le voit dans toute cette argumentation, et comme cela deviendra de plus en plus clair dans les trois thèses suivantes, le saint docteur subordonne tout autre intérêt à celui de foi. Dans les conseils pratiques dont il accompagne sa théorie, c'est toujours là le principe qui le dirige et qui l'inspire.

---

vel prælatione infidelium super fideles de novo instituenda; et hoc nullo modo permitti debet; cederet enim hoc in scandalum et in periculum fidei. De facili enim illi qui subjiciuntur aliorum jurisdictioni, immutari possunt ab eis quibus subsunt, ut sequantur eorum imperium, nisi illi qui subsunt, fuerint magnæ virtutis. Et similiter, infideles contemnunt fidem, si fidelium defectus cognoscant. Et ideo Apostolus prohibuit ut fideles non contendant judicio coram judice infideli. Et ideo nullo modo permittit Ecclesia, quòd infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercumque eis præficiantur in aliquo officio. Alio modo possumus loqui de dominio vel prælatione jam præexistenti. Ubi considerandum est, quòd dominium et prælatio introducta sunt ex jure humano; distinctio autem fidelium et infidelium est ex jure divino. Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione. Ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et prælationem infidelium suprà fideles. Potest tamen justè per sententiam vel ordinationem Ecclesiæ auctoritatem Dei habentis, tale jus dominii, vel præ-

tum; eo quòd locum sive speciem instrumenti teneat in artibus minister, ut ibidem subjungit. Et mox : *Possessum quiddam animarum servus est*, inquit (ἔμψυχον κτῆμα), et velut *instrumentum omnia instrumenta præcedens, vel omnibus excellens instrumentis ;* ut utrolibet modo græcum ὄργανον πρὸ ὀργάνων subintelligi potest.

même de perdre toute autorité sur ceux qui, en devenant membres de l'Eglise, deviennent enfants de Dieu. L'Eglise use quelquefois de ce pouvoir, et quelquefois aussi elle n'en use pas. Ainsi, pour les infidèles qui relèvent temporellement de son autorité ou qui sont soumis à des catholiques, l'Eglise a décrété que tout esclave appartenant à un juif, du moment qu'il se fait chrétien, est immédiatement affranchi sans rançon, s'il est né dans la servitude. Il en est de même si l'esclave infidèle a été acheté pour rester au service du maître. Mais s'il a été acheté pour être vendu, le maître est obligé de le mettre en vente avant trois mois. Et l'Eglise ne blesse en cela aucun droit, parce que, dès lors que les Juifs relèvent de son autorité (1), elle peut statuer sur ce qui leur appartient. Ainsi voit-on les princes séculiers faire beaucoup de lois pour favoriser la liberté dans leurs états. Quant aux infidèles qui ne lui sont pas temporellement soumis ou qui ne dépendent pas d'un catholique, l'Eglise n'a point établi ce privilége, bien qu'elle en eût le droit; et cela, afin d'éviter le scandale. C'est ainsi que le Seigneur, dans l'Evangile, *Matth.*, XVII, 23, fait entendre qu'il pouvoit s'exempter du tribut, parce que les enfants des princes sont libres; et il ordonne néanmoins de le payer pour éviter le scandale. De même l'Apôtre, après avoir exhorté les serviteurs à honorer leurs maîtres, ajoute : « Pour que le nom du Seigneur et sa doctrine ne soient pas blasphémés. »

Je réponds aux arguments : 1° La réponse au premier est par là même évidente.

2° La puissance étoit établie avant que les fidèles fussent distingués des infidèles. Par conséquent la conversion de quelques sujets de l'empire

(1) Ils appartiennent, dans l'hypothèse de l'auteur, à une société dont l'Eglise est l'ame et la régulatrice. Ils sont dans un état dont nous avons dit que la loi religieuse étoit la première loi. De plus, les juifs rentrent en quelque sorte dans l'économie du plan divin : ils sont une preuve vivante et éternelle de la vérité de la religion. Dépositaires des Ecritures, ils portent dans tout l'univers, comme l'a dit un écrivain moderne, un flambeau dont ils ne voient pas la lumière.

---

lationis tolli; quia infideles merito suæ infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei. Sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis enim infidelibus, qui etiam temporali subjectione subjiciuntur Ecclesiæ et membris ejus, hoc jus Ecclesia statuit, ut servus Judæorum cùm fuerit factus Christianus, statim à servitute liberetur, nullo pretio dato, si fuerit vernaculus, id est, in servitute natus : et similiter, si infidelis existens, emptus ad servitium. Si autem fuerit emptus ad mercationem, tenetur eum infrà tres menses exponere ad vendendum. Nec in hoc injuriam facit Ecclesia; quia cùm ipsi Judæi sint servi Ecclesiæ, potest disponere de rebus eorum. Sicut etiam principes sæculares multas leges ediderunt circa suos subditos, in favorem libertatis. In illis verò infidelibus qui temporaliter Ecclesiæ vel ejus membris non subjacent, prædictum jus Ecclesia non statuit, licet posset instituere de jure. Et hoc facit ad scandalum vitandum. Sicut etiam Dominus, *Matth.*, XVII, ostendit, quod poterat se à tributo excusare, quia liberi sunt filii; sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum vitandum. Ita etiam et Paulus cùm dixisset, quòd servi dominos suos honorarent, subjungit : « Ne nomen Domini et doctrina blasphemetur. »

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd illa prælatio Cæsaris præexistebat distinctioni fidelium ab

à la foi chrétienne ne pouvoit la détruire. D'ailleurs la religion avoit intérêt à ce qu'il y eût des chrétiens dans la maison de l'empereur pour protéger les autres. C'est ainsi que saint Sébastien fortifioit le courage des chrétiens qu'il voyoit faillir dans les tourments, et c'est pour cela qu'il se cachoit sous la tunique militaire dans la maison de Dioclétien.

3° Les esclaves sont soumis à leurs maîtres pour leur vie entière, et les sujets relèvent de ceux qui sont au pouvoir dans toutes leurs affaires, tandis que celui qui aide un ouvrier ne lui est soumis qu'à l'égard de certains travaux. Par conséquent il y a plus de danger pour les fidèles à être gouvernés ou administrés par les infidèles, qu'à travailler pour eux. Voilà pourquoi l'Eglise permet aux chrétiens de cultiver les terres des juifs, parce qu'ils ne sont pas pour cela dans la nécessité de converser avec eux. C'est ainsi que Salomon demanda au roi de Tyr des ouvriers expérimentés pour couper les bois qui devoient servir à la construction du temple, III. *Reg.*, III, 6. Cependant ce genre même de communication devroit être interdit aux fidèles, s'il y avoit lieu de craindre pour leur foi.

ARTICLE XI.

Doit-on tolérer les rites des infidèles?

Il paroît qu'on ne doit pas tolérer les rites des infidèles. 1° Il est évident que les infidèles pèchent en observant leurs rites. Or, celui qui, pouvant empêcher une faute, ne l'empêche pas, est censé y consentir, comme le dit la Glose au sujet de ces paroles de saint Paul, *Rom.*, I, 32... « Sont dignes de mort non-seulement ceux qui font ces choses, mais aussi quiconque approuve ceux qui les font. » On pèche donc en tolérant les rites des infidèles.

2° Les rites des juifs sont comparés à l'idolâtrie; car sur ces paroles

---

infidelibus. Unde non solvebatur per conversionem aliquorum ad fidem ; et utile erat, quòd aliqui fideles locum in familia Imperatoris haberent ad defendendum alios fideles : sicut beatus Sebastianus Christianorum animos, quos in tormentis videbat deficere, confortabat, et ad hoc latebat sub militari chlamyde in domo Diocletiani.

Ad tertium dicendum, quòd servi subjiciuntur dominis suis ad totam vitam, et subditi præfectis ad omnia negotia ; sed ministri artificum subduntur eis ad aliqua specialia opera. Unde periculosius est quòd infideles accipiant dominium vel prælationem super fideles quam quòd accipiant ab eis ministerium in aliquo artificio. Et ideo permittit Ecclesia, quòd Christiani possint colere terras Judæorum, quia per hoc non habent necesse conversari cum eis. Salomon etiam expetiit à rege Tyri magistros operum ad ligna cædenda, ut habetur III. *Reg.*, VI. Et tamen, si ex tali communicatione vel convictu subversio fidelium timeretur, esset penitus interdicendum.

ARTICULUS XI.

Utrùm infidelium ritus sint tolerandi.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quòd ritus infidelium non sint tolerandi. Manifestum est enim quòd infideles in suis ritibus peccant, eos servando. Sed peccato videtur consentire, qui non prohibet cùm prohibere possit, ut habetur in Glossa. *Rom.*, I, super illud : « Non solum qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus. » Ergo peccant qui eorum ritus tolerant.

1. Præterea, ritus judæorum idololatriæ comparantur, quia super illud *Gal.*, V : « No-

de l'Apôtre, *Gal.*, V, 1 : « Ne vous mettez point de nouveau sous le joug de la servitude, » la Glose dit encore : « Le joug de la loi judaïque n'est pas moins lourd que celui de l'idolâtrie. » Or, on ne souffriroit pas dans les sociétés chrétiennes qu'on suivît des rites idolâtriques, puisque les souverains ont fait fermer d'abord et détruire ensuite les temples des idoles, comme on le voit dans saint Augustin, *De Civit. Dei*, lib. XVIII, cap. 40. D'après cela on ne doit donc pas non plus tolérer les rites des juifs.

3° L'infidélité est de tous les péchés le plus grave, comme nous l'avons dit, art. 3. Or, les autres péchés, tels que l'adultère, le vol, etc., ne sont pas tolérés, puisque la loi les punit. Donc on ne doit pas tolérer non plus les rites des infidèles.

Mais le contraire est établi par saint Grégoire, qui dit en parlant des juifs, *Decret.* dist. XLV, cap. *Qui sincera:* « Qu'ils soient libres d'observer et de célébrer toutes leurs fêtes, comme l'ont fait leurs pères durant un si long temps, et comme ils l'ont fait eux-mêmes jusqu'à ce jour. »

(Conclusion. — On doit tolérer les rites infidèles où les chrétiens eux-mêmes trouvent quelque chose d'utile et de vrai ; mais les autres ne doivent être tolérés d'aucune manière.)

Les gouvernements humains doivent se conformer au gouvernement divin, d'où ils dérivent. Or, Dieu, malgré sa puissance et sa bonté infinies, laisse exister dans le monde certains maux qu'il pourroit empêcher, parce que leur suppression entraîneroit la perte de plus grands biens, ou même des maux encore plus grands. De même donc, dans les gouvernements humains, la sagesse veut que les souverains tolèrent aussi certains maux, pour ne pas empêcher certains biens, ou même pour ne pas

---

lite iterum jugo servitutis contineri, » dicit Glossa (interlin.) : « Non est levior hujus legis servitus, quàm idololatriæ. » Sed non sustineretur quod idololatriæ ritum aliqui exercerent: quin imo Christianorum principes templa idolorum primo claudi, et postea dirui fecerunt, ut Augustinus narrat XVIII. *De Civit. Dei.* (cap. 46). Ergo secundum hoc, etiam ritus judæorum tolerari non debent.

3. Præterea, peccatum infidelitatis est gravissimum, ut supra dictum est (art. 3). Sed alia peccata non tolerantur, sed lege puniuntur, sicut adulterium, furtum, et alia hujusmodi. Ergo etiam ritus infidelium tolerandi non sunt.

Sed contra est, quod in *Decretis*, dist. XLV, cap. *Qui sincera* (1), dicit Gregorius de judæis : « Omnes festivitates suas, sicut hactenus ipsi et patres eorum per longa colentes tempora, tenuerunt, liberam habeant observandi celebrandique licentiam. »

(Conclusio. — Infidelium ritus, qui aliquid utilitatis vel veritatis ipsis afferant fidelibus, tolerandi sunt; reliqui verò ritus, nullo modo tolerandi sunt.)

Respondeo dicendum, quod humanum regimen derivatur à divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis sit omnipotens et summè bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quæ prohibere posset, ne eis sublatis, majora bona tollerentur, vel etiam pejora mala sequerentur. Sic ergo et in regimine humano, illi qui præsunt, rectè aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel

(1) Ex lib. XI, Epist. 15, quæ Paschasio Episcopo Neapolitano inscribitur ad compescendam querimoniam Judæorum qui Neapoli consistebant; nempe quòd *quidam eos à quibusdam feriarum suarum solemnitatibus irrationabiliter niterentur arcere.* Vetat igitur eos inquietari quantùm ad hoc, ut in fine concludit.

donner lieu à des maux plus grands encore (1). Saint Augustin ne dit-il pas, *De ord.*, II, 4 : « Faites disparoître les courtisannes, les passions vont jeter le trouble partout. » Ainsi donc, quoique les infidèles pèchent dans leurs rites, on peut les tolérer, soit à cause d'un certain bien qu'on en retire, soit à cause du mal que l'on évite en les tolérant. En effet, l'avantage qu'il y a pour les chrétiens à ce que les juifs observent leurs rites, qui figuroient la vérité de notre foi actuelle, c'est que nous avons dans nos ennemis mêmes un témoignage vivant de notre religion, et que ce que nous croyons est en quelque sorte représenté par eux à nos yeux. Voilà pourquoi on tolère leurs rites. Quant aux rites des autres infidèles, qui n'offrent ni utilité ni vérité, ils ne doivent être tolérés d'aucune manière, à moins que ce ne soit pour éviter quelque mal, le scandale, par exemple, ou une division qui pourroit résulter de cette intolérance, ou l'obstacle au salut de certains infidèles mêmes, qui, après avoir été ménagés et tolérés, finissent par se convertir à la foi (2). C'est pour ce motif que l'Eglise a toléré même les rites des hérétiques et des païens, tant que les infidèles ont été très-nombreux.

La réponse aux arguments est par là même évidente.

(1) Parmi les rites des infidèles, il faut distinguer, comme le fait Suarez, ceux qui sont uniquement opposés à l'enseignement surnaturel de la vraie foi, et ceux qui sont contraires à la nature. De ce dernier genre sont, par exemple, les sacrifices humains et les usages qui blessent la morale publique. Ceux-ci doivent être plus sévèrement prohibés, on le conçoit, par les puissances chrétiennes, comme outrageant à la fois le droit naturel et le droit divin. Les principes posés par saint Thomas concernant les autres, s'expliquent et se justifient assez par eux-mêmes.

(2) Cette considération est de saint Grégoire; elle suit immédiatement le passage cité dans l'énoncé de la thèse (*Sed contra*). Il est aisé de voir, au reste, ce qu'une telle pensée renferme de sagesse et de confiance dans la beauté, aussi bien que dans la puissance des dogmes chrétiens.

---

etiam ne aliqua mala pejora incurrantur. Sicut Augustinus dicit in lib. *De ordine* (lib. II, cap. 4) : « Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus. » Sic ergo, quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt, vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur. Ex hoc autem quòd Judæi ritus suos observant, in quibus olim præfigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit, quòd testimonium fidei nostræ habemus ab hostibus, et quasi in figura nobis repræsentatur quod credimus : et ideo in suis ritibus tolerantur. Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi fortè ad aliquod malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum, vel dissidium, quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem. Propter hoc enim hæreticorum et paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICLE XII.

Doit-on baptiser les enfants des Juifs et des autres infidèles malgré leurs parents?

Il paroît que l'on doit baptiser les enfants des Juifs et des autres infidèles malgré leurs parents. 1° Le lien du mariage est plus fort que le droit de l'autorité paternelle sur les enfants. L'homme peut, en effet, détruire la puissance paternelle, puisque les lois émancipent le fils de famille; tandis que le lien du mariage ne peut être dissous par aucun pouvoir humain, d'après ces paroles de l'Evangile, *Matth.*, XIX : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. » Or, l'infidélité détruit le lien du mariage; car l'Apôtre dit, I. *Cor.*, VII, 15 : « Si le mari infidèle se sépare de sa femme qui est fidèle, qu'elle le laisse aller, parce qu'un frère et une sœur ne sont point asservis à cet égard. » Et le Droit canon dit, *Caus.* 20, quest. 11, cap. *Si infidelis :* « Si l'époux infidèle ne veut pas, sans faire injure à son Créateur, rester avec l'épouse chrétienne, celle-ci ne doit pas cohabiter avec lui. » Donc, à plus forte raison, l'infidélité détruit-elle le droit des parents sur leurs enfants; et par conséquent on peut les baptiser malgré eux.

2° Il y a plus d'obligation de secourir un homme exposé à la mort éternelle, que s'il étoit menacé de la mort temporelle. Or, quelqu'un qui verroit son semblable dans le danger de perdre la vie, pécheroit en ne lui portant pas du secours. Par conséquent, puisque les enfants des Juifs et des autres infidèles sont exposés à la mort éternelle, si on les laisse à leurs parents qui les élèvent dans l'infidélité, il semble qu'on doive les leur enlever pour les baptiser et les élever dans la foi.

ARTICULUS XII.

Utrùm pueri Judæorum et aliorum infidelium sint, invitis parentibus, baptizandi.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quòd pueri judæorum et aliorum infidelium sint baptizandi, parentibus invitis. Majus enim est vinculum matrimoniale, quàm jus patriæ potestatis in pueros; quia jus patriæ potestatis potest per hominem solvi, cùm filius familiâs emancipetur (1); vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud *Matth.*, XIX : « Quod Deus conjunxit, homo non separet. » Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale. Dicit enim Apostolus I. *ad Cor.*, VII : « Quod si infidelis discedit, discedat ; non enim servituti subjectus est frater aut soror in hujusmodi. » Et Canon. dicit, quod si « conjux infidelis non vult sine contumelia sui Creatoris cum altero stare, tunc alter conjugum non debet ei cohabitare. » Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur jus patriæ potestatis in suos filios. Possunt ergo eorum filii baptizari, eis invitis.

2. Præterea, magis debet homini subveniri circa periculum mortis æternæ, quam circa periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, et ei non ferret auxilium, peccaret. Cùm ergo filii judæorum et aliorum infidelium sint in periculo mortis æternæ, si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant, videtur quòd sint eis auferendi et baptizandi et in fide instruendi.

(1) Præter alios modos quibus eamdem solvi posse Syntagma Juris refert, lib. XI, cap. 10, et istum quidem nominatim paragr. vel num. 10.

3° Les enfants des serfs sont serfs eux-mêmes et sous la puissance du maître de leur père. Or, les Juifs sont serfs des rois et des princes, et leurs enfants aussi, par conséquent. Les rois et les princes peuvent donc disposer à leur gré des enfants des juifs et les baptiser contre la volonté de leurs parents, sans blesser aucun droit (1).

4° L'homme appartient plus à Dieu, qui lui a donné l'ame, qu'à son père selon la chair, dont il n'a reçu que le corps. Par conséquent il n'y a pas d'injustice à enlever les enfants des juifs à leur père selon la chair, pour les consacrer à Dieu par le baptême.

5° Le baptême est plus efficace pour le salut que la prédication, puisqu'il efface immédiatement la tache du péché, qu'il en remet la peine et nous ouvre le ciel. Or, si du défaut de prédication résulte un danger, on l'impute à celui qui n'a pas prêché; car c'est de lui qu'il est dit dans *Ezéchiel*, III, 31, et XXXIII, 6 : « Il voit le glaive venir, et il ne sonne pas de la trompette. » Donc à plus forte raison, si les enfants des Juifs sont damnés parce qu'ils n'ont pas reçu le baptême, leur perte retombe sur ceux qui ont pu les baptiser, et qui ne l'ont pas fait.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Il n'est permis de faire injustice à personne. Or, ce seroit faire une injustice aux juifs que de baptiser leurs enfants contre leur volonté, parce qu'ils n'auroient plus sur eux les droits

(1) Des hommes politiques et certains philosophes ont professé, des Etats renommés par leurs progrès et leurs lumières ont pratiqué, dans notre siècle, une erreur, disons mieux, une injustice qui revient, mais en sens inverse, à celle qui est formulée dans cette objection. On a dit que les enfants appartenoient à l'Etat, avant d'appartenir à la famille; et, comme application de ce principe, l'on a imposé aux générations nouvelles une éducation et des idées qui renversoient l'autorité paternelle et détruisoient les saintes traditions du foyer domestique.

Un tel système étoit dirigé contre la foi; et si l'on n'a pas osé l'appliquer brutalement et de front, comme on on a plus d'une fois manifesté le désir, en rendant obligatoire l'éducation donnée par des gouvernements dont la loi étoit publiquement déclarée athée, on n'en arrive pas moins à ses fins, en prenant une voie détournée, c'est-à-dire en opposant constamment l'intérêt et l'avenir des enfants aux principes de la famille. On sait, et l'expérience n'a que trop bien montré ce qu'une pareille méthode avoit d'habile et de désastreux. La philosophie a légitimé par ses raisonnements la violation la plus flagrante des droits paternels; la théologie ne permet pas, comme on va le voir, qu'on y porte atteinte, même pour le triomphe de la vérité.

---

3. Præterea, filii servorum sunt servi et in potestate dominorum. Sed judæi sunt servi regum et principum : ergo et filii eorum. Reges ergo et principes habent potestatem de filiis judæorum facere quod voluerint. Nulla ergo erit injuria si eos baptizent, invitis parentibus.

4. Præterea, quilibet homo magis est Dei, à quo habet animam, quam patris carnalis, à quo habet corpus. Non ergo est injustum si pueri judæorum carnalibus parentibus auferantur, et Deo per baptismum consecrentur.

5. Præterea, baptismus efficacior est ad salutem quàm prædicatio; quia per baptismum statim tollitur peccati macula, reatus pœnæ, et aperitur janua cœli. Sed si periculum sequitur ex defectu prædicationis, imputatur ei qui non prædicavit, ut habetur *Ezech.*, III et XXXIII, de eo « qui videt gladium venientem, et non insonuerit tuba. » Ergo multò magis, si pueri judæorum damnentur propter defectum baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare et non baptizaverunt.

Sed contra est, quod nemini facienda est injuria. Fieret autem judæis injuria, si eorum filii baptizarentur, eis invitis; quia amitterent

inhérents à la puissance paternelle, du moment qu'ils seroient baptisés.

(Conclusion. — On ne doit pas baptiser les enfants des infidèles malgré leurs parents, parce que la coutume de la sainte Eglise, dont on ne doit s'écarter en rien, ne l'a jamais approuvé, que cela répugne au droit naturel, et que la foi peut en être compromise.)

La coutume de l'Eglise a la plus grande autorité, et il faut la suivre scrupuleusement en quoi que ce soit, parce que l'enseignement des docteurs catholiques n'a d'autre autorité que celle qu'il tire de l'Eglise. C'est donc à l'autorité de l'Eglise qu'il faut s'en tenir, plus qu'à celle de saint Augustin, de saint Jérôme ou de tout autre docteur. Or, ce n'a jamais été l'usage de l'Eglise de baptiser les enfants des juifs malgré leurs parents. Si nous remontons à des siècles déjà bien éloignés, nous trouvons des princes catholiques très-puissants, Constantin et Théodose, ayant pour amis, l'un, saint Sylvestre, l'autre, saint Ambroise. Or, ces deux évêques si éminents par leur sainteté n'auroient certainement pas manqué de demander cette liberté, si c'eût été là une chose conforme à la raison. Cela seul prouve que ce seroit une innovation dangereuse de vouloir, contrairement à l'usage toujours observé dans l'Eglise, que les enfants des juifs soient baptisés malgré leurs parents; et cela, pour deux raisons. Premièrement, la foi elle-même pourroit en souffrir : en effet, si l'on donnoit le baptême à ces enfants qui n'auroient pas encore l'usage de la raison, plus tard, quand ils seroient sortis de l'enfance, ils pourroient être facilement ramenés par leurs parents à abandonner ce qu'ils auroient embrassé sans le connoître, ce qui évidemment tourneroit au détriment de la foi. Secondement, cela répugne au droit naturel : l'enfant, en effet, appartient naturellement à son père. D'abord, tant qu'il est dans le sein de sa mère, il n'est même pas distinct corporellement de ceux qui lui ont donné l'être; ensuite, quand il en est sorti, jusqu'à ce

---

jus patriæ potestatis in filios jam fideles. Ergo, eis invitis, non sunt baptizandi.

(Conclusio. — Non sunt infidelium pueri, invitis parentibus, baptizandi, quia id Ecclesiæ Dei consuetudo in omnibus sequenda, nunquam probavit; quod et justitiæ naturali repugnaret, et inde fides in periculum venire posset.)

Respondeo dicendum, quòd maximam habet auctoritatem Ecclesiæ consuetudo, quæ semper est in omnibus æmulanda; quia ei ipsa doctrina catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet : unde magis standum est auctoritati Ecclesiæ, quàm auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cujuscumque doctoris. Hoc autem Ecclesiæ usus nunquam habuit quòd Judæorum filii, invitis parentibus, baptizarentur, quamvis fuerint retroactis temporibus multi catholici principes potentissimi, ut Constantinus, Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi Episcopi, ut Sylvester Constantino, et Ambrosius Theodosio : qui nullo modo prætermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut præter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam, judæorum, invitis parentibus, filii baptizentur. Et hujus ratio est duplex. Una quidem propter periculum fidei : Si enim pueri nondum usum rationis habentes, baptismum susciperent, postmodum cum ad perfectam ætatem venirent, de facili possent à parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes susceperunt : quod vergeret in fidei detrimentum. Alia verò ratio est quia repugnat justitiæ naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris. Et primò quidem à parentibus non distingitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur. Postmodum verò postquam ab utero egreditur,

qu'il ait l'usage de son libre arbitre, il est sous leur tutelle, comme dans un état de gestation spirituelle (1) ; car l'enfant privé de l'usage de la raison, en quoi diffère-t-il de la brute? Par conséquent, de même qu'en vertu du droit civil, le bœuf ou le cheval appartient à quelqu'un pour qu'il s'en serve à volonté, comme d'un instrument qui est sa propriété, de même il est de droit naturel que l'enfant, tant qu'il n'a pas l'usage de la raison, soit sous la tutelle du père. Par conséquent encore il seroit contraire à la justice naturelle, qu'un enfant encore privé de raison fût soustrait aux soins de ses parents, ou qu'on en disposât malgré eux pour quoi que ce pût être. Mais, une fois qu'il a l'usage du libre arbitre, il s'appartient, et il peut se pourvoir lui-même pour les choses qui sont de droit divin ou de droit naturel. C'est alors qu'on doit l'amener à la foi, non par la contrainte, mais par la persuasion; il peut alors, malgré ses parents, embrasser la foi et être baptisé, mais alors seulement. Ce que nous venons de dire explique ce qui est écrit des enfants des anciens patriarches : « Ils ont été sauvés par la foi de leurs parents ; » paroles qui donnent à entendre qu'il appartient aux parents de pourvoir au salut de leurs enfants, pour le temps surtout où ils n'ont pas l'usage de la raison.

Je réponds aux arguments : 1° Le lien matrimonial, en unissant les deux époux, laisse à chacun son libre arbitre; et chaque partie peut embrasser la foi contre la volonté de l'autre. L'enfant, au contraire, n'a pas le libre arbitre, tant qu'il n'a pas l'âge de raison. Il n'y a donc similitude qu'autant qu'il l'a atteint, dans le cas où il voudroit se convertir alors (2).

2° On ne doit pas arracher quelqu'un à la mort naturelle en allant

(1) Image sublime, et qui nous donne de l'éducation une idée aussi grande que touchante! Plus on la méditera, plus on y découvrira de profondeur et de beauté. Cette seconde vie, intellectuelle et morale, que l'enfant reçoit au sein de la famille, après avoir puisé la vie physique dans le sein de sa mère ; la responsabilité qu'un semblable ministère fait peser sur les parents; l'inviolabilité royale et sacerdotale dont il les investit, non-seulement aux yeux des enfants eux-mêmes, mais encore aux yeux de la société; l'auteur nous semble avoir exprimé tout cela d'une seule parole.

(2) C'est uniquement des adultes qu'entend parler le droit canon, dans l'article sur lequel

antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spirituali utero; quamdiu enim usum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali. Unde sicut bos vel equus est alicujus ut utatur eo cùm voluerit, secundum jus civile, sicut proprio instrumento, ita de jure naturali est quod filius antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Unde contra justitiam naturalem esset, si puer, antequam habeat usum rationis, à cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur, invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii jam incipit esse suus, et potest quantum ad ea quæ sunt juris divini, vel naturalis, sibi ipsi providere. Et tunc inducendus ad fidem, non coactione, sed persuasione. Potest etiam invitis parentibus consentire fidei, et baptizari; non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum patrum dicitur, quod « salvati sunt fide parentum, » per quod datur intelligi quòd ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, præcipuè, antequam habeant usum rationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd in vinculo matrimoniali uterque conjugum habet usum liberi arbitrii et uterque potest, invito altero, fidei assentire; sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum rationis, sed postquam habet usum rationis : tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

Ad secundum dicendum, quod à morte natu-

contre le droit civil : ainsi, si un individu est sous le poids d'une sentence juridique qui le condamne à la mort, nul ne peut user de violence pour l'y soustraire. Par conséquent nul ne doit aller non plus contre le droit naturel, qui place l'enfant sous la garde de son père, pour le délivrer du péril de la mort éternelle.

3° Les Juifs sont serfs des princes en vertu du droit civil, qui n'exclut pas l'ordre basé sur le droit naturel ou divin.

4° C'est par la raison que l'homme est mis en rapport avec Dieu, puisqu'il ne peut le connoître que par elle. Par conséquent, tant que l'enfant n'a pas l'usage de la raison, il ne peut être naturellement mis en rapport avec Dieu que par la raison de ses parents, aux soins desquels il est naturellement soumis, et à qui il appartient de régler ce qui touche à son éducation religieuse.

5° Le danger qui résulte de la prédication omise, ne regarde que ceux qui en sont chargés d'office. Aussi, un peu avant les paroles du prophète citées dans l'objection, lit-on celles-ci, *Ezech.*, III, 17 : « Je vous ai chargés d'observer les enfants d'Israël. » Mais le soin de procurer aux enfants des infidèles les sacrements du salut appartenant à leurs parents, il s'ensuit qu'eux seuls peuvent être responsables du malheur de leurs enfants, s'ils sont damnés parce qu'ils n'auront pas reçu les sacrements (1).

s'appuie le premier argument. Les mesures prescrites, dans ce même décret, pour sauvegarder la pureté de leur foi et celle de leurs mœurs, montrent d'une manière évidente que tel est, en effet, le sens qu'il faut y attacher.

(1) Cet article doit être spécialement étudié par les prêtres dont le ministère s'exerce au milieu ou dans le voisinage des hérétiques, par les missionnaires surtout qui vont porter le flambeau de l'Evangile et les sacrements de la foi chez les peuples infidèles, ou même à des populations sauvages. Ils en déduiront les règles les plus sages pour se diriger dans l'exercice de leur zèle à l'égard des enfants. Le baptême est le fondement de l'édifice spirituel, disent les Pères ; il y auroit une sorte de profanation à poser ce fondement, si l'on n'a l'espoir raisonnable que l'édifice s'achèvera, par une vie chrétienne ou par une mort rapprochée.

---

rali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis, putà si quis à suo judice condemnetur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere (1). Unde nec aliquis debet rumpere ordinem juris naturalis quo filius est sub cura patris, ut eum liberet à periculo mortis æternæ.

Ad tertium dicendum, quòd Judæi sunt servi principum servitute civili, quæ non excludit ordinem juris naturalis vel divini.

Ad quartum dicendum, quòd homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curæ naturaliter subjacet, et secundum eorum dispensationem sunt circa ipsum divina agenda.

Ad quintum dicendum, quòd periculum quod sequitur de prædicatione omissa, non imminet nisi eis quibus commissum est officium prædicandi. Unde apud *Ezech.* præmittitur : « Speculatorem dedi te filiis Israel. » Providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis, pertinet ad parentes eorum. Unde eis imminet periculum si propter subtractionem sacramentorum, eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

(1) Sic explicatur infrà, qu. 69, art. 4, ad 3, illud *Proverb.*, XXIV, vers. 11 : *Erue eos qui ducuntur ad mortem, et eos qui trahuntur ad interitum, liberare ne cesses;* cùm ex professo ea de re agitur

QUESTION XI.

De l'hérésie.

Nous avons maintenant à traiter de l'Hérésie. Quatre questions se présentent à ce sujet : 1° L'hérésie est-elle une espèce de l'infidélité? 2° Quelle en est la matière? 3° Doit-on tolérer les hérétiques? 4° Doit-on recevoir ceux qui reviennent à la foi?

ARTICLE I.

L'hérésie constitue-t-elle une espèce de l'infidélité?

Il paroît que l'hérésie ne constitue pas une espèce de l'infidélité. 1° L'infidélité réside dans l'intellect, comme nous l'avons dit, quest. précédente, art. 2. Or, ce n'est pas à l'intellect, mais à la puissance appétitive que semble appartenir l'hérésie. Car saint Jérôme dit, *In Epist. ad Gal.*, V, et après lui le droit canon, *Decret.*, XXIV, quest. 3 : « Le mot hérésie signifie en grec élection, parce qu'en fait de doctrine, chacun choisit celle qu'il juge être la meilleure. » Mais l'élection est un acte de la puissance appétitive, comme nous l'avons vu, 1, 2, quest. XIII. Donc l'hérésie ne constitue pas une espèce dans l'infidélité.

2° C'est de la fin principalement que le vice tire son espèce. Ainsi, Aristote dit, *Ethic.*, V, 2 : « Celui qui fornique pour voler, est plutôt voleur que fornicateur. » Or, la fin de l'hérésie est l'intérêt temporel, et surtout la domination et la gloire, d'après ces paroles de saint Augustin, *De util. cred.*, I : « L'hérétique est celui qui, pour un avantage tem-

---

QUÆSTIO XI.

De hæresi, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de hæresi.

Circa quam quæruntur quatuor. 1° Utrùm hæresis sit infidelitatis species. 2° De materia ejus, circa quam est. 3° Utrùm hæretici sint tolerandi. 4° Utrùm revertentes sint recipiendi.

ARTICULUS I.

Utrùm hæresis sit infidelitatis species.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd hæresis non sit infidelitatis species. Infidelitas enim in intellectu est, ut suprà dictum est. Sed hæresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitivam; dicit enim Hieronymus, et habetur *in Decretis*, XXIV (2), qu. 3 : « Hæresis græcè ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam quam putat esse meliorem. » Electio autem est actus appetitivæ virtutis, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 13, art. 1). Ergo hæresis non est infidelitatis species.

2. Præterea, vitium præcipuè accipit speciem à fine : unde Philosophus dicit in V. *Ethic.*, quod « ille qui mœchatur ut furetur, magis est fur quàm mœchus. » Sed finis hæresis est commodum temporale, et maximè principatus et gloria, quod pertinet ad vitium superbiæ vel cupiditatis; dicit enim Augustinus in lib. *De utilitate credendi* (cap. 1.), quod

(1) De his etiam suprà, qu. 10, art. 5; et infrà, qu. 94, art. 1, ad 1.

(2) Supple *Causâ*, cap. quod incipit *Hæresis*, ex Hieronymi Commentario in *Epist. ad Galat.*, cap. V, ubi *sectæ* inter opera carnis, vel (αἱρέσεις) *hæreses*.

porel (1), par vaine gloire et surtout pour se distinguer, crée ou suit des opinions erronées et nouvelles. » Donc l'hérésie ne constitue pas une espèce de l'infidélité, mais plutôt une espèce de l'orgueil.

3° L'infidélité, puisqu'elle réside dans l'intelligence, ne semble pas appartenir à la chair, tandis que l'hérésie est comptée parmi les œuvres de la chair, d'après ces paroles de l'Apôtre, *Gal.*, V, 19 : « Il est aisé de connoître les œuvres de la chair; ce sont la fornication et l'impureté; » puis il ajoute, après en avoir énuméré d'autres : « Les dissensions, les sectes, » qui ne sont autre chose que les hérésies. Donc l'hérésie n'est pas une espèce de l'infidélité.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Le faux est opposé au vrai (2). Or, l'hérétique est celui qui crée ou qui suit des opinions fausses et nouvelles. Il est donc en opposition avec la vérité, et par conséquent l'hérésie est comprise dans l'infidélité.

(CONCLUSION. — L'hérésie constitue une espèce de l'infidélité, comprenant ceux qui ont professé la foi du Christ et qui en altèrent les dogmes.)

Comme le dit l'objection, le mot hérésie signifie élection (3). L'élec-

(1) Dans saint Augustin, aussi bien que dans saint Thomas, cette sorte de définition de l'hérétique résulte de l'observation des faits beaucoup plus que d'une simple vue de la raison. Tels ont été les hérétiques de tous les temps. Mais jamais cette vérité n'a été plus évidente et plus palpable que dans l'origine du protestantisme. Les prêtres apostats qui levèrent l'étendard de la révolte, et les princes qui la couvrirent de leurs pouvoirs, rivalisent, pour ainsi dire, de bassesse et de complaisance, de corruption et de cupidité.

(2) A cet axiome qui sert de majeure, ajoutez ceci : et les contraires résident dans le même sujet. Mais l'infidélité réside dans l'intellect, de même que la foi, comme on l'a démontré dans une thèse antérieure; et l'hérésie, qui consiste à créer ou suivre des opinions fausses, doit y résider aussi. Sous ce rapport essentiel, elle se confond donc avec l'infidélité, elle en forme une espèce : ce que l'auteur avoit déjà prouvé, du reste, en donnant la division de l'infidélité, où il range les infidèles dans trois différentes catégories.

(3) Il y a donc un ecclectisme religieux, tout comme il y a un ecclectisme philosophique. Ces deux sortes d'ecclectisme ont le même point de départ; ils aboutissent au même résultat. Le point de départ, pour l'un comme pour l'autre, c'est la souveraineté absolue de la raison personnelle ou du sens privé. En se donnant le droit de choisir entre les enseignements proposés, et de se faire à lui-même sa croyance, l'homme se place évidemment au-dessus de toute autorité : ce qui est le comble de l'orgueil. Le premier résultat d'une telle méthode, c'est le fractionnement à l'infini des convictions ou des croyances; et ce fractionnement amène tout

---

« hæreticus est qui alicujus temporalis commodi et maxime gloriæ principatûsque gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit, vel sequitur. » Ergo hæresis non est species infidelitatis, sed magis superbiæ.

3. Præterea, infidelitas cùm sit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere. Sed hæresis pertinet ad opera carnis; dicit enim Apostolus *ad Galat.*, V : « Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia » et inter cætera postmodum subdit, « dissentiones, sectæ, » quæ sunt idem quod *hæreses* (1). Ergo hæresis non est infidelitatis species.

Sed contra est, quod falsitas veritati opponitur. Sed hæreticus est qui falsas et novas opiniones vel gignit, vel sequitur. Ergo opponitur veritati cui fides innititur. Ergo sub infidelitate continetur.

(CONCLUSIO. — Hæresis est infidelitatis species ad eos pertinens qui fidem Christi professi sunt, et ejus dogmata corrumpunt.)

Respondeo dicendum, quod nomen *hæresis*,

(1) Juxta græcum αἱρέσεις, quod ibi usurpatur, ut indicatum paulò ante; ac Hieronymus *hæreses* reddit, Vulgata verò *sectas*, non eo tantùm loco, sed et alibi passim.

tion, comme nous l'avons vu, 1, 2, quest. XIII, art. 1, porte sur les moyens relatifs à une fin qui est préalablement supposée. Or, en matière de foi, la volonté adhère au vrai, comme au bien qui lui est propre; nous l'avons établi, quest. I, art. 3 et 4, et quest. IV, art. 3, 4 et 5. Le vrai principal ou la vérité première est donc la fin dernière de la foi, et les vérités secondaires sont les moyens qui se rapportent à cette fin. Et comme croire, c'est adhérer à la parole d'un autre, il semble que ce qu'il y a de principal dans toute croyance, et qui en est comme la fin, c'est l'autorité de celui à la parole duquel on adhère; et ce qu'il y a de secondaire consiste dès lors dans les choses que l'on admet en donnant son adhésion. Ainsi donc, celui qui a véritablement la foi chrétienne, adhère par sa volonté au Christ pour toutes les vérités renfermées dans sa doctrine. Il suit de là que l'homme peut s'écarter de la foi chrétienne de deux manières. Premièrement, en refusant d'adhérer au Christ lui-même; et il a alors pour ainsi dire une volonté mauvaise relativement à la fin même de la foi; et cela rentre dans l'espèce d'infidélité des païens et des juifs. Secondement, il peut s'en écarter, en ce que, tout en voulant adhérer au Christ, il erre dans l'objet matériel de cette adhésion, parce qu'il ne choisit pas ce que le Christ nous a véritablement transmis, mais ce qui lui est suggéré par son propre esprit. Voilà comment l'hérésie constitue une espèce de l'infidélité comprenant ceux qui professent la foi du Christ, mais qui en altèrent les dogmes.

Je réponds aux argments : 1° L'élection, entendue ainsi, se rapporte à l'infidélité de la même manière que la volonté se rapporte à la foi, comme nous l'avons dit plus haut.

2° Les vices prennent leur espèce de la fin prochaine; la fin ultérieure en assigne le genre et la cause. Ainsi dans le cas de celui qui fornique

naturellement leur destruction. Voilà pourquoi la philosophie et l'hérésie vont également se perdre dans l'abîme de l'indifférence ou du scepticisme.

---

sicut dictum est, electionem importat. Electio autem, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 13, art. 1), est eorum quæ sunt ad finem, præsupposito fine. In credendis autem voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono, ut ex suprà dictis patet. Unde quod est principale *verum*, habet rationem finis ultimi; quæ autem secundaria sunt, habent rationem eorum quæ sunt ad finem. Quia vero quicumque credit, alicujus dicto assentit, principale videtur esse et quasi finis in unaquaque credulitate ille cujus dicto assentitur. Quasi autem secundaria sunt ea quæ quis tenendo vult alicui assentire. Sic ergo qui rectè fidem christianam habet, sua voluntate assentit Christo in his quæ verè ad ejus doctrinam pertinent. A rectitudine ergo fidei christianæ dupliciter quis potest deviare. Uno modo, quia ipsi Christo non vult assentire; et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem : et hoc pertinet ad speciem infidelitatis paganorum et judæorum. Alio modo, per hoc quòd intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat, quia non eligit ea quæ sunt verè à Christo tradita, sed ea quæ sibi propria mens suggerit. Et ideo hæresis est infidelitatis species, pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed ejus dogmata corrumpunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc modo electio pertinet ad infidelitatem, sicut et voluntas ad fidem, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd vitia habent speciem ex fine proximo; sed ex fine remoto, habent genus et causam : sicut cùm aliquis

pour voler, la fornication est spécifiée par la fin propre et l'objet de son acte ; mais c'est la fin ultérieure que se propose le fornicateur, qui montre que sa fornication dérive du vol, dans lequel elle est renfermée, comme l'effet dans sa cause, ou l'espèce dans son genre, ainsi que nous l'avons dit, 1, 2, quest. XII, art. 6, en traitant des actes humains en général. De même, en appliquant ce principe au sujet de notre thèse, la fin prochaine de l'hérésie consiste à donner son assentiment à une opinion fausse et conçue en suivant ses propres idées, et c'est ce qui la spécifie ; la fin éloignée en montre la cause dans l'orgueil ou la cupidité, d'où elle découle comme de sa source.

3° De même que le mot *hérésie* vient du mot grec αἵρεσις (élection), de même le mot *secte* vient du verbe latin *sectari* (suivre), comme le dit saint Isidore, *Etim.*, VIII, 3. C'est pourquoi qui dit hérésie dit secte ; et l'une et l'autre appartiennent également aux œuvres de la chair, non point quant à l'acte même de l'infidélité prise dans son objet le plus prochain, mais sous le rapport de la cause, qui est ou l'appétit poursuivant une fin illégitime, et c'est dans ce sens qu'elle vient de l'orgueil ou de la cupidité, comme nous venons de le dire, ou bien une illusion de l'imagination, qui est un principe d'erreur, comme le dit Aristote, *Metaph.*, IV, 24. Or, cette illusion fantastique appartient en quelque sorte à la chair, en tant que son acte est produit avec le concours d'un organe corporel.

ARTICLE II.

L'hérésie a-t-elle pour matière propre les choses qui appartiennent à la foi?

Il paroît que les choses qui appartiennent à la foi ne sont pas la matière propre de l'hérésie (1). 1° Comme il y a des hérésies et des sectes parmi

(1) C'est une chose bien difficile, dit saint Augustin, de définir l'hérésie. Et cette difficulté

---

mœchatur ut furetur, est ibi quidem species mœchiæ ex proprio fine et objecto ; sed ex fine ultimo ostenditur, quòd mœchia ex furto oritur, et sub eo continetur sicut effectus sub causa, vel sicut species sub genere, ut patet ex his quæ suprà (1, 2, qu. 12, art. 6) de actibus dicta sunt in communi. Unde et similiter in proposito, finis proximus hæresis est adhærere falsæ sententiæ propriæ ; et ex hoc speciem habet. Sed ex fine remoto, ostenditur causa ejus, scilicet quòd oritur ex superbia, vel cupiditate.

Ad tertium dicendum, quòd sicut *hæresis* dicitur ab eligendo, ita *secta* dicitur à sectando, sicut Isidorus dicit in I. *Etymolog.* Et ideo hæresis et secta idem sunt, et utrumque pertinet ad opera carnis ; non quidem quantum ad ipsum actum infidelitatis respectu proximi objecti, sed ratione causæ, quæ est vel appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia, vel cupiditate, ut dictum est, vel etiam aliqua phantastica illusio, quæ est principium errandi, ut etiam Philosophus dicit in IV. *Metaph.*, (text. 24). Phantasia autem quodammodo ad carnem pertinet, in quantum actus ejus est cum organo corporali.

ARTICULUS II.

Utrùm hæresis sit propriè circa ea quæ sunt fidei.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd hæresis non sit propriè circa ea quæ sunt fidei. Sicut enim sunt hæreses et sectæ in

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 13, qu. 2, art. 1, ad 2; et in I. *ad Cor.*, lect. 4, col. 2.

les chrétiens, de même il y en a eu parmi les juifs et les pharisiens, comme le dit saint Isidore, *Etim.*, VIII, 3, 4 et 5. Or, leurs dissidences ne portoient pas sur les choses de la foi. Donc ce n'est pas là la matière propre de l'hérésie.

2° Les choses que l'on croit sont la matière de la foi. Or, l'hérésie porte non-seulement sur les choses, mais aussi sur les paroles et sur l'explication de la sainte Ecriture. Saint Jérôme dit, en effet, *ad Gal.*, V : « Quiconque entend l'Ecriture autrement que ne le veut l'Esprit saint, qui l'a dictée lui-même, quoiqu'il n'ait pas abandonné l'Eglise de Dieu, peut cependant être appelé hérétique. » Et ailleurs il dit aussi : « Des paroles qui blessent la vérité peuvent constituer l'hérésie. » Donc l'hérésie ne porte pas, à proprement parler, sur la matière de la foi.

3° Les choses qui appartiennent à la foi ont été dans plusieurs circonstances l'objet d'un sentiment contraire parmi les saints docteurs : ainsi saint Jérôme et saint Augustin pensent différemment sur la cessation des observances légales; et cependant ces dissentiments ne sont pas taxés d'hérésie. Donc l'hérésie ne porte pas sur la matière de la foi.

Mais le contraire est établi par saint Augustin, qui dit contre les manichéens, *De Civit. Dei*, XVIII, 51 : « Sont hérétiques ceux qui, professant dans l'Eglise de Jésus-Christ des opinions dangereuses et dépravées, et ayant été avertis de revenir à la saine et véritable doctrine, résistent opiniâtrément, et, au lieu d'épurer leurs dogmes empoisonnés, persistent à les défendre. » Or, ces dogmes pestilentiels, qui portent la mort avec

vient en grande partie, sans doute, de ce génie mobile et changeant qui est le propre de l'hérésie, selon l'expression de Bossuet. Mais s'il est difficile d'en donner une définition exacte et régulière, parfaitement conforme aux préceptes de la logique, il l'est beaucoup moins de la caractériser en détail et d'en faire la description, en prenant ce dernier mot dans le sens qu'y attachent les scolastiques. C'est ce que fait saint Thomas dans l'article qui précède et dans celui-ci. L'hérésie est essentiellement une erreur, quoique les passions en soient la première source; et voilà pourquoi elle réside dans l'intellect, comme toute infidélité. C'est ce que notre saint auteur vient de dire. Il va maintenant expliquer avec plus de précision en quoi cette erreur consiste.

---

christianis, ita etiam fuerunt in judæis et pharisæis, sicut Isidorus dicit in lib. VIII. *Etymolog.*, (cap. 4, ac deinceps). Sed eorum dissensiones non erant circa ea quæ sunt fidei. Ergo hæresis non est circa ea quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

2. Præterea, materia fidei sunt res quæ creduntur. Sed hæresis non solum est circa res, sed etiam circa verba et circa expositiones sacræ Scripturæ; dicit enim *Hieronymus*, quòd « quicumque aliter scripturam intelligit, quàm sensus Spiritus sancti efflagitat, à quo scripta est, licet ab Ecclesia non recesserit, tamen hæreticus appellari potest. » Et alibi dicit, quòd « ex verbis inordinatè prolatis, sit hæresis. » Ergo hæresis non est propriè circa materiam fidei.

3. Præterea, etiam circa ea quæ ad fidem pertinent, inveniuntur quandoque sacri doctores dissentire, sicut Hieronymus et Augustinus circa cessationem legalium; et tamen hoc est absque vitio hæresis. Ergo hæresis non est propriè circa materiam fidei.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit, *Contra Manichæos:* « Qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt, hæretici sunt. » Sed pestifera et mortifera dogmata non

eux, ne sont autres que les doctrines contraires aux dogmes de la foi, laquelle est la vie du juste, selon l'expression de l'Apôtre, *Rom.*, I. Donc l'hérésie se rapporte aux choses qui appartiennent à la foi, comme à sa matière propre.

(Conclusion. — L'hérésie porte sur les choses qui sont de foi, c'est-à-dire sur les articles de foi et sur les vérités qui en découlent ; elle consiste à professer obstinément des opinions qui les contredisent.)

Nous considérons ici l'hérésie comme une altération de la foi chrétienne. Cette altération ne sauroit venir de ceux qui errent sur des choses qui sont en dehors de la foi, sur des propositions géométriques, par exemple, ou sur d'autres sciences qui lui sont tout-à-fait étrangères ; elle ne peut être attribuée qu'à ceux qui professent des opinions fausses sur ses enseignements. Or, une vérité peut appartenir à la foi de deux manières, ainsi que nous l'avons dit, quest. I, art. 6 : directement et fondamentalement, comme les articles de foi ; indirectement et secondairement, comme toutes les vérités dont la négation altère par voie de conséquence quelqu'un de ces articles. Et l'hérésie peut avoir pour objet ces vérités fondamentales ou secondaires, de la même manière qu'elles sont l'objet de la foi.

Je réponds aux arguments : 1° Comme les hérésies des juifs et des pharisiens avoient pour objet des opinions qui concernoient le judaisme ou le pharisëisme, de même les hérésies des chrétiens ont pour objet des choses qui concernent la foi du Christ (1).

(1) De là quelques théologiens ont cru pouvoir inférer qu'il y avoit deux sortes d'hérésie, ou deux degrés dans l'hérésie. Mais cette distinction, qu'il est aisé de maintenir et de défendre en théorie, a peu d'importance et d'utilité dans la pratique. Qu'il soit question de l'hérésie, ou d'un autre genre d'infidélité, tout le monde est d'accord que l'infidèle qui veut revenir à l'unité et à la vie spirituelle dont cette unité est la condition et le principe, doit faire connoître l'erreur particulière où il étoit né ou dans laquelle il étoit tombé. S'il est obligé de détester toute fausse doctrine, quelle qu'elle soit, c'est celle-là spécialement qu'il doit anathématiser, selon l'usage toujours pratiqué par l'Eglise à l'égard des hérétiques convertis.

---

sunt nisi illa quæ opponuntur dogmatibus fidei, per quam justus vivit, ut dicitur *Rom.*, I. Ergo hæresis est circa ea quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

(Conclusio. — Hæresis consistit circa ea quæ fidei sunt, scilicet fidei articulos, et quæ ad ipsos sequuntur, dissentiendo cum pertinacia ab illis.)

Respondeo dicendum, quòd de hæresi nunc loquimur, secundum quod importat corruptionem fidei Christianæ (1). Non autem ad corruptionem fidei Christianæ pertinet, si aliquis habeat aliquam falsam opinionem in his quæ non sunt fidei, putà in geometricalibus, vel in aliis hujusmodi, quæ omnino ad fidem pertinere non possunt ; sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quæ ad fidem pertinent. Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut suprà dictum est (qu. 1, art. 6) : uno modo directè et principaliter sicut articuli fidei alio modo indirectè et secundario, sicut ea ex quibus negatis sequitur corruptio alicujus articuli. Et circa utraque potest esse hæresis, eo modo quo et fides.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut hæreses judæorum et pharisæorum erant circa opiniones aliquas ad judaismum vel ad pharisaismum pertinentes, ita etiam Christianorum hæreses sunt circa ea quæ pertinent ad fidem Christi.

(1) Juxta famosiorem ejus notionem et ecclesiastico usu consecratam ; ut usurpabat suprà S. Petrus, et usurpat S. Paulus, I. *ad Cor.*, XI, v. 19, sicut paulò post refertur, indeque

2° On dit de quelqu'un qu'il explique la sainte Ecriture contrairement à ce que veut l'Esprit saint, quand il cherche à faire aboutir son explication à une proposition contraire à ce que l'Esprit saint a révélé. C'est ce qui fait dire à Ezéchiel parlant des faux prophètes, XIII, 6 : « Ils persistent à affirmer ce qu'ils ont dit une fois, » c'est-à-dire, à interpréter faussement les Ecritures. De même, c'est par ses discours qu'un fidèle professe sa foi; car on fait un acte de foi en la confessant, comme nous avons dit, quest. III, art. 1. C'est pourquoi si quelqu'un parle mal des choses qui appartiennent à la foi, il peut en résulter une altération de la vérité (1). C'est ce qui fait dire à saint Léon, écrivant à Proterius, évêque d'Alexandrie : « Les ennemis de la croix du Christ observent insidieusement toutes nos actions et toutes nos paroles, s'autorisant du plus léger prétexte que nous pouvons leur fournir, pour prétendre que nous pensons comme Nestorius. »

3° Comme le dit saint Augustin, *Ep.* CLXII, et comme on le voit dans le droit canon, *Decret.* XXIV, quest. III, cap. *Dixit Apost.* : « Ceux qui défendent sans obstination (2) une opinion qu'ils ont embrassée, alors même que cette opinion est fausse et condamnable, s'ils cherchent la vérité avec cette sollicitude que dirige la prudence, étant d'ailleurs disposés à l'embrasser du moment qu'ils l'auront trouvée, ceux-là ne doivent pas être comptés parmi les hérétiques; » parce que dans le choix qu'ils ont fait de cette opinion ils n'ont pas prétendu contredire la doctrine de l'Eglise.

(1) On peut donc considérer et l'Eglise a le droit de condamner l'erreur dans les propositions émises, indépendamment de ce qui se passe dans l'esprit de l'auteur. Or, la nature et le degré de cette erreur se trouvent admirablement gradués et caractérisés dans les notes dont elle frappe les doctrines perverses. C'est ainsi qu'elle montre le danger à ses fidèles disciples et qu'elle rappelle au devoir ses enfants égarés.

(2) L'obstination, l'opiniâtreté dans l'erreur touchant la doctrine chrétienne, une fois reçue ou professée, c'est donc le dernier trait qui distingue l'hérésie. On peut donc errer sans être

---

Ad secundum dicendum, quòd ille dicitur aliter exponere sacram Scripturam quam Spiritus sanctus efflagitat, qui ad hoc expositionem sacræ Scripturæ intorquet, quod contrariatur ei quod est per Spiritum sanctum revelatum. Unde dicitur *Ezechiel*, XIII, de falsis prophetis : « Qui perseverarunt confirmare sermonem, » scilicet per falsas expositiones Scripturæ. Similiter etiam per verba quæ quis loquitur, suam fidem profitetur Est enim confessio actus fidei, ut suprà dictum est (qu. 3, art. 1). Et ideo si sit inordinata locutio circa ea quæ sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Unde Leo papa in quadam Epistola, (1). ad Proterium Episcopum Alexandrinum, dicit quod « inimici crucis Christi omnibus, et verbis nostris insidiantur et syllabis, si ullam illis vel tenuem occasionem demus, qua Nestoriano sensui nos congruere mentiantur »

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit (Epist. CLXII), et in *Decretis*, XXIV, qu. 3, cap. *Dixit Apostolus*, etc., sic habetur : « Si qui sententiam suam quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, quærunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati cùm invenerint, nequaquam sunt inter hæreticos deputandi; » quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesiæ

passim sancti Patres. Alioqui variè illam sumi posse suprà etiam ex Hieronymo et Cicerone notatum est.

(1) Quam excidisse Baronius ad annum 453 notat. Sed Epist. LXVIII vel LXIX *ad Julianum* tale aliquid indicat Leo.

C'est ainsi qu'il peut y avoir eu dissentiment entre certains docteurs sur des choses qu'il est indifférent pour la foi d'entendre de telle ou telle manière, ou même sur des choses qui sont de foi, mais qui n'avoient pas encore été définies par l'Eglise. Mais une fois que l'Eglise universelle se seroit prononcée sur l'objet de ce dissentiment, celui qui refuseroit opiniâtrément de se soumettre à l'autorité de l'Eglise, seroit censé hérétique. C'est, du reste, dans le souverain Pontife principalement que réside cette autorité. « Je pense, écrivoit le pape Innocent I, *Epist. ad concil. Milevit.*, que, lorsqu'une question de foi est agitée, tous nos frères et collègues dans l'épiscopat ne doivent s'en rapporter qu'à Pierre, c'est-à-dire à celui qui a succédé à son nom et à son rang. » Jamais ni saint Jérôme, ni saint Augustin, ni aucun docteur, n'ont défendu leur sentiment contre cette autorité. Voyons au contraire ce que disoit saint Jérôme écrivant au pape Damase, *In exp. symb.* : « Telle est, très-saint Père, la foi que nous avons puisée dans l'Eglise. Si dans notre exposition il se trouvoit quelque chose d'inexact ou peu sûr, nous vous prions de le corriger, vous qui avez hérité de la foi de Pierre en même temps que de son siége. Mais si notre confession reçoit l'approbation de votre jugement apostolique, quiconque voudra m'accuser prouvera qu'il est ignorant, ou mal intentionné, ou qu'il n'est pas catholique : mais il ne prouvera pas que je suis hérétique. »

ARTICLE III.

Doit-on tolérer les hérétiques?

Il paroît qu'on doit tolérer les hérétiques. 1° L'Apôtre dit, II, *Tim.*, II, 24 : « Il faut que le serviteur de Dieu soit doux, qu'il reprenne avec modération

hérétique, suivant l'expression d'un Père, expression devenue une sorte d'axiome en théologie. Saint Augustin avoit déjà signalé ce caractère distinctif, dans le passage sur lequel saint

---

doctrinæ. Sic ergo aliqui doctores videntur dissensisse, vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum sic vel aliter teneantur, vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus, quæ nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiæ determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, hæreticus censeretur. Quæ quidem auctoritas principaliter residet in summo Pontifice; dicitur enim XXIV, qu. 1, (cap. *Quoties*, ex Epist. *Innocentii* I, ad concilium Milevit.) : « Quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres nostros et coepiscopos non nisi ad Petrum, id est ad sui nominis et honoris auctorem, referre debere. » Contra cujus auctoritatem nec Hieronymus nec Augustinus, nec aliquis sacrorum doctorum suam sententiam defendit. Unde dicit Hieronymus ad Damasum papam : « Hæc est fides, Papa beatissime, quam in catholica didicimus Ecclesia; in qua si minus peritè, aut parum cautè fortè aliquid positum est, emendari cupimus à te, qui Petri fidem et sedem tenes. Si autem hæc nostra confessio Apostolatus tui judicio comprobatur, quicumque me culpare voluerit, se imperitum vel malevolum, vel etiam non catholicum, non me hæreticum comprobabit. »

ARTICULUS III.

Utrùm hæretici sint tolerandi.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd hæretici sunt tolerandi. Dicit enim Apostolus II. *ad Timoth.*, II. « Servum Dei oportet man-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 13, qu. 2, art. 1; et *Quodlib.*, X, art. 15.

ceux qui résistent à la vérité, dans l'espérance que Dieu pourra les y amener un jour en leur accordant la grace du repentir, et qu'ils éviteront ainsi les piéges du démon. » Or, si, au lieu de tolérer les hérétiques, on les met à mort, on leur enlève la faculté de se repentir. Il paroît donc qu'agir ainsi à leur égard, c'est aller contre le précepte de l'Apôtre.

2° Ce qui est nécessaire dans l'Eglise, on doit le tolérer. Or, les hérétiques sont nécessaires dans l'Eglise ; car l'Apôtre dit, I. *Cor.*, XI, 19 : « Il faut qu'il y ait des hérésies, afin qu'on voie quels sont parmi vous ceux qui ont une vertu éprouvée. » Il paroît donc qu'on doit tolérer les hérétiques.

3° On lit dans l'Evangile, *Matth.*, XIII, que le maître ordonna à ses serviteurs de laisser croître l'ivraie jusqu'à la moisson, c'est-à-dire jusqu'à la fin des siècles, comme l'interprète la Glose. Or, d'après l'explication des Pères, l'ivraie désigne les hérétiques. Donc on doit les tolérer.

Mais le contraire est établi par ces paroles de l'Apôtre, *Tit.*, III, 10 : « Fuyez l'hérétique après l'avoir repris une ou deux fois, et sachez que celui qui en est là est perverti. »

(Conclusion. — Quoiqu'on ne doive pas tolérer les hérétiques, à les juger selon ce qu'ils méritent, on doit cependant attendre jusqu'à une seconde correction, pour leur donner le temps de revenir à la saine doctrine de l'Eglise. Ceux qui, après la seconde correction, persévèrent obstinément dans l'erreur, doivent être non-seulement excommuniés, mais encore livrés au pouvoir séculier pour être exterminés.)

Il y a deux choses à considérer à l'égard des hérétiques : l'une par rap-

Thomas appuie directement sa thèse. La lettre de saint Jérôme au pape saint Damase, citée dans la réponse au troisième argument, n'est pas moins explicite à cet égard; et de plus elle indique le juge qui doit prononcer en dernier ressort sur les questions de la foi.

---

suetum esse, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati; ne quando det illis pœnitentiam Deus ad cognoscendum veritatem, et resipiscant à laqueis diaboli. » Sed si hæretici non tolerantur, sed morti traduntur, aufertur eis facultas pœnitendi. Ergo hoc videtur esse contra præceptum Apostoli.

2. Præterea, illud quod est necessarium in Ecclesia, est tolerandum. Sed hæreses sunt necessariæ in Ecclesia; dicit enim Apostolus I. *ad Cor.*, II : « Oportet hæreses esse, ut qui probati sunt, manifesti fiant in vobis. » Ergo videtur quòd hæretici sunt tolerandi.

3. Præterea, Dominus mandavit *Matth.*, XIII, servis suis ut zizania sinerent crescere usque ad messem, quæ est finis sæculi, ut ibidem exponitur. Sed per zizania significantur hæretici, secundum expositionem sanctorum. Ergo hæretici sunt tolerandi.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit *ad Titum*, III : « Hæreticum hominem post primam et secundam correptionem (1) devita, sciens quia subversus est qui hujusmodi est. »

(Conclusio. — Quamquam hæretici toleranda non sint ipso illorum demerito, usque tamen ad secundam correptionem expectandi sunt, ut ad sanam redeant Ecclesiæ fidem ; qui verò post secundam correptionem in suo errore obstinati permanent, non modo excommunicationis sententiæ, sed etiam secularibus principibus exterminandi, tradendi sunt.)

Respondeo dicendum, quòd circa hæreticos

(1) Seu *admonitionem*, ex græco νουθεσιαι, quod *commonitionem et doctrinam sine increpatione* significat, Hieronymus notat ibi, et idem sonat, ac si dicas ponere in alicujus mente quod persuades. Ex quo intelligitur blandè primùm ac patienter esse admonendos, antequam severiùs vel à convincentibus arguantur, vel à prælatis puniantur.

port à eux, l'autre par rapport à l'Eglise. Par rapport à eux, c'est le péché dont ils sont coupables et par lequel ils ont mérité non-seulement d'être séparés de l'Eglise par l'excommunication, mais encore d'être ôtés du monde par la mort. C'est un crime beaucoup plus énorme, en effet, de corrompre la foi, qui est la vie de l'ame, que d'altérer la monnaie, qui ne sert qu'aux besoins de la vie corporelle. Par conséquent, si les princes séculiers peuvent, sans blesser la justice, mettre immédiatement à mort ceux qui falsifient la monnaie et les autres malfaiteurs, à plus forte raison peut-on, sans blesser la justice, non-seulement excommunier, mais encore mettre à mort les hérétiques, du moment qu'ils sont convaincus d'hérésie. Par rapport à l'Eglise, il faut considérer la miséricorde qu'elle porte à quiconque revient de ses égarements. Et voilà pourquoi elle ne condamne pas les hérétiques immédiatement, mais seulement après une seconde correction, comme le veut l'Apôtre. Et si l'hérétique se montre obstiné, alors l'Eglise, désespérant de sa conversion, avise au salut des autres en le séparant de son sein par la sentence d'excommunication; et elle le livre enfin au juge séculier pour qu'il le fasse disparaître du nombre des vivants (1). Car, dit saint Jérôme, *ad Gal.*, V, et, après lui, le droit canon, *Decret.* XXIV, quest. 3 : « Il faut retrancher les chairs gangrenées, et chasser loin du bercail la brebis galeuse, de peur que la masse du sang, l'individu, la maison tout entière, et tout le troupeau ne soient envahis tout-à-coup et n'offrent bientôt à la vue qu'un amas de corruption, de pourriture, de cadavres. Arius ne fut qu'une étincelle dans Alexandrie ; mais pour n'avoir pas été étouffée tout d'abord, cette étincelle causa un incendie qui ravagea l'univers entier. »

(1) Par conséquent, il faut bien distinguer ici le rôle de l'Eglise et celui du pouvoir séculier. L'une pardonne toujours à l'infidèle qui manifeste l'intention de revenir à Dieu ; l'autre, en vertu des lois régnantes, frappe le criminel qui trouble l'ordre de l'état en brisant obstinément l'unité des croyances, en outrageant la vérité, seule base reconnue des sociétés humaines. L'inquisition étoit donc essentiellement un tribunal civil, comme tous les autres tribunaux chargés de protéger la sécurité publique en punissant les délits qui peuvent y porter atteinte. Du reste, cet article et le suivant sont une conséquence logique, ou plutôt une appli-

---

duo sunt consideranda : unum quidem ex parte ipsorum ; aliud verò ex parte Ecclesiæ. Ex parte quidem ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem à mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animæ vita, quàm falsare pecuniam, per quam temporali vitæ subvenitur. Unde si falsarii pecuniæ vel alii malefectores statim per seculares principes justè morti traduntur ; multo magis hæretici, statim ex quo de hæresi convincuntur, possunt non solum excommunicari, sed et justè occidi. Ex parte autem Ecclesiæ, est misericordia ad errantium conversionem : et ideo non statim condemnat, « sed post primam et secundam correptionem, » ut Apostolus docet. Postmodum verò si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia de ejus conversione non sperans aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam et ulterius relinquit eum judicio seculari, à mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus, et habetur XXIV, qu. 3 : « Resecandæ sunt putridæ carnes, et scabiosa ovis à caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus, et pecora, ardeant, corrumpantur, putrescant, intereant. Arius in Alexandria una scintilla fuit; sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem ejus flamma populata est. »

Je réponds aux arguments : 1° On agit avec la modération que recommande l'Apôtre, en reprenant une première et une seconde fois. Mais, si l'hérétique ne veut pas revenir à la vérité, on le considère comme perverti, ainsi que le dit l'Apôtre lui-même.

2° Il est vrai qu'il résulte un avantage des hérésies, puisqu'elles ont pour effet d'éprouver la constance des fidèles, comme dit l'Apôtre, et d'exciter notre paresse en nous faisant étudier avec plus de soin les saintes Ecritures, selon la remarque de saint Augustin; mais cet avantage est tout-à-fait en dehors de l'intention des hérétiques. Leur intention, en effet, c'est d'altérer la foi; et il ne sauroit y avoir rien de plus nuisible. C'est pourquoi l'on doit regarder plutôt au mal qui suit directement de leur intention, pour les bannir, qu'au bien qui résulte de l'hérésie contrairement à leur intention, pour les tolérer.

3° Comme le fait observer le droit canon, *Decret.* XXIV, quest. III, cap. *Notandum*, l'excommunication et le mot de l'Evangile *eradicatio* (extirpation) ont une signification différente. Car, on n'excommunie l'infidèle que « pour que son ame soit sauvée au jour du Seigneur, » comme dit l'Apôtre, I, *Cor.*, V, 5. Toutefois, quand on veut extirper l'hérésie en mettant à mort les hérétiques, on ne va pas contre le précepte du Seigneur, qui n'a son application que dans le cas où l'on ne peut arracher l'ivraie sans arracher le bon grain, comme nous l'avons dit, quest. X, art. 8, en parlant des infidèles en général.

cation particulière des principes généraux émis plus haut, au sujet de l'infidélité et du traitement qu'il convient d'infliger aux infidèles.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad modestiam illam pertinet, ut primo et secundo corripiatur. Quod si redire noluerit, jam pro subverso habetur, ut patet auctoritate Apostoli inducta.

Ad secundum dicendum, quòd utilitas quæ ex hæresibus provenit, est præter intentionem hæreticorum, dum scilicet constantia fidelium comprobatur, ut Apostolus dicit; et ut excutiamus pigritiam, divinas Scripturas sollicitiùs intuentes, sicut Augustinus (1) dicit. Sed ex intentione eorum est corrumpere fidem : quod est maximi nocumenti. Et ideo magis respiciendum est ad id quod est per se de eorum intentione, ut excludantur; quàm ad hoc quod est præter eorum intentionem, ut sustineantur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut habetur *in Decretis*, XXIV, qu. 3, aliud est *excommunicatio*, et aliud *eradicatio*. Excommunicatur enim ad hoc aliquis, ut ait Apostolus I, *ad Cor.*, V, « Ut spiritus ejus salvus fiat in die Domini. » Si tamen totaliter eradicentur per mortem hæretici, non est etiam contra mandatum Domini : quod est in eo casu intelligendum, quandò non possunt extirpari zizania sine extirpatione tritici, ut suprà dictum est, (qu. 10, art. 8), cum de infidelibus in communi ageretur.

(1) Colligitur ex lib. I. *De Genesi, contra Manichæos*, cap. 1, et inde in Decretis refertur loco suprà notato, ut cap. *Ideo* videre est.

ARTICLE IV.

L'Eglise doit-elle recevoir les hérétiques qui reviennent à la foi?

Il paroît que les hérétiques qui renoncent à leurs erreurs doivent être absolument réintégrés dans l'Eglise. 1° Le prophète Jérémie, III, 1, dit au nom du Seigneur : « Vous vous êtes souillée par la fornication avec des étrangers ; néanmoins, revenez à moi, et je vous recevrai. » Or, le jugement de l'Eglise est le jugement de Dieu, d'après ces paroles de l'Ecriture, *Deut.*, I, 17 : « Vous entendrez le petit comme le grand ; vous n'aurez égard à la condition de personne, parce que c'est le jugement de Dieu. » Par conséquent, s'il y a dans l'Eglise des chrétiens qui se soient souillés par la fornication spirituelle de l'infidélité, l'Eglise doit néanmoins les recevoir.

2° Le Seigneur ordonne à Pierre, *Matth.*, XVIII, de pardonner à son frère qui l'offense « non-seulement sept fois, mais septante fois sept fois ; » ce qui signifie, d'après l'explication de saint Jérôme, « qu'on doit pardonner à un individu toutes les fois qu'il pèche. » Donc, autant de fois que peut pécher un individu en retombant dans l'hérésie, autant de fois l'Eglise doit le recevoir.

3° L'hérésie est une infidélité. Or, l'Eglise reçoit les autres infidèles, lorsqu'ils veulent se convertir. Donc elle doit recevoir également les hérétiques lorsqu'ils abjurent leur erreur.

Mais le contraire est établi par le droit canon, qui porte, *Decret.*, lib. V, tit. VII, cap. 9, *ad abolendam* : « S'il y a des hérétiques qui, après avoir abjuré leur erreur, soient convaincus d'y être retombés, on doit les abandonner au juge séculier. » Donc l'Eglise ne doit pas les recevoir.

ARTICULUS IV.

Utrùm revertentes ab hæresi, sint ab Ecclesia recipiendi.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd revertentes ab hæresi, sint omnino ab Ecclesia recipiendi. Dicitur enim *Jerem.*, III, ex persona Domini : « Fornicata es cum amatoribus multis (2) ; tamen revertere ad me, dicit Dominus. » Sed Ecclesiæ judicium, est judicium Dei, secundum illud *Deut.*, I : « Ita parvum audietis ut magnum ; neque accipietis cujusquam personam, quia Dei judicium est. » Ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quæ est spiritualis fornicatio, nihilominus sunt recipiendi.

2. Præterea, Dominus, *Matth.*, XVIII, Petro mandat, ut fratri peccanti dimittat « non solum septies, sed usque septuagies septies : » per quæ intelligitur, secundum expositionem Hieronymi, quod quotiescumque aliquis peccaverit, est ei dimittendum. Ergo, quotiescumque aliquis peccaverit in hæresim relapsus, erit ab Ecclesia suscipiendus.

3. Præterea, hæresis est quædam infidelitas. Sed alii infideles volentes converti, ab Ecclesia suscipiuntur. Ergo etiam hæretici sunt recipiendi.

Sed contra est, quod Decretalis, *Ad abolendam*, dicit quòd « si aliqui post abjurationem erroris deprehensi fuerint in abjuratam hæresim recidisse, seculari judicio sunt relinquendi. » Non ergo ab Ecclesia sunt recipiendi.

(1) De his etiam *Quodlib.*, XX, art. 16.

(2) *Idololatriæ fornicationem* interpretatur ibi Hieronymus ; non dissimili sensu ac mox

(Conclusion. — Quoiqu'on doive admettre à la pénitence les hérétiques récidifs toutes les fois qu'ils reviennent, on ne doit pas cependant les recevoir toujours de manière à les réintégrer dans la participation des biens temporels.)

L'Eglise, fidèle à se conformer à l'intention du divin Sauveur, étend sa charité à tous, non-seulement à ses amis, mais encore à ses ennemis et à ses persécuteurs, suivant cette maxime évangélique, *Matth.*, V, 4 : « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent. » C'est donc une obligation imposée par la charité, de vouloir et de faire du bien au prochain. Mais il y a deux sortes de bien : l'un est le bien spirituel, c'est-à-dire le salut de l'ame, celui qui est principalement l'objet de la charité, et qu'elle nous oblige toujours à désirer aux autres ; et c'est en vertu de la charité entendue par rapport à ce bien, que l'Eglise reçoit toujours à la pénitence les hérétiques récidifs et leur ouvre ainsi la voie du salut. L'autre, qui n'est que l'objet secondaire de la charité, c'est le bien temporel, c'est-à-dire la vie du corps, les richesses, l'honneur, les dignités ecclésiastiques ou séculières ; et pour celui-là, la charité ne nous oblige à le vouloir à quelqu'un que relativement à son salut et à celui de ses frères. Par conséquent, du moment qu'un individu, parce qu'il possède quelque bien de cette sorte, peut mettre obstacle au salut éternel de plusieurs, la charité, loin de nous obliger à le lui désirer, veut au contraire que nous désirions qu'il en soit privé ; soit parce que l'on doit préférer le salut éternel au bien temporel, soit parce que le bien général l'emporte sur le bien particulier. Or, si l'Eglise recevoit toujours les hérétiques qui reviennent à la foi, en leur conservant la vie et les autres avantages temporels, il pourroit en résulter un préjudice pour le salut des autres, soit, parce que s'ils venoient à retomber dans l'hérésie, ils corromproient les

---

(Conclusio. — Quamquam hæretici revertentes semper recipiendi sint ad pœnitentiam, quotiescumque relapsi fuerint, non tamen semper sunt recipiendi, et restituendi ad bonorum hujus vitæ participationem.)

Respondeo dicendum, quòd Ecclesia, secundum Domini institutionem, charitatem suam extendit ad omnes, non solum amicos, verum etiam inimicos et persequentes, secundum illud *Matth.*, V : « Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos. » Pertinet autem ad charitatem, ut aliquis bonum proximi et velit et operetur. Est autem duplex bonum : unum quidem spirituale, scilicet salus animæ, quod particulariter respicit charitas ; hoc enim quilibet ex charitate debet alii velle. Unde quantum ad hoc, hæretici revertentes, quotiescumque relapsi fuerint, ab Ecclesia recipiuntur ad pœnitentiam, per quam impenditur eis via salutis. Aliud autem est bonum quod secundariò respicit charitas, scilicet bonum temporale, sicut est vita temporalis, possessio mundana, et bona fama, et dignitas Ecclesiastica, sive sæcularis. Hoc enim non tenemur ex charitate aliis velle, nisi in ordine ad salutem æternam, et eorum et aliorum. Unde si aliquid de hujusmodi bonis, existens in uno, impedire possit æternam salutem in multis, non oportet quod ex charitate hujusmodi bonum ei velimus, sed potiùs ut velimus eum illo carere ; tum quia salus æterna præferenda est bono temporali, tum quia bonum multorum præfertur bono unius. Si autem hæretici revertentes semper reciperentur, ut conservarentur in vita,

infidelitas *fornicatio spiritualis* appellatur; et rursum *Jerem.*, XIII, prope finem; *Ezech.*, XVI et XXVII; *Osee*, IV; *Nahum*, III; *Numer.*, XIV; *Sap.*, XIV.

autres, soit parce que leur impunité seroit pour ceux-ci une espèce d'encouragement qui les feroit se laisser aller plus facilement à l'hérésie. Il est écrit, en effet, *Eccli.*, VIII, 11 : « Parce que la sentence de condamnation n'est pas immédiatement prononcée contre les méchants, les enfants des hommes commettent le crime sans aucune crainte. » Voilà pourquoi, lorsque les hérétiques reviennent une première fois de leur erreur, l'Eglise non-seulement les reçoit à la pénitence, mais encore leur conserve la vie, et les réintègre même quelquefois, en les dispensant des peines canoniques, dans les dignités ecclésiastiques qu'ils possédoient auparavant, s'ils paroissent véritablement convertis. On trouve dans l'histoire des exemples d'une semblable conduite, motivés par le bien de la paix. Mais, lorsqu'après avoir été reçus une première fois, ils retombent de nouveau, c'est une preuve qu'ils sont inconstants dans la foi : c'est pourquoi on les admet encore à la pénitence ; mais on laisse agir la justice, qui les condamne à la mort (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ceux qui reviennent sont toujours reçus au jugement de Dieu, parce que Dieu, qui scrute les cœurs, connoît ceux qui reviennent véritablement. Mais l'Eglise ne peut l'imiter en cela, car

(1) La distinction signalée dans la dernière note reparoît ici d'une manière encore plus formelle; et cette distinction est tellement importante dans cette question, qu'on ne sauroit la méconnoître ou l'oublier sans s'exposer aux plus graves inconséquences. Si l'on juge, malgré cela, que ces principes de droit public sont peu conformes à la justice et surtout à la douceur chrétienne, c'est qu'on apprécie mal à propos une constitution politique avec les idées et les principes d'une constitution tout opposée, c'est qu'on s'obstine toujours à vouloir imposer à des âges de foi les usages et les mœurs d'une époque sceptique et matérialiste.

Nous avons de la peine à comprendre la conduite des hommes qui vivoient dans ces siècles reculés, l'inflexible rigueur de leur législation à l'endroit des croyances religieuses; et cela se conçoit : ils n'eussent pas mieux compris notre indifférence et notre tolérance universelles. Rome et la Grèce, dans leur temps le plus glorieux, ne les auroient pas mieux comprises. L'irréligion et l'athéisme étoient punis par l'exil ou même par la mort chez ces nations qu'on regarde encore comme la terre classique de la liberté ; et nul ne songe vraiment à leur en faire un crime. Non, le crime n'existe, aux yeux de nos contemporains, que lorsque ce sont des chrétiens qui s'en rendent coupables. C'est ordinairement là l'esprit de justice et d'impartialité qui préside aux jugements d'une certaine philosophie ; il se trahit toujours de la même manière.

---

et aliis temporalibus bonis, posset in præjudicium salutis aliorum hoc esse; tum quia, si relaberentur, alios inficerent, tum etiam quia si sine pœna evaderent, alii securius in hæresim laberentur. Dicitur enim *Eccles.*, VIII : « Etenim quia non citò profertur contra malos sententia (1), absque timore ullo filii hominum perpetrant mala. » Et ideo Ecclesia primo quidem revertentes ab hæresi non solum recipit ad pœnitentiam, sed etiam conservat eos in vita, et interdum restituit eos dispensativè ad Ecclesiasticas dignitates, quas prius habebant, si videantur verè conversi. Et hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. Sed quando recepti iterum relabuntur, videtur esse signum inconstantiæ eorum circa fidem. Et ideo ulteriùs redeuntes recipiuntur quidem ad pœnitentiam, non tamen ut liberentur à sententia mortis.

Ad primum ergo dicendum, quòd in judicio Dei semper recipiuntur redeuntes; quia Deus

(1) Vel secundùm 70 : *Quia non fit contradictio facientibus malum cito, ideo repletum est cor filiorum hominum in eis ut faciant malum.* Quod sic explicat Hieronymus : *Quia non statim Deus scelus ulciscitur, sed differt pœnam dum expectat pœnitentiam, ideo peccatores putantes nequaquam futurum esse judicium, in scelere perseverant.*

elle présume que ceux qui retombent, après avoir été reçus une première fois, ne reviennent pas sincèrement. C'est ce qui fait qu'elle ne leur ferme pas la voie du salut, mais qu'elle ne les met pas non plus à l'abri de la mort.

2° Le Seigneur parle à Pierre d'une offense dont lui, Pierre, seroit l'objet. Dans ce sens, on doit toujours pardonner et traiter avec bonté un frère qui revient. Mais il n'est pas question, entre le Seigneur et son apôtre, d'une offense contre le prochain ou contre Dieu; celle-là, il n'est pas en notre pouvoir de la pardonner, comme dit saint Jérôme; et c'est la loi qui a statué sur le mode de punition qu'elle mérite, de manière à sauvegarder la gloire de Dieu et l'intérêt du prochain.

3° Les autres infidèles qui embrassent la foi chrétienne qu'ils n'avoient jamais reçue, n'ont pas encore donné de preuves de leur inconstance, comme les hérétiques relaps. Il n'y a donc pas parité entre eux.

QUESTION XII.

De l'apostasie.

Deux questions se présentent à ce sujet : 1° L'apostasie appartient-elle à l'infidélité? 2° L'apostasie affranchit-elle les sujets de la domination des princes apostats?

---

scrutator est cordium; et verè redeuntes cognoscit. Sed hoc Ecclesia imitari non potest; præsumit enim eos non verè reverti, quia cum recepti fuissent, iterum sunt relapsi. Et ideo eis viam salutis non denegat, sed à periculo mortis eos non tuetur.

Ad secundum dicendum, quòd Dominus loquitur Petro de peccato in eum commisso: quod est semper dimittendum, ut fratri redeunti parcatur. Non autem intelligitur de peccato in proximum, vel in Deum commisso, quod non est nostri arbitrii dimittere, ut Hieronymus dicit; sed etiam in hoc est à lege modus statutus secundum quod congruit honori Dei et utilitati proximorum.

Ad tertium dicendum, quòd alii infideles, qui nunquam fidem acceperunt, conversi ad fidem, nondum ostendunt aliquod signum inconstantiæ circa fidem, sicut hæretici relapsi. Et ideo non est similis ratio de utrisque.

QUÆSTIO XII.

De apostasia, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de Apostasia.

Et circa hoc quæruntur duo. 1° Utrum apostasia ad infidelitatem pertineat. 2° Utrum propter apostasiam à fide, subditi absolvantur à dominio præsidentium apostatarum.

ARTICLE I.

L'apostasie est-elle comprise dans l'infidélité?

Il paroît que l'apostasie n'appartient pas à l'infidélité. 1° Ce qui est le principe de tout péché ne sauroit appartenir à l'infidélité, parce qu'il y a beaucoup de péchés auxquels elle est étrangère. Or, l'apostasie paroît être le principe de tout péché; car il est écrit, *Eccli.*, X, 14 : « Le commencement de l'orgueil de l'homme, c'est d'apostasier Dieu; » et, plus loin : « L'orgueil est le principe de tout péché. » Donc l'apostasie n'appartient pas à l'infidélité.

2° C'est dans l'intellect que réside l'infidélité, tandis que l'apostasie semble consister, pour l'extérieur, dans l'action ou dans la parole; et, pour l'intérieur, dans la volonté. Car il est dit, *Prov.*, VI, 12 : « L'homme apostat est un homme inutile à tous; ses actions démentent sa bouche, il fait des signes des yeux, frappe du pied, parle avec ses doigts, médite le mal dans la corruption de son cœur, et sème toujours des querelles. » On regarderoit, en effet, comme apostat, le chrétien qui se feroit circoncire, ou qui adoreroit le tombeau de Mahomet. Donc l'apostasie n'appartient pas directement à l'infidélité.

3° C'est parce que l'hérésie appartient à l'infidélité, qu'elle en constitue une espèce. Par conséquent, si l'apostasie appartenoit à l'infidélité, il s'ensuivroit qu'elle constitueroit à elle seule une espèce de l'infidélité, ce qui semble ne pouvoir s'accorder avec ce que nous avons établi, quest. X, art. 5. Donc l'apostasie n'appartient pas à l'infidélité.

Mais on voit qu'il faut dire le contraire, d'après ces paroles de l'Evangéliste, *Joan.*, VI, 17 : « Une foule de disciples se retirèrent de sa suite, »

ARTICULUS I.

Utrùm apostasia pertineat ad infidelitatem.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd apostasia (1) non pertineat ad infidelitatem. Illud enim quod est omnis peccati principium, non videtur ad infidelitatem pertinere; quia multa peccata sine infidelitate existunt. Sed apostasia videtur esse omnis peccati principium; dicitur enim *Eccles.*, X : « Initium superbiæ hominis apostatare à Deo; » et postea subditur : « Initium omnis peccati superbia. » Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

2. Præterea, infidelitas in intellectu consistit. Sed apostasia magis videtur consistere in exteriori opere vel sermone aut etiam interiori voluntate; dicitur enim *Proverb.*, VI : « Homo apostata, vir inutilis, gradiens ore perverso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, pravo corde machinatur malum, et in omni tempore jurgia seminat. » Si quis enim se circumcideret, vel sepulcrum Mahometi adoraret, apostata reputaretur. Ergo apostasia non pertinet directè ad infidelitatem.

3. Præterea, hæresis, quia ad infidelitatem pertinet, est quædam determinata species infidelitatis. Si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequeretur quòd esset quædam determinata species infidelitatis : quod non videtur secundum prædicta. Non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, VI, « Multi discipulorum ejus abierunt retro : » quod est apostatare; de quibus supra dixerat

(1) Ex græca voce ἀποστασία, quæ veluti *à statu suo defectionem* significat, meliùs et planiùs quàm apud Ostiensem *post status*, in rubrica *de Apostatis*, vel *retrogradus status*, ut ibidem explicat; etsi hoc ipso quòd à statu deficit, retrogredi videtur Apostata.

ce qui veut dire qu'ils apostasièrent; car c'est d'eux que Notre-Seigneur avoit déjà dit : « Il y en a parmi vous qui ne croiront pas. » Donc l'apostasie appartient à l'infidélité.

(CONCLUSION. — L'apostasie proprement dite, qui consiste à abandonner la foi, appartient à l'infidélité, mais non l'apostasie par laquelle on quitte la prêtrise ou un ordre religieux.)

L'apostasie implique une sorte de rupture avec Dieu (1), rupture qui se produit selon les différentes manières dont l'homme lui est uni. Or, l'homme est uni à Dieu, premièrement, par la foi; secondement, par sa volonté, en tant qu'elle lui est soumise en obéissant à ses préceptes; troisièmement, par certains engagements spéciaux qui sont de surérogation, tels que le vœu de religion, la cléricature ou le sacerdoce. D'un autre côté, c'est un principe que, si vous ôtez l'accessoire, l'essentiel reste toujours, mais non réciproquement. Il arrive donc qu'on apostasie Dieu, soit en quittant un ordre religieux, où l'on a déjà fait profession, soit en renonçant à l'ordre sacré qu'on a reçu; et c'est ce qu'on appelle *apostasie de religion* ou *d'ordre*. On apostasie aussi par la révolte de l'esprit contre les commandements divins. Mais, après cette double apostasie même, l'homme peut encore rester uni à Dieu par la foi. Ce n'est que lorsqu'il abandonne la foi, qu'il rompt complètement avec Dieu. Ainsi l'apostasie, dans sa signification propre et absolue, est celle par laquelle on renonce à la foi, et on la nomme *apostasie de perfidie* (2). Et c'est dans ce sens que l'apostasie proprement dite appartient à l'infidélité.

Je réponds aux arguments : 1° Cette objection porte sur la seconde

(1) Ou *éloignement* par rapport à Dieu; c'est le sens propre du mot *apostasie*. L'étymologie donnée plus haut dans la note latine est de saint Isidore. Du reste, le moindre écolier décomposeroit le substantif grec, pour en dégager la préposition et le verbe qui marquent cette idée d'éloignement.

(2) Encore ici, pour avoir le vrai sens de cette dénomination, il faut remonter à l'étymologie latine du dernier mot. C'est le moyen d'en oublier la signification vulgaire, bien différente de celle qu'il avoit primitivement et qu'il reçoit de nouveau en caractérisant l'apostasie.

Dominus : « Sunt quidam ex vobis, qui non credent. » Ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.

(CONCLUSIO. — Apostasia simpliciter, qua quis à fide retrocedit, ad speciem pertinet infidelitatis, non autem apostasia ab ordine, vel religione.)

Respondeo dicendum, quòd apostasia importat retrocessionem quamdam à Deo. Quæ quidem diversimodè fit secundum diversos modos quibus homo Deo conjungitur : primò namque conjungitur homo Deo per fidem; secundo per debitam et subjectam voluntatem ad obediendum præceptis ejus; tertiò per aliqua specialia ad supererogationem pertinentia, sicut per religionem, et clericaturam, vel sacrum ordinem. Remoto autem posteriori remanet prius; sed non convertitur. Contingit ergo aliquem apostatare à Deo retrocedendo à religione quam professus est, vel ab ordine quem suscepit : et hæc dicitur « apostasia religionis seu ordinis. » Contingit etiam aliquem apostatare à Deo per mentem repugnantem divinis mandatis. Quibus duabus apostasiis existentibus, adhuc potest remanere homo Deo conjunctus per fidem. Sed si à fide discedat, tunc omnino à Deo retrocedere videtur. Et ideo simpliciter et absolutè est apostasia per quam aliquis discedit à fide, quæ vocatur « apostasia perfidiæ. » Et secundum hunc modum apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio

apostasie, c'est-à-dire la révolte de la volonté contre les commandements de Dieu, ce que l'on trouve dans tout péché mortel.

2° La foi ne comprend pas seulement la croyance intérieure de l'ame, mais aussi l'expression de cette croyance par des paroles ou par des actions extérieures; car la confession de la foi est un acte de cette vertu. En ce sens, les paroles ou les actions appartiennent donc à l'infidélité, en tant qu'elles en sont des signes, de la même manière qu'on appelle santé les signes qui l'annoncent. Quant à l'autorité de l'Ecriture, sur laquelle s'appuie l'objection, quoiqu'on puisse entendre ce passage de toute apostasie, il s'applique cependant avec plus de vérité à l'apostasie proprement dite, à l'apostasie de la foi. Car, comme la foi est le premier « fondement de ce que nous devons espérer, » et que, « sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu, » du moment où l'homme l'a perdue, il ne reste plus rien en lui par quoi il puisse se rattacher au salut éternel. Et voilà pourquoi il est dit : « L'apostat est un homme inutile. » En effet, la foi est la vie de l'ame, selon l'expression de l'Apôtre : « Le juste vit de la foi. » De même donc que, le corps cessant d'être animé de la vie qui lui est propre, ses membres et toutes ses parties perdent aussitôt leur disposition naturelle, de même, quand l'ame est privée de la vie de la justice, qui existe par la foi, il se produit un désordre dans les membres du corps, qui sont les organes de l'ame, dans la bouche, qui sert éminemment au cœur pour se produire au-dehors, dans les yeux, dans les pieds et les mains, comme aussi dans la volonté, qui ne tend plus alors qu'au mal. Et voilà comment l'apostat sème partout la discorde, cherchant toujours à éloigner les autres de la foi, qu'il a abandonnée lui-même.

3° Les espèces d'une qualité ou forme ne sont pas diversifiées par les points de départ ou d'arrivée dans le mouvement qu'elle implique; ce sont, au contraire, les mouvements qui se spécifient d'après le point d'où

---

illa procedit de secunda apostasia, quæ importat voluntatem à mandatis Dei resilientem, quæ invenitur in omni peccato mortali.

Ad secundum dicendum, quòd ad fidem pertinet non solum credulitas cordis, sed etiam protestatio interioris fidei per exteriora verba et facta; nam confessio est actus fidei. Et per hunc etiam modum quædam exteriora verba vel opera ad infidelitatem pertinent, in quantum sunt infidelitatis signa, per modum quòd signum sanitatis sanum dicitur. Auctoritas autem inducta etsi possit intelligi de omni, apostasia, verissime tamen contingit apostasiam à fide. Quia enim fides est primum fundamentum rerum sperandarum; et « sine fide impossibile est placere Deo, » sublata fide nihil remanet in homine, quod possit esse utile ad salutem æternam. Et propter hoc dicitur *Prov.*, VI: « Homo apostata vir inutilis. » Fides enim est vita animæ, secundum illud *Rom.*, I : « Justus ex fide vivit. » Sicut ergo, sublata vita corporali, omnia membra et partes hominis à debita dispositione recedunt, ita sublata vita justitiæ, quæ est per fidem, apparet inordinatio in omnibus membris. Et primò quidem in ore, per quod maximè manifestatur cor; secundo in oculis; tertio in instrumentis motivis; quarto in voluntate, quæ ad malum tendit. Et ex his sequitur, quod jurgia seminet, alios intendens separare à fide, sicut et ipse recessit.

Ad tertium dicendum, quòd species alicujus qualitatis vel formæ non diversificantur per hoc quod est terminus motus *à quo*, vel *ad quem*; sed potius e conversò, secundum ter-

ils partent et celui où ils arrivent. Or, l'apostasie se rapporte à l'infidélité, comme au point d'arrivée du mouvement dans celui qui s'écarte de la foi (1). Par conséquent, l'apostasie ne forme pas une espèce déterminée de l'infidélité, mais une circonstance aggravante, selon ces paroles de l'apôtre saint Pierre, II. *Epist.*, II, 21 : « Il eût été mieux pour eux de ne pas connoître la vérité, que de l'abandonner après l'avoir connue. »

ARTICLE II.

Un souverain perd-il par l'apostasie de la foi l'autorité sur ses sujets, de telle sorte que ceux-ci ne soient plus tenus de lui obéir?

Il paroît qu'un prince ne perd pas, par le fait de son apostasie, l'autorité qu'il a sur ses sujets, de telle sorte que ceux-ci ne soient plus tenus de lui obéir. 1° Saint Ambroise, ou plutôt saint Augustin, à l'occasion de ces paroles du *Psaume* CXXIV : « Le Seigneur ne laissera pas toujours sous la verge...., » dit que lorsque l'empereur Julien, qui avoit des soldats chrétiens sous ses ordres, leur disoit : « Tirez le glaive pour la défense de l'état, » ils lui obéissoient; et cependant c'étoit un prince apostat. Donc l'apostasie d'un souverain n'affranchit pas ses sujets de la puissance qu'il a sur eux.

2° Celui qui a apostasié la foi est un infidèle. Or nous lisons qu'il y a eu des saints qui servoient des maîtres infidèles : ainsi Joseph servit Pharaon; Daniel, Nabuchodonosor; Mardochée, Assuérus. Donc l'apostasie n'est pas une raison pour laquelle on doive autoriser les sujets à refuser obéissance à leur souverain.

3° On s'éloigne de Dieu par un péché mortel quel qu'il soit. Si donc l'a-

(1) En traitant des différentes espèces d'infidélité, l'auteur les a considérées en elles-mêmes, dans leurs caractères propres et distinctifs, ou bien encore dans les moyens de les détruire et les difficultés qu'elles opposent à la véritable doctrine. Au lieu d'étudier le retour de l'infidèle à

---

minos motuum species attenduntur. Apostasia autem respicit infidelitatem ut terminum ad quem est motus recedentis à fide. Unde Apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis, sed quamdam circumstantiam aggravantem, secundum illud II. *Petr.*, II : « Melius erat eis veritatem non cognoscere, quàm post cognitam retroire. »

ARTICULUS II.

Utrùm princeps propter apostasiam à fide, amittat dominium in subditos, ita quòd obedire non teneantur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod princeps propter apostasiam à fide non amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire. Dicit enim Ambrosius (1) et habetur II, qu. 3, quòd Julianus imperator, quamvis esset apostata, habuit tamen sub se christianos milites, quibus cùm dicebat, « producite aciem pro defensione reipublicæ » obediebant ei. Ergo propter apostasiam principis subditi non absolvuntur ab ejus dominio.

2. Præterea, apostata à fide infidelis est, sed infidelibus dominis inveniuntur aliqui sancti viri fideliter servisse, sicut Joseph Pharaoni, et Daniel Nabuchodonosor, et Mardochæus Assuero. Ergo propter apostasiam à fide non est dimittendum, quin principi obediatur à subditis.

3. Præterea, sicut per apostasiam à fide

(1) Cujus nomine prænotatur cap. *Julianus* loco hìc indicato, nimirum in Decretis, Causâ 11; quamvis potiùs colligitur ex Augustino super illud *Psalm.* CXXIV : *Non relinquet Dominus*

postasie enlevoit aux souverains le droit de commander à des sujets chrétiens, tout autre péché dont ils se rendroient coupables le leur enlèveroit pour la même raison. Or, cela est évidemment absurde. Donc l'apostasie d'un souverain ne peut autoriser ses sujets à lui refuser l'obéissance.

Mais le contraire ressort évidemment de ces paroles de Grégoire VII, *Caus.* IV, quest. XV, 7 : « Conformément aux décrets rendus par nos prédécesseurs de sainte mémoire (1), nous déclarons, en vertu de notre autorité apostolique, délier du serment de fidélité tous ceux qui l'ont prêté à un excommunié; et nous leur défendons, de toutes les manières, de leur obéir, jusqu'à ce que nous en ayons obtenu satisfaction. » Or les apostats sont excommuniés aussi bien que les hérétiques, comme le porte le droit canon, *Decret. extrav. de hæret.*, cap. *Ad abolendam.* Donc on ne doit pas obéir aux souverains apostats.

(Conclusion. — Du moment où une sentence juridique a déclaré un souverain excommunié pour apostasie, ses sujets sont, par le seul fait, déliés du serment de fidélité.)

Comme nous l'avons vu, quest. X, art. 10, l'infidélité ne répugne pas par elle-même à la puissance, parce que la puissance a été établie par le droit des nations, qui est un droit humain, et que le droit divin, sur lequel repose la distinction des fidèles et des infidèles, ne détruit pas le droit humain. Mais quelqu'un qui tombe dans l'infidélité, peut être

l'unité, il envisage maintenant le mouvement contraire, c'est-à-dire, comme nous l'avons dit, le mouvement par lequel l'infidèle s'éloigne du centre de l'unité. Or, ce mouvement funeste, nommé apostasie, peut aboutir à l'une des trois espèces de l'infidélité connues; mais il ne constitue pas lui-même une espèce d'infidélité nouvelle.

(1) Saint Grégoire VII n'est donc pas le premier des souverains pontifes qui ait exercé ce pouvoir sur les rois. Il s'appuie sur l'exemple de ses prédécesseurs, dans une circonstance solennelle; et l'histoire nous a conservé le souvenir des faits auxquels il en appelle. Ce n'est donc que l'ignorance ou la mauvaise foi qui ont pu nous représenter ce pape comme le téméraire inventeur d'un semblable droit.

---

receditur à Deo, ita per quodlibet peccatum. Si ergo propter apostasiam à fide perderent principes jus imperandi subditis fidelibus, pari ratione propter peccata illa hoc amitterent. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo propter apostasiam à fide est recedendum ab obedientia principum.

Sed contra est, quòd Gregorius VII dicit (1) : « Nos sanctorum prædecessorum statuta tenentes, eos qui excommunicatis, fidelitate aut juramenti Sacramento sunt constricti, apostolica auctoritate à Sacramento absolvimus; et ne eis fidelitatem observent, omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactionem veniant. » Sed apostatæ à fide sunt excommunicati, sicut et hæretici, ut dicit Decretalis extra. de hæreticis, *ad abolendam* (ubi supra). Ergo principibus apostatantibus à fide non est obediendum.

(Conclusio. — Quum quis per sententiam denuntiatur propter apostasiam excommunicatus, ipso facto, ejus subditi à dominio et juramento fidelitatis ejus liberati sunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 10, art. 10.), infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio, eo quòd dominium introductum est de jure gentium, quod est jus humanum. Distinctio autem fide-

virgam peccatorum super sortem justorum; ut refertur accuratiùs eadem Causâ et quæst., cap. *Imperatores*, in paragr. *Julianus.*

(1) In Synodo Romana, ut refertur etiam in Decretis, Causâ 15, quæst. 6, cap. *Nos Sanctorum*, ubi *tenentes.*

soumis à un jugement qui lui enlève le droit d'exercer la puissance dont il est revêtu, comme cela peut arriver aussi pour des fautes d'une autre nature. Il n'appartient pas à l'Eglise de punir l'infidélité dans ceux qui n'ont jamais reçu la foi, selon la parole de l'Apôtre : « Pourquoi entreprendrois-je de juger ceux qui sont en dehors de l'Eglise ? » Mais elle peut punir juridiquement l'infidélité de ceux qui ont reçu la foi ; et la peine qu'elle leur inflige, en leur ôtant le pouvoir qu'ils ont sur les fidèles, est parfaitement fondée en raison. Ce pouvoir, en effet, pourroit produire une grande altération dans la foi ; parce que, comme nous l'avons dit, « l'homme apostat médite le mal dans la dépravation de son cœur, et sème partout des querelles, » cherchant à éloigner les autres de la foi. C'est pourquoi, du moment qu'un homme est déclaré par une sentence juridique excommunié pour crime d'apostasie, ceux qui relèvent de son autorité en sont affranchis par le seul fait ; et le serment de fidélité, qui les obligeoit à lui obéir, ne les lie plus (1).

Je réponds aux arguments : 1° A cette époque l'Eglise, à peine sortie du berceau, n'étoit pas encore assez forte pour imposer un frein à la puissance temporelle : voilà pourquoi elle laissoit les fidèles obéir à Julien l'apostat, dans les choses qui n'étoient point contraires à la foi, afin d'éloigner par là un plus grand péril pour la foi elle-même.

2° Comme nous l'avons dit, le cas est différent lorsqu'il s'agit des infidèles qui n'ont jamais reçu la foi.

3° Nous l'avons dit encore, l'apostasie sépare complètement l'homme de Dieu ; ce qui n'a pas lieu par les autres péchés.

(1) Tels sont les véritables principes sur lesquels on doit faire reposer cette redoutable puissance de déposer les souverains. Saint Thomas nous donne ici l'explication doctrinale des actes de la papauté. Quelques auteurs, dans une intention d'ailleurs bienveillante pour l'Eglise, ont imaginé un pacte tacite entre tous les souverains pour reconnaître cette autorité dans le chef suprême de la communauté chrétienne. Mais de pacte, il n'en existoit pas d'autre que leur foi commune et les devoirs qui en découloient.

---

lium et infidelium est secundum jus divinum, per quod non tollitur jus humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter jus dominii amittere, sicut etiam quandoque propter alias culpas. Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt, secundum illud Apostoli I, *ad Cor.*, V : « Quid mihi, de his qui foris sunt, judicare ? » Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire ; et convenienter in hoc puniuntur, quòd subditis fidelibus dominari non possunt. Hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem ; quia, ut dictum est, « homo apostata pravo corde machinatur malum, et jurgia seminat, » intendens homines separare à fide. Et ideo, quàm cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam à fide, ipso facto ejus subditi sunt absoluti à dominio ejus, et juramento fidelitatis quo eì tenebantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd illo tempore Ecclesia in sui novitate nondum habebat potestatem terrenos principes compescendi : et ideo toleravit fideles Juliano apostatæ obedire in his quæ non erant contra fidem, ut majus periculum fidei vitaretur.

Ad secundum dicendum, quòd alia ratio est de infidelibus aliis, qui nunquam fidem susceperunt, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd apostasia à fide totaliter separat hominem à Deo, ut dictum est : quod non contingit in quibuscumque aliis peccatis.

QUESTION XIII.

Du blasphème en général.

Nous allons parler maintenant du blasphème, qui est un vice opposé à la confession de la foi. Nous traiterons d'abord du blasphème en général; puis, du blasphème que l'on appelle péché contre le Saint-Esprit.

Sur le blasphème en général, quatre questions se présentent : 1° Le blasphème est-il opposé à la confession de la foi? 2° Est-il toujours un péché mortel? 3° Est-il le plus grand des péchés? 4° Le blasphème existe-t-il chez les damnés?

ARTICLE I.

Le blasphème est-il opposé à la confession de la foi?

Il paroît que le blasphème n'est point opposé à la confession de la foi. 1° Blasphémer, c'est injurier ou outrager de quelque manière le Créateur. Or, l'injure et l'outrage sont plutôt l'effet d'une disposition malveillante à l'égard de Dieu, que l'effet de l'infidélité. Donc le blaphème n'est pas opposé à la confession de la foi.

2° Au sujet de ces paroles de l'Apôtre, *Ephes.*, IV : « Que le blasphème disparoisse de parmi vous, » la Glose dit qu'on peut blasphémer contre Dieu et contre les saints. Or, la confession de la foi ne peut avoir pour objet que les choses qui se rapportent à Dieu, puisqu'il est l'objet de la foi. Donc le blasphème n'est pas toujours opposé à la confession de la foi.

3° Il y en a qui distinguent trois sortes de blasphèmes : un qui consiste

---

QUÆSTIO XIII.

De peccato blasphemiæ in generali, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccato blasphemiæ, quod opponitur confessioni fidei. Et primò, de blasphemia in generali; secundò, de blasphemia quæ dicitur peccatum in Spiritum sanctum.

Circa quam quæruntur quatuor : 1° Utrum blasphemia opponatur confessioni fidei. 2° Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale. 3° Utrum blasphemia sit maximum peccatum. 4° Utrum blasphemia sit in damnatis.

ARTICULUS I.

Utrùm blasphemia opponatur confessioni fidei.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd blasphemia non opponatur confessioni fidei. Nam blasphemare est contumeliam, vel aliquod convicium inferre in injuriam Creatoris. Sed hoc magis pertinet ad malevolentiam contra Deum quam ad infidelitatem. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

2. Præterea, *ad Ephes.*, IV, super illud : « Blasphemia tollatur à vobis, » dicit Glossa : « Quæ sit in Deum vel in Sanctos. » Sed confessio fidei non videtur esse nisi de his quæ pertinent ad Deum, qui est fidei objectum. Ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.

3. Præterea, a quibusdam dicitur, quòd sunt tres blasphemiæ species : quarum una

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 14, in exposit. lit. sive textûs, ad 6; et *Joan.*, X lect. 5, in principio.

à attribuer à Dieu ce qui ne sauroit lui convenir; un autre, par lequel on lui dénie ce qui lui convient; un troisième, par lequel on attribue à la créature ce qui appartient exclusivement au Créateur : il semble, par là, que le blasphème ne se rapporte pas uniquement à Dieu, mais aussi aux créatures. Or, la foi n'a que Dieu pour objet. Donc ce n'est pas à la confession de la foi que le blasphème est opposé.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, I. *Tim.*, I : « J'ai été d'abord blasphémateur et persécuteur; » puis il ajoute : « J'ai fait tout cela dans l'ignorance, n'ayant pas la foi. » D'où il paroît que le blasphème se rapporte à l'infidélité (1).

(Conclusion. — Le blasphème est un vice qui appartient à l'infidélité, en ce que l'homme, en blasphémant, attribue à Dieu ce qui ne lui convient pas, ou lui dénie ce qui lui convient; soit qu'il le fasse de bouche, soit qu'il le fasse de cœur, par la pensée, ou par la volonté.)

Le mot *blasphème* implique une lésion, une atteinte portée à une bonté excellente, et surtout à la bonté divine. Or, comme le dit saint Denis, *De div. Nom.*, I : « Dieu est l'essence même de la bonté vraie. » Par conséquent, tout ce qui convient à Dieu appartient à sa bonté, et tout ce qui ne lui convient pas ne sauroit constituer cette bonté parfaite, qui est son essence. Par conséquent encore, quiconque dénie à Dieu ce qui lui convient, ou affirme de lui ce qui ne lui convient pas, blesse la bonté divine. Or, cette lésion peut se produire de deux manières : premièrement, par la pensée toute seule de l'esprit; secondement, par un senti-

(1) Tous les théologiens, même parmi les disciples de saint Thomas, ne font pas rentrer le blasphème dans l'infidélité. Mais en le plaçant dans cette catégorie, notre saint auteur nous semble avoir mieux compris l'essence même de ce péché; car c'est dans le faux qu'il implique, suivant l'explication indiquée déjà dans les arguments et développée dans le reste de l'article, que consiste l'injure faite à Dieu par le blasphème.

---

est, cùm attribuitur Deo quod ei non convenit; secunda est, cùm ab eo removetur quod ei convenit; tertia est, cùm attribuitur creaturæ quod Deo appropriatur : et sic videtur quòd blasphemia non solum sit circa Deum, sed etiam circa creaturas. Fides autem habet Deum pro objecto. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. *ad Timoth.*, I : « Prius fui blasphemus et persecutor; » et postea subdit : « Ignorans feci in incredulitate (1) mea. » Ex quo videtur quòd blasphemia ad infidelitatem pertineat.

(Conclusio. — Blasphemiæ vitium, ad infidelitatem eatenus spectat, quatenus per illam homo corde vel ore, secundum intellectum vel affectum, Deo tribuit quæ ei non conveniunt, vel negat quæ ei conveniunt.)

Respondeo dicendum, quod nomen blasphemiæ (2) importare videtur quamdam derogationem alicujus excellentis bonitatis, et præcipuè divinæ. Deus autem, ut Dionysius dicit, I. cap. *De divin. Nomin.*, est ipsa essentia veræ bonitatis. Unde quidquid Deo convenit, pertinet ad bonitatem ipsius; et quidquid ad ipsum non pertinet longè est à ratione perfectæ bonitatis, quæ est ejus essentia. Quicumque ergo vel negat aliquid de Deo quod ei convenit, vel asserit de eo quod ei non convenit, derogat divinæ bonitati. Quod quidem potest contingere dupliciter : uno quidem modo, secundum solam opinionem intel-

(1) Vel *infidelitate* (ἀπιςία), id est, ut apud supposititium Ambrosium legitur, *nondum credens*.

(2) Ex græco βλασφημία, quasi *maledicentia*, ut Budæus interpretatur.

ment de haine qui accompagne cette pensée; de même que, par un effet contraire, la foi en Dieu est perfectionnée par l'amour, qui nous porte vers lui. L'atteinte ainsi portée à la bonté divine existe donc intérieurement dans la pensée ou dans la volonté seulement, et c'est alors le blasphème de cœur; ou bien elle se produit à l'extérieur par la parole, et c'est le blasphème de bouche. C'est dans ce dernier sens que le blasphème est opposé à la confession de la foi.

Je réponds aux arguments : 1° Celui qui attaque Dieu dans ses paroles avec intention de l'outrager, blesse la bonté divine; et son acte implique non-seulement une volonté mauvaise qui déteste et détruit, autant qu'il est dans son pouvoir, l'honneur qui appartient à Dieu, mais encore une intelligence pervertie, qui renonce la vérité, ce qui est le blasphème complet.

2° De même qu'on loue Dieu en louant les saints, parce qu'on loue les œuvres qu'il a opérées en eux, de même le blasphème contre les saints retombe aussi sur Dieu.

3° Ces trois conditions, dans lesquelles peut se produire le blasphème, ne peuvent pas constituer différentes espèces de ce péché. En effet, attribuer à Dieu ce qui est opposé à sa nature, on lui dénier ce qui lui convient, ne diffèrent que par l'affirmation et la négation. Or, cette différence ne peut diversifier l'espèce d'une habitude, parce que c'est la connoissance qu'on a d'une chose, qui montre la fausseté de ce qu'on affirme et de ce qu'on nie, comme c'est la même ignorance qui fait qu'on se trompe dans cette affirmation ou dans cette négation, la négation se prouvant par l'affirmation, comme le dit le Philosophe, I. *Post.*, text. 40. Et, en effet, attribuer aux créatures ce qui appartient proprement à Dieu, qu'est-ce autre chose, sinon attribuer à Dieu ce qui ne peut lui convenir? Car tout ce qui est propre à Dieu est Dieu lui-même; et attribuer à une

---

lectus; alio modo, conjuncta quadam affectus detestatione : sicut econtrariò fides Dei per dilectionem perficitur ipsius. Hujusmodi ergo derogatio divinæ bonitatis vel est secundum intellectum tantum, vel etiam secundum affectum. Si constat tantum in corde, est cordis blasphemia. Si autem exterius prodeat per locutionem, est oris blasphemia. Et secundum hoc blasphemia opponitur confessioni fidei.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui contra Deum loquitur, convicium inferre intendens, derogat divinæ bonitati, non solum secundum veritatem intellectus, sed etiam secundum pravitatem voluntatis detestantis, et impedientis pro *posse* divinum honorem, quod est blasphemia perfecta.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus in sanctis laudatur, in quantum laudantur opera quæ Deus in sanctis efficit, ita et blasphemia quæ fit in sanctos, ex consequenti in Deum redundat.

Ad tertium dicendum, quòd secundum illa tria non possunt, propriè loquendo, distingui diversæ species peccati blasphemiæ. Attribuere enim Deo quod ei non convenit, vel removere ab eo quod convenit, non differunt nisi secundum affirmationem et negationem : quæ quidem diversitas habitus speciem non distinguit, quia per eamdem scientiam innotescit falsitas affirmationum et negationum, et per eamdem ignorantiam utroque modo erratur; cum negatio probetur per affirmationem, ut habetur I. *Poster.* Quod autem ea quæ sunt Dei propria creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur quòd aliquid ei attribuatur quod ei non conveniat. Quidquid enim est Deo proprium, est

créature ce qui est propre à Dieu, c'est dire qu'il est la même chose que la créature.

ARTICLE II.

Le blasphème est-il toujours un péché mortel?

Il paroît que le blasphème n'est pas toujours un péché mortel. 1° Au sujet de ces paroles de saint Paul, *Col.*, III, 8 : « Mais, maintenant, quittez aussi vous-mêmes..., » la Glose dit : « Après avoir défendu les choses graves, l'Apôtre défend celles qui ne le sont pas. » Or le blasphème se trouve dans les dernières paroles de l'Apôtre. Donc le blasphème est compté parmi les péchés légers, qui sont les péchés véniels.

2° Tout péché mortel est opposé à un précepte du Décalogue. Or, le blasphème ne paroît être opposé à aucun de ces préceptes. Donc il n'est pas un péché mortel.

3° Les péchés que l'on commet sans délibération ne sont pas mortels. C'est pour cela que les mouvements premiers, qui précèdent la délibération de la raison, ne sont pas des péchés mortels, comme il a été établi, 1, 2, quest. LXXIV, art. 10. Or, le blasphème se produit quelquefois en dehors de toute délibération. Donc il n'est pas toujours un péché mortel.

Mais le contraire est établi par ces paroles de l'Ecriture, *Levit.*, XXIV, 16 : « Celui qui blasphème le nom du Seigneur sera puni de mort. » Or, la peine de mort n'est infligée que pour une faute mortelle. Donc le blasphème est un péché mortel.

(Conclusion. — L'homme qui blasphème porte atteinte à la bonté divine, qui est l'objet de la charité, et dès lors le blasphème est de sa nature un péché mortel.)

---

ipse Deus. Attribuere autem id quod est Dei proprium alicui creaturæ, est ipsum Deum dicere idem creaturæ.

ARTICULUS II.

Utrùm blasphemia semper sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd blasphemia non semper sit peccatum mortale. Quia super illud *ad Col.*, III : « Nunc autem deponite et vos, » etc., dicit Glossa : « Post majora prohibet minora ; » et tamen subdit de blasphemia. Ergo blasphemia inter peccata minora computatur, quæ sunt peccata venialia.

2. Præterea, omne peccatum mortale opponitur alicui præcepto decalogi. Sed blasphemia non videtur alicui eorum opponi. Ergo blasphemia non est peccatum mortale.

3. Præterea, peccata quæ absque deliberatione committuntur, non sunt mortalia ; propter quod primi motus non sunt peccata mortalia, quia deliberationem rationis præcedunt, ut ex suprà dictis patet (2). Sed blasphemia quandoque absque deliberatione procedit. Ergo non semper est peccatum mortale.

Sed contra est, quod dicitur *Levit.*, XXIV : « Qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur. » Sed pœna mortis non infertur nisi peccato mortali. Ergo blasphemia est peccatum mortale.

(Conclusio. — Cùm per blasphemiam homines derogent divinæ bonitati, quæ charitatis objectum est, ipsa necessariò peccatum mortale est ex suo genere.)

(1) De his etiam in III. cap. *ad Coloss.*, lect. 2.

(2) Nempe 1, 2, qu. 74, art. 10, ex professo.

Comme nous l'avons dit, 1, 2, quest. LXXII, art. 5, le péché mortel est ce qui sépare l'homme du principe de la vie spirituelle, l'amour de Dieu. Par conséquent tout ce qui répugne à la charité est de sa nature un péché mortel. Or, le blasphème pris en lui-même, indépendamment des circonstances, répugne à la charité, puisqu'il tend à détruire la bonté divine, objet de cette vertu. Donc le blasphème est de sa nature un péché mortel.

Je réponds aux arguments : 1° La Glose ne veut pas dire par là que que tous les péchés dont parle saint Paul en dernier lieu, soient des péchés véniels. Mais l'Apôtre parle d'abord des péchés graves exclusivement ; et ensuite, lorsqu'il en vient aux péchés qui le sont moins, il en cite encore certains qui sont véritablement graves.

2° Le blasphème étant opposé à la confession de la foi, comme nous l'avons dit, article précédent, il est compris dans le même précepte prohibitif que l'infidélité, à laquelle on rapporte ces paroles : « Je suis le Seigneur votre Dieu. » On peut dire encore qu'il est défendu par le deuxième précepte du Décalogue : « Vous ne prendrez point le nom de votre Dieu en vain. » En effet, celui-là prend le nom de Dieu en vain, qui affirme de Dieu quelque chose de faux, bien plus que celui qui ne fait que l'attester pour assurer ce qui n'est pas.

3° On peut blasphémer par emportement et sans délibération, de deux manières. Premièrement, quand on ne remarque pas que ce que l'on dit est un blasphème, ce qui arrive, lorsque quelqu'un, subitement emporté par une passion, prononce des paroles que l'imagination met sur ses lèvres, sans qu'il fasse attention à leur signification. Alors le blasphème est véniel, et même, à proprement parler, il n'y a pas blasphème en ce

---

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà (1) dictum est, peccatum mortale est per quod homo separatur à primo principio spiritualis vitæ, quod est charitas Dei. Unde quæcumque charitati repugnant, ex suo genere sunt peccata mortalia. Blasphemia autem secundum genus suum repugnat charitati divinæ ; quia derogat divinæ bonitati, ut dictum est, quæ est objectum charitatis. Et ideo blasphemia est peccatum mortale ex suo genere.

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa illa non est sic intelligenda, quòd omnia quæ subduntur, sint peccata venialia ; sed quia cum supra non expressisset nisi majora, postmodum etiam quædam minora subdit, inter quæ etiam quædam de majoribus ponit.

Ad secundum dicendum, quòd cùm blasphemia opponatur confessioni fidei, ut dictum est, ejus prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quæ intelligitur in eo quod dicitur : « Ego sum Dominus tuus (2) etc. » Vel prohibetur per id quod dicitur : « Non assumes nomen Dei tui in vanum. » Magis enim in vanum assumit nomen Dei, qui aliquod falsum de Deo asserit, quàm qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat.

Ad tertium dicendum, quòd blasphemia potest absque deliberatione ex surreptione procedere dupliciter. Uno modo, quòd aliquis non advertat hoc quod dicit esse blasphemiam : quod potest contingere cùm aliquis subitò ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat ; et tunc est peccatum veniale, et non habet propriè rationem blas-

(1) Quæst. mox indicata, sed art. 5 : *Utrùm reatus peccatorum diversificet speciem eorumdem ;* et qu. 88, art. 1 : *Utrùm veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.*

(2) Supple : *Non habebis Deos alienos coram me,* ut prohibitionis ratio constet ; *Exod.*, XX, vers. 3 ; *Deuter.*, V, vers. 7 ; et *Levit.*, XXVI, vers. 1, æquivalenter.

cas (1). Secondement, lorsque, faisant attention aux paroles qu'on prononce, on s'aperçoit que l'on blasphème. Celui-là ne peut être excusé de péché mortel, pas plus que celui qui, dans un mouvement subit de colère, tue quelqu'un placé près de lui, avec conscience de ce qu'il fait.

ARTICLE III.

Le blasphème est-il le plus grand des péchés?

Il paroît que le blasphème n'est pas le plus grand des péchés. 1° Le mal n'est tel que parce qu'il nuit, comme dit saint Augustin, *Enchir.*, XII. Or, le péché d'homicide, par lequel on enlève la vie à un homme, est plus nuisible que le blasphème, qui ne peut nuire à Dieu en aucune sorte. Donc l'homicide est un péché plus grave que le blasphème.

2° Celui qui fait un parjure prend Dieu à témoin d'une chose fausse, et il semble par là même affirmer que Dieu est faux. Mais tout individu qui blasphème ne va pas jusqu'à cette affirmation. Donc le parjure est un péché plus grave que le blasphème.

3° Sur ces paroles du Psaume LXXIV, 4 : « Cessez de vous élever dans votre orgueil..., » la Glose dit : « Le plus grand vice, c'est l'excuse du péché (2). » Donc le blasphème n'est pas le plus grand des péchés.

Mais la Glose elle-même, à l'occasion de ces paroles, *Isaïe*, XVIII :

(1) Et c'est pour cela qu'il n'y a pas, dans cette hypothèse, de péché mortel. De telle sorte que, dans la pensée de saint Thomas, quand le blasphème est réel, c'est-à-dire complet dans son espèce, il est toujours mortel. Et c'est ainsi, comme on le voit, que la thèse est formulée. Voilà comment il faut entendre, du moins quand on veut descendre au fond des choses, dans le sens intime de l'enseignement, la pensée des théologiens lorsqu'ils disent que le blasphème, ou tout autre péché, est mortel de sa nature, et qu'il devient véniel par certaines circonstances. Ces circonstances en altèrent, en effet, la nature et l'espèce.

(2) Cette glose est de Cassiodore, et la suivante est de saint Jérôme.

---

phemiæ. Alio modo, quando advertit hoc esse blasphemiam, considerans significata verborum; et tunc non excusatur à peccato mortali, sicut nec ille qui ex subito motu iræ aliquem occidit juxta se sedentem.

ARTICULUS III.

Utrùm peccatum blasphemiæ sit maximum peccatum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum blasphemiæ non sit maximum peccatum. Malum enim dicitur quia nocet, secundum Augustinum *in Enchirid.*, (cap. 3). Sed magis nocet peccatum homicidii, quod perimit vitam hominis, quàm peccatum blasphemiæ, quod Deo nullum nocumentum potest inferre. Ergo peccatum homicidii est gravius peccato blasphemiæ.

2. Præterea, quicumque pejerat inducit Deum testem falsitatis; et ita videtur eum asserere esse falsum. Sed non quilibet blasphemus usque ad hoc procedit ut Deum afferat esse falsum. Ergo perjurium est gravius peccatum quàm blasphemia.

3. Præterea, super illud *Psalm.*, LXXIV : « Nolite extollere in altum cornu vestrum, » dicit Glossa : « Maximum est vitium excusatio peccati. » Non ergo blasphemia est maximum peccatum.

Sed contra est, quòd *Isai.*, XVIII, super illud, « ad populum terribilem, » etc. dicit

(1) De his etiam III. part., qu. 80, art. 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 9, art. 3, qu. 3; et in quæst. disput. de malo, qu. 2, art. 10.

« Allez, anges rapides, vers un peuple terrible..., » dit au contraire : « Tout péché est léger, comparativement au blasphème. »

(CONCLUSION. — Le blasphème est dans son genre le plus grand de tous les péchés ; il aggrave même le péché d'infidélité.)

Comme nous l'avons dit, art. 1, le blasphème est contraire à la confession de la foi. Il a donc par lui-même la gravité de l'infidélité ; il en acquiert une nouvelle, du moment qu'il est accompagné de haine dans la volonté ; et il devient plus grave encore, s'il se produit extérieurement par la parole, de même que le mérite de la foi est augmenté par l'amour, et par la confession qu'on en fait. Par conséquent, l'infidélité étant, comme nous l'avons dit, quest. X, art. 3, le plus grand péché dans son genre, il s'ensuit que le blasphème est aussi le plus grand péché appartenant au même genre, et qu'il aggrave le premier (1).

Je réponds aux arguments : 1° Si l'on compare l'homicide et le blasphème relativement à l'objet de ces deux péchés, il est évident que le blasphème, qui est une offense directe contre Dieu, l'emporte sur l'homicide, qui s'arrête à l'offense contre le prochain. Mais si on les compare quant à leur effet nuisible, c'est alors l'homicide qui l'emporte. L'homicide, en effet, nuit plus au prochain que le blasphème ne nuit à Dieu. Mais comme la gravité d'une faute se prend de la fin que se propose la volonté mauvaise, plutôt que de l'effet qui résulte de l'acte coupable, ainsi que nous l'avons dit, 1, 2, quest. LXXII, art. 3 et 8, il s'ensuit que le blasphémateur, ayant l'intention de nuire à Dieu dans son honneur, pèche, absolument parlant, plus grièvement que l'homicide. Toutefois l'homicide

(1) On est d'abord étonné que l'auteur se demande si le blasphème est le plus grand des péchés et qu'il réponde d'une manière affirmative, quand il s'étoit déjà posé la même question touchant l'infidélité, en y répondant de la même manière. Mais le blasphème étant, comme il vient d'être dit, un péché d'infidélité, cette contradiction apparente s'explique et se dissipe. C'est le blasphème qui, en s'ajoutant à l'infidélité et en la formulant, pour ainsi dire, lui donne ce dernier degré de gravité, où elle peut ainsi parvenir sans sortir de sa nature.

Glossa : « Omne peccatum blasphemiæ comparatum levius est. »

(CONCLUSIO. — Blasphemiæ vitium omnium peccatorum ex suo genere gravissimum est, ipsam etiam infidelitatem quæ maximum peccatorum est aggravans.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, blasphemia opponitur confessioni fidei. Et ideo habet in se gravitatem infidelitatis; et aggravatur peccatum, si superveniat detestatio voluntatis ; et adhuc magis, si prorumpat in verba : sicut et laus fidei augetur per dilectionem et confessionem. Unde, cùm infidelitas sit maximum peccatum secundum suum genus, sicut suprà dictum est (qu. 10, art. 3), consequens est quòd etiam blasphemia sit peccatum maximum ad idem genus pertinens, et ipsum aggravans.

Ad primum ergo dicendum, quòd homicidium et blasphemia, si comparentur secundum objecta in quæ peccatur, manifestum est quòd blasphemia, quæ est directè peccatum in Deum, præponderat homicidio, quod est peccatum in proximum. Si autem comparentur secundum effectum nocendi, sic homicidium præponderat. Plus enim hoc homicidium nocet proximo, quàm blasphemia Deo. Sed quia in gravitate culpæ magis attenditur intentio voluntatis perversæ, quàm effectus operis, ut ex suprà dictis patet (1, 2, qu. 73, art. 3 et 8). Ideo, cùm blasphemus intendat nocumentum inferre honori divino ; simpliciter loquendo,

est au premier rang parmi les péchés que l'on commet contre le prochain.

3° Au sujet de ces paroles de l'Apôtre, *Eph.*, IV, 31, « Que le blasphème soit banni d'entre vous, » la Glose dit : « Le blasphème est pire que le parjure. » Et, en effet, celui qui fait un parjure ne nie ni n'affirme rien à faux à l'égard de Dieu, comme le fait le blasphémateur. Il prend seulement Dieu à témoin d'une chose qui n'est pas, espérant que Dieu ne fera pas un miracle pour témoigner contre son serment, mais ne pensant nullement que Dieu est faux dans son témoignage.

3° Excuser un péché est une circonstance qui aggrave ce péché, quel qu'il puisse être, même le blasphème. On dit donc que l'excuse du péché est le plus grand des péchés, parce qu'elle est une circonstance qui les aggrave tous.

ARTICLE IV.

Les damnés blasphèment-ils ?

Il paroît que les damnés ne blasphèment pas. 1° Il y a des méchants qui s'abstiennent de blasphémer parce qu'ils craignent les châtiments de l'autre vie. Or, les damnés, qui éprouvent déjà ces châtiments, les abhorrent par cela même davantage. Donc, à plus forte raison, sont-ils empêchés de blasphémer.

2° Le blasphème, étant le péché le plus grave, doit être aussi celui par lequel on démérite le plus. Or, il n'y a lieu, dans l'autre vie, ni à mériter ni à démériter. Donc le blasphème n'y sauroit avoir lieu.

3° Il est écrit, *Eccli.*, XI, 3 : « En quelque lieu que l'arbre tombe, il y restera. » D'où il est manifeste que l'homme, après sa mort, n'ajoute rien,

---

gravius peccat quàm homicida. Homicidium tamen primum locum tenet inter peccata in proximum commissa.

Ad secundum dicendum, quòd super illud *ad Eph.*, IV : « Blasphemia tollatur à vobis, » dicit Glossa (1). « Pejus est blasphemare quàm pejerare. » Qui enim pejerat, non dicit aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus ; sed Deum adhibet testem falsitatis, non tanquam æstimans Deum esse falsum testem, sed tanquam sperans quòd Deus super hoc non testificetur per aliquod evidens signum.

Ad tertium dicendum, quòd excusatio peccati est quædam circumstantia aggravans omne peccatum, etiam ipsam blasphemiam : et pro tanto dicitur esse maximum peccatum, quia quodlibet facit majus.

ARTICULUS IV.

Utrùm damnati blasphement.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd damnati non blasphement. Deterrentur enim nunc aliqui mali à blasphemando propter timorem futurarum pœnarum. Sed damnati has pœnas experiuntur, unde magis eas abhorrent. Ergo multo magis à blasphemando compescuntur.

2. Præterea, blasphemia, cùm sit gravissimum peccatum, est maximè demeritorium. Sed in futura vita non est status merendi neque demerendi. Ergo nullus erit locus blasphemiæ.

3. Præterea, *Eccles.*, II, dicitur, quòd « in quocumque loco lignum ceciderit, ibi erit. » Ex quo patet, quòd post hanc vitam homini

(1) Nullo ibi nomine prænotata, sed sumpta est ex Augustino, lib. *Contra mendacium*, cap. 19, ex quo et in eumdem locum Beda refert.

(2) De his etiam III. part., qu. 63, art. 3, ad 3 ; et *Joan.*, VIII, lect. 6, col. 1.

soit aux mérites, soit aux péchés avec lesquels il sort de la vie. Or, il y a beaucoup de damnés qui n'ont jamais blasphémé dans cette vie. Donc ils ne blasphémeront pas non plus dans l'autre.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. On lit dans l'Apocalypse, XVI, 9 : « Les hommes, consumés par un feu dévorant, blasphémeront le nom du Seigneur, qui avoit ces plaies en son pouvoir. » Et au sujet de ces paroles, la Glose dit : « Ceux qui sont dans l'enfer reconnoissent qu'ils ont mérité leur peine, et ils se plaindront néanmoins toujours avec amertume que la puissance de Dieu aille jusqu'à leur faire endurer de tels maux. » Ces plaintes seroient un blasphème dans cette vie. Elles le sont donc également dans l'autre.

(Conclusion. — Le blasphème des damnés consiste dans une haine intérieure qui fait qu'ils détestent dans leur cœur la justice de Dieu, haine qu'ils exprimeront après la résurrection par des paroles impies.)

Le blasphème consiste essentiellement dans la détestation de la bonté divine. Or, ceux qui sont dans l'enfer garderont toujours une volonté perverse, en opposition avec la justice, parce qu'ils ne cessent pas d'aimer les péchés pour lesquels ils sont punis, et qu'ils voudroient les commettre encore, s'ils le pouvoient, en détestant néanmoins les châtiments qu'ils ont attirés sur leur tête. S'ils vont jusqu'à regretter les péchés qu'ils ont commis, ce n'est pas qu'ils les détestent comme tels, mais uniquement comme étant cause de leur malheur. Ainsi donc ce sentiment qui leur fait détester intérieurement la justice de Dieu, est chez eux un blasphème du cœur ; et il est à croire qu'après la résurrection ils blasphémeront aussi en paroles, de même que les Saints chanteront les louanges de Dieu (1).

(1) Que les damnés blasphèment, au sein des supplices éternels, c'est le sentiment commun des chrétiens ; et saint Thomas vient d'en donner ici la raison théologique. Il a résumé dans un argument ce que nous voyons présenté sous les couleurs les plus terribles, dans les Pères et les docteurs, dans les auteurs ascétiques et les orateurs sacrés de toutes les époques. Cet état permanent de révolte contre la justice et la bonté de Dieu dans les réprouvés, ne s'explique que par leur persistance dans la volonté perverse avec laquelle ils sont morts ; et cette

---

non accrescit, nec meritum, nec peccatum, quod non habuit in hac vita. Sed multi damnabuntur qui in hac vita non fuerunt blasphemi. Ergo nec in futura vita blasphemabunt.

Sed contra est, quod dicitur *Apoc.*, XVI : « Æstuaverunt homines æstu magno, et blasphemaverunt nomen Domini habentis potestatem super has plagas. » Ubi dicit Glossa, quòd « in inferno positi, quamvis sciant se pro meritis puniri, dolebunt tamen quod Deus tantam potentiam habeat quòd plagas eis inferat. » Hoc autem esset blasphemia in præsenti. Ergo et in futuro.

(Conclusio. — Est in damnatis blasphemia, quædam interior divinæ justitiæ in corde detestatio, quæ erit etiam post resurrectionem exterior in ore ac voce.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, ad rationem blasphemiæ pertinet detestatio divinæ bonitatis. Illi autem qui sunt in inferno, retinebunt perversam voluntatem aversam à Dei justitia; in hoc diligunt ea pro quibus puniuntur, et vellent eis uti si possent, e odiunt pœnas quæ pro hujusmodi peccatis infliguntur. Dolent tamen etiam de peccatis quæ commiserunt, non quia ipsa odiant, sed quia pro eis puniuntur : sic ergo talis detestatio divinæ justitiæ est in eis interior cordis blasphemia. Et credibile est quòd post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia, sicut in sanctis vocalis laus Dei.

Je réponds aux arguments : 1° Les hommes, en cette vie, sont détournés du blasphème par la crainte des châtiments de l'enfer, qu'ils pensent pouvoir éviter ; tandis que les damnés, n'espérant pas pouvoir s'y soustraire, s'abandonnent en désespérés à tout ce que leur suggère leur volonté perverse.

2° Le mérite et le démérite ne sortent pas de la vie présente. L'homme mérite donc ici-bas par le bien, comme il démérite par le mal. Mais dans les bienheureux, les bonnes actions ne sont pas méritoires ; elles entrent comme élément dans la récompense même de leur béatitude. Chez les damnés également, les mauvaises actions n'entraînent aucun démérite ; elles font partie de la peine de leur damnation.

3° Tout homme qui meurt dans le péché mortel emporte dans l'autre vie une volonté qui déteste la justice divine sous quelque rapport ; et c'est en cela qu'il pourra blasphémer Dieu dans l'enfer.

QUESTION XIV.

Du blasphème contre l'Esprit saint (1).

Après avoir parlé du blasphème en général, nous avons à parler du blasphème en particulier, c'est-à-dire du blasphème contre l'Esprit saint, que nous traiterons en quatre points. 1° Le blasphème ou le péché contre

persistance elle-même est évidemment supposée par l'éternité de leur peine. Cette peine éternelle ne se concevroit pas autrement.

(1) Ce blasphème contre le Saint-Esprit, dont l'Evangile nous parle dans des termes que tout le monde connoît, a été l'objet des plus savantes dissertations et des controverses les plus vives, parmi les interprètes des Livres saints. Il n'étoit pas aisé de dire en quoi consistoient la nature propre et la malice spéciale de ce péché. Saint Thomas va donner ici son

---

Ad primum ergo dicendum, quòd homines deterrentur in præsenti à blasphemia propter timorem pœnarum, quas se putant evadere. Sed damnati in inferno non sperant se posse evadere. Et ideo tanquam desperati feruntur ad omne quod eis perversa voluntas suggerit.

Ad secundum dicendum, quòd meritum et demeritum pertineant ad statum vitæ : unde bona in viatoribus sunt meritoria, mala verò demeritoria. In beatis autem, bona non sunt *meritoria*, sed pertinentia ad eorum beatitudinis præmium. Et similiter mala in damnatis non sunt *demeritoria*, sed pertinent ad damnationis pœnam.

Ad tertium dicendum, quòd quilibet in peccato mortali decedens, fert secum voluntatem detestantem divinam justitiam, quantum ad aliquid : et secundum hoc poterit ei inesse blasphemia.

QUÆSTIO XIV.

De blasphemia in Spiritum sanctum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est in speciali de blasphemia in Spiritum sanctum.

Et circa hoc quæruntur quatuor. 1° Utrùm blasphemia vel peccatum in Spiritum sanc-

l'Esprit saint est-il le même que le péché que l'on commet avec une malice affectée? 2° Quelles sont les espèces de ce péché? 3° Est-il irrémissible? 4° Peut-on pécher contre l'Esprit saint avant d'avoir commis d'autres péchés?

ARTICLE I.

Le péché contre l'Esprit saint est-il le même que celui qu'on commet avec une malice affectée?

Il paroît que ce péché n'est pas le même que celui que l'on commet avec une malice affectée. 1° Le péché contre l'Esprit saint est un péché de blasphème, comme on le voit, *Matth.*, XII. Or, tout péché commis avec une malice affectée n'est pas un blasphème; car il se commet ainsi une infinité de péchés d'un autre genre. Donc le péché contre l'Esprit saint n'est pas le même que celui qui est commis avec une malice affectée.

2° Le péché de malice affectée se distingue du péché d'ignorance et du péché de foiblesse. Or, le péché contre l'Esprit saint se distingue par opposition du péché contre le Fils de l'homme, comme on le voit, *Matth.*, XII. Donc le péché contre l'Esprit saint n'est pas le même que le péché de malice affectée; parce que les choses dont les contraires sont différents diffèrent aussi entre elles.

3° Le péché contre l'Esprit saint est un genre de péché qui a ses espèces déterminées, tandis que le péché de malice n'est pas un genre spécial de péché, mais seulement une condition ou une circonstance générale qui

opinion, mais en discutant, selon son usage, toutes celles qui avoient été émises avant lui par des autorités de quelque importance. Toute cette question est donc un commentaire de l'un des textes les plus obscurs de l'Evangile.

---

tum (1), sit idem quod peccatum ex certa malitia. 2° De speciebus hujus peccati. 3° Utrùm sit irremissibile. 4° Utrum aliquis peccare possit in Spiritum sanctum principio, antequam alia peccata committat.

ARTICULUS I.

Utrùm peccatum in Spiritum sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia.

Ad primum sic proceditur (2). Videtur quòd peccatum in Spiritum sanctum non sit idem quod peccatum ex certa malitia. Peccatum enim in Spiritum sanctum est peccatum blasphemiæ, ut patet *Matth.*, XII. Sed non omne peccatum ex certa malitia est peccatum blasphemiæ; contingit enim multa alia peccatorum genera ex certa malitia committi. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

2. Præterea, peccatum ex certa malitia dividitur contra peccatum ex ignorantia, et contra peccatum ex infirmitate. Sed peccatum in Spiritum sanctum dividitur contra peccatum in Filium hominis, ut patet *Matth.*, XII. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia; quia « quorum opposita sunt diversa, ipsa quoque sunt diversa. »

3. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum est quoddam genus peccati cui determinatæ species assignantur. Sed peccatum ex certa malitia non est speciale genus peccati, sed est

(1) Quod scilicet *Matth.*, XII, vers. 21, per blasphemiam exprimitur, sive *blasphemia Spiritus* appellatur.

(2) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 42, art. 1 et 2; et qu. 3, de malo, art. 14; et *Quodlib.*, II, qu. 8, art. 1; et *ad Rom.*, II, lect.

peut se rencontrer dans tous les genres de péchés. Donc le péché contre l'Esprit saint n'est pas le même que celui que l'on commet par malice affectée.

Mais le Maître des *Sentences* dit au contraire, lib. II, 43 : « Celui-là pèche contre l'Esprit saint qui aime la malice pour elle-même ; » ce qui n'est autre chose que pécher avec une malice affectée (1). Il paroît donc que le peché de malice affectée est le même que le péché contre l'Esprit saint.

(Conclusion. — Pèchent contre l'Esprit saint, non-seulement ceux qui blasphèment contre les trois personnes divines, ou contre la troisième personne de la Trinité, ou qui persévèrent dans le péché mortel jusqu'à la mort, mais aussi ceux qui pèchent avec une malice affectée, en embrassant le mal par un choix délibéré, ou en repoussant avec une résistance réfléchie les moyens qui pourroient les éloigner du péché.)

Trois opinions résultent de ce qui a été écrit sur le péché ou le blasphème contre l'Esprit saint. Les anciens Pères, à savoir, saint Athanase, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme et saint Chrysostôme, disent que l'on pèche contre l'Esprit saint quand on prononce des paroles blasphématoires qui s'adressent littéralement à l'Esprit saint ; soit qu'on prenne le mot *Esprit saint* pour le nom générique qui convient à la Trinité entière, dont chaque personne est essentiellement Esprit et Sainteté ;

(1) L'auteur dira plus bas, vers la fin du corps de l'article, en quoi lui paroît surtout consister cette malice spéciale du blasphème contre l'Esprit saint; et cela, en s'appropriant la troisième des opinions qu'il va exposer. Il ne faudroit pas croire néanmoins que le sentiment de Pierre Lombard, tel même que le présente saint Thomas, ait satisfait les interprètes venus après eux. Mais ils n'ont pu, malgré tous leurs efforts, sortir de l'une des trois explications rapportées ici. Souvent ils ont tâché de les concilier et de les combiner ensemble, avec moins de bonheur ordinairement et moins de précision, bien entendu, que ne l'avoit fait avant eux le docteur angélique. Il en est à peu près de cela comme des traités de théologie qui ont succédé à la *Somme*.

---

quædam conditio, vel circumstantia generalis, quæ potest esse circa omnia peccatorum genera. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

Sed contra est, quod magister dicit dist. XLIII, lib. II. *Sentent.*, quòd « ille peccat in Spiritum sanctum, cui malitia propter se placet. » Hoc autem est peccare ex certa malitia. Ergo idem videtur esse peccatum ex certa malitia, quod peccatum in Spiritum sanctum.

(Conclusio. — Peccare in Spiritum sanctum dicitur, non modo qui quippiam blasphemum dicit contra tres divinas personas vel contra tertiam personam Trinitatis, vel qui usque ad mortem in mortali peccato perseverat; sed etiam qui peccat ex certa malitia, eligendo malum seu impediendo et à se repellendo quæcumque illum à peccato retrahere possent.)

Respondeo dicendum, quòd de peccato seu blasphemia in Spiritum sanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim Doctores, scilicet Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus et Chrysostomus (1), dicunt esse peccatum in Spiritum sanctum, quando ad litteram aliquid blasphemum dicit contra Spiritum sanctum ; sive *Spiritus sanctus* accipiatur secundum quod est nomen essentiale conveniens toti Tri-

(1) Athanasius quidem in Tractatu peculiari super illud *Matth.*, XII : *Qui dixerit verbum contra Filium hominis, etc.* Sed Hilarius, *Can.* XII in *Matth.*, Ambrosius in *Luc.*, super illud, cap. XII : *Qui verbum in Spiritum sanctum dixerit, etc.* Hieronymus, ut suprà, in *Matth.*, XII, et Chrysostomus, *Homil.* XLII, in eumdem.

soit qu'on le prenne pour le nom qui est propre à l'une des trois personnes divines. C'est dans ce sens que saint Matthieu, XII, distingue le blasphème contre le Saint-Esprit du blasphème contre le Fils de l'homme. Car le Christ agissoit comme homme en mangeant, en buvant et dans toutes les opérations de ce genre ; et il agissoit comme Dieu en chassant les démons, en ressuscitant les morts, ainsi que dans les autres prodiges, qu'il opéroit par la vertu de sa propre divinité et par le mouvement de l'Esprit saint dont il étoit rempli comme homme. Les juifs avoient donc blasphémé d'abord contre le Fils de l'homme en disant de Jésus-Christ qu'il étoit « un homme de bonne chère, qu'il aimoit à boire, qu'il étoit l'ami des publicains et des pécheurs en général, » *Matth.*, XI, 19. Ils blasphémèrent ensuite contre l'Esprit saint en attribuant au prince des démons les miracles que Jésus-Christ faisoit par la vertu de sa propre divinité et par l'opération de l'Esprit saint.

Saint Augustin, *De Verb. Dom.* serm., XI, 14, 15 et 21, dit que le blasphème ou le péché contre l'Esprit saint est l'impénitence finale, qui consiste à persévérer dans le péché mortel jusqu'à la mort. Ce blasphème ne résulte pas uniquement du verbe de la parole ; il se produit aussi par le verbe du cœur et de l'action, pris dans sa généralité sans le restreindre à une seule chose. Ce verbe ainsi entendu est dit être le péché contre l'Esprit saint, en ce qu'il est un obstacle à la rémission des péchés, qui est l'œuvre de l'Esprit saint, lequel est la charité du Père et du Fils (1). Aussi le Seigneur ne dit-il point aux juifs qu'ils péchoient contre

(1) Dans la pensée du grand évêque d'Hippone, le blasphème contre le Saint-Esprit est donc le péché direct contre l'amour divin, contre cette Charité essentielle qui est le lien réciproque de la Puissance et de l'Intelligence infinies, qui est Dieu lui-même, selon la sublime parole de l'apôtre de la dilection. Cette pensée est celle qui semble avoir prévalu chez les commentateurs modernes. Mais on peut dire assurément qu'elle est au fond celle des premiers Pères cités par notre saint auteur, puisqu'on trouve chez eux les idées les plus relevées et les plus justes sur la troisième personne divine et les œuvres qui lui sont attribuées. Elle

---

nitati, cujus quælibet persona et Spiritus est et Sanctus est : sive prout est nomen personale unius in Trinitate personæ. Et secundum hoc distinguitur *Matth.*, XII, blasphemia in Spiritum sanctum contra blasphemiam in Filium hominis. Christus enim operabatur quædam humanitus, comedendo, bibendo et alia hujusmodi faciendo; et quædam divinitus, scilicet dæmones ejiciendo, mortuos suscitando, et alia hujusmodi : quæ quidem agebat et per virtutem propriæ divinitatis, et per operationem Spiritus sancti, quo secundum humanitatem erat repletus. Judæi autem primo quidem dixerant blasphemiam in Filium hominis, cum dicebant eum « voracem, potatorem vini, et publicanorum (1) amatorem, » ut habetur *Matth.*, XI. Postmodum autem blasphemaverunt in Spiritum sanctum, dum opera quæ ipse operabatur virtute propriæ divinitatis et per operationem Spiritus sancti, attribuebant principi dæmoniorum. Et propter hoc dicuntur in Spiritum sanctum blasphemasse. Augustinus autem in libro *De Verbis Domini* (Serm. 11), blasphemiam vel peccatum in Spiritum sanctum dicit esse finalem impœnitentiam, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem. Quod quidem non solum verbo oris fit, sed etiam verbo cordis et operis, non uno sed multis. Hoc autem verbum sic acceptum dicitur esse contra Spiritum sanctum, quia est contra remissionem peccatorum, quæ fit per Spiritum sanctum, qui est charitas et

(1) Imò et absolutè *peccatorum*, vers. 19.

l'Esprit saint, parce qu'en effet ils n'étoient pas encore finalement impénitents; mais il les avertit de prendre garde qu'en parlant ainsi, ils n'aillent jusqu'à pécher contre l'Esprit saint. C'est ainsi qu'il faut entendre ce passage de saint Marc, III, 29, où, après avoir rapporté ces paroles de Jésus-Christ: « Celui qui aura blasphémé contre l'Esprit saint n'en recevra jamais le pardon, » il ajoute que le Seigneur leur parloit ainsi, « parce qu'ils l'accusoient d'être possédé de l'esprit impur. »

D'autres disent que le péché ou le blasphème contre l'Esprit saint consiste à pécher contre la bonté, qui est attribuée à cette troisième personne de la Trinité, comme la puissance est attribuée au Père, et la sagesse au Fils. Ils prétendent donc que l'on pèche contre le Père, quand on pèche par foiblesse; contre le Fils, quand on pèche par ignorance; et contre le Saint-Esprit quand on pèche par malice affectée ou en choisissant le mal pour le mal même, comme nous l'avons dit. Or, ce choix peut provenir de deux causes : premièrement, de l'inclination de l'habitude vicieuse, que l'on appelle malice; et comme tel, le péché de malice n'est pas le même que le péché contre l'Esprit saint; secondement, de ce que l'on repousse et rejette avec mépris ce qui pourroit empêcher que l'on ne choisît le mal; comme quand on rejette l'espérance par le désespoir, la crainte par la présomption, et autres choses semblables, ainsi que nous le verrons, art. seq. et quest. XX et XXI. Or, tous ces moyens que nous avons de ne pas choisir le mal, sont des effets de l'Esprit saint agissant en nous. Par conséquent, pécher ainsi par malice, c'est pécher contre l'Esprit saint.

Je réponds aux arguments : 1° Comme la confession de la foi ne con-

est également celle qui domine dans le troisième sentiment, dont saint Thomas parle ensuite, puisque les moyens qui éloignent l'homme du péché, et que le pécheur repousse et dédaigne, sont éminemment l'œuvre de l'amour divin et sa manifestation la plus éclatante.

Patris et Filii. Nec hoc Dominus dicit judæis quasi ipsi peccarent in Spiritum sanctum; nondum enim erant finaliter impœnitentes. Sed admonuit eos, ne taliter loquentes ad hoc pervenirent quod in Spiritum sanctum peccarent. Et sic intelligendum est quod dicitur *Marc.*, III, ubi postquam dixerat : « Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, etc., » subjungit Evangelista : « Quoniam dicebant, Spiritum immundum habet. » Alii vero aliter accipiunt, dicentes peccatum vel blasphemia in Spiritum sanctum esse, quando aliquis peccat contra appropriatum bonum Spiritui sancto, cui appropriatur bonitas, sicut Patri appropriatur potentia, et Filio sapientia. Unde *peccatum in Patrem* dicunt esse, quando peccatur ex infirmitate; *peccatum* autem *in Filium*, quando peccatur ex ignorantia; peccatum autem *in Spiritum sanctum*, quando peccatur ex certa malitia, id est, ex ipsa electione mali, ut supra expositum est (1). Quod quidem contingit dupliciter : uno modo, ex inclinatione habitus vitiosi, qui malitia dicitur, et sic, non est idem peccare ex malitia, quod peccare in Spiritum sanctum; alio modo contingit ex eo quod per contemptum abjicitur et removetur id quod electionem peccati poterat impedire : sicut spes, per desperationem, et timor, per præsumptionem, et quædam alia hujusmodi, ut infrà dicetur. Hæc autem omnia quæ peccati electionem impediunt, sunt effectus Spiritus sancti in nobis. Et ideo sic ex malitia peccare, est peccare in Spiritum sanctum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut con-

(1) Nempe 1, 2, qu. 78, art. 1, in corp., ut et art. 3, argum. *Sed contra;* non quòd eligi malum possit per se, sicut explicatum est ibi.

siste pas seulement dans les paroles qui l'expriment, mais aussi dans les œuvres qui l'annoncent, de même le blasphème contre l'Esprit saint peut résulter du blasphème de bouche, du blasphème de cœur, et de celui des actions.

2° Le blasphème contre le Saint-Esprit, dans la troisième acception, se distingue du péché contre le Fils de l'homme, en ce que le Fils de l'homme est aussi le Fils de Dieu, c'est-à-dire la vertu, la sagesse de Dieu (1). Par conséquent, sous ce rapport, le péché contre le Fils de l'homme devra être le péché d'ignorance ou de foiblesse.

3° Le péché de malice affectée, en tant qu'il provient de l'inclination de l'habitude, n'est pas un péché spécial, mais une condition générale du péché. Mais en tant qu'il provient spécialement du mépris des effets que l'Esprit saint produit en nous, il prend une espèce particulière. Dans ce sens, le péché contre le Saint-Esprit a aussi un genre spécial; et il en est de même, si on le prend dans le sens de la première opinion. Ce n'est que dans le sens de la seconde qu'il n'appartient pas à une espèce particulière de péché; car l'impénitence finale est une circonstanee qui peut s'appliquer à un genre quelconque de péché.

ARTICLE II.

Doit-on distinguer six espèces de péché contre l'Esprit saint?

Il paroît que l'on a tort de distinguer, comme le fait le maître des *Sentences*, II, dist. 43, six espèces de péchés contre l'Esprit saint, savoir : le désespoir, la présomption, l'impénitence, l'obstination, la ré-

(1) Selon l'expression de l'apôtre saint Paul. Le péché de foiblesse, opposé à Dieu le Père, qui est la Puissance infinie, comme on vient de le dire, l'est également au Fils, en tant qu'il est *la vertu même de Dieu;* et le péché d'ignorance lui est encore opposé, en tant qu'il est

---

fessio fidei nòn solum consistit in protestatione oris, sed etiam in protestatione operis, ita etiam blasphemia Spiritus sancti potest considerari et in ore et in opere.

Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam acceptionem, blasphemia in Spiritum sanctum distinguitur contra blasphemiam in Filium hominis, secundum quod Filius hominis est etiam Filius Dei, id est, « Dei virtus et Dei sapientia. » Unde secundum hoc, peccatum in Filium hominis erit peccatum ex ignorantia, vel ex infirmitate.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum ex certa malitia, secundum quod provenit ex inclinatione habitus, non est speciale peccatum, sed quædam generalis conditio peccati. Prout verò est ex speciali contemptu effectus Spiritus sancti in nobis, habet rationem specialis peccati. Et secundum hoc, etiam peccatum in Spiritum sanctum est speciale genus peccati, et similiter secundum primam expositionem. Secundum autem secundam expositionem, non est speciale genus peccati; nam finalis impœnitentia potest esse circumstantia cujuslibet generis peccati.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet desperatio, præsumptio, etc.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet « desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ, et invidentia fra-

(1) De his etiam infrà, qu. 36, art. 4, ad 2; ut et II, *Sent.*, dist. 43, art. 4; et *Rom.*, II, lect. 1, in fine.

sistance à la vérité connue, et l'envie des graces que Dieu accorde à nos frères (1). 1° La négation de la justice ou de la miséricorde divine, se rapporte à l'infidélité. Or, désespérer de la miséricorde de Dieu, présumer de sa justice, c'est rejeter ces deux attributs divins. Donc le désespoir et la présomption sont plutôt des espèces de l'infidélité que du péché contre l'Esprit saint.

2° L'impénitence paroît se rapporter au péché déjà commis, et l'obstination, au péché qui est encore à commettre. Or, le passé et l'avenir ne peuvent diversifier l'espèce d'une vertu ou d'un vice; car c'est d'après la même foi que les anciens ont cru que le Christ devoit naître, et que nous croyons qu'il est né. On ne peut donc pas faire, de l'obstination et de l'impénitence, deux espèces de péché contre l'Esprit saint.

3° « La grace et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ, » *Joan.*, I, 17. Il paroît donc que combattre la vérité connue, et envier à ses frères les graces qu'ils ont reçues, se rapportent plutôt au blasphème contre le Fils de l'homme, qu'au blasphème contre l'Esprit saint.

4° Saint Bernard dit, *De dispens. et præcept.* : « Refuser d'obéir, c'est résister à l'Esprit saint. » La Glose dit aussi, *Levit.*, X : « Une pénitence simulée est un blasphème contre l'Esprit saint. » Le schisme semble également être directement opposé à l'Esprit saint, qui produit l'union de l'Eglise. Par conséquent, les espèces du péché contre l'Esprit saint semblent ne pas être énumérées en assez grand nombre.

la sagesse de Dieu, le reflet substantiel de sa vérité. Le péché de malice est donc opposé à l'Esprit saint, qui est l'amour du Père et du Fils. C'est ainsi qu'il faut entendre l'explication renfermée dans le corps de l'article.

(1) Pierre Lombard énumère, en effet, ces six différentes espèces de péché contre le Saint-Esprit, mais non d'une manière suivie et régulière, comme le fait ici saint Thomas. Cela résulte de plusieurs passages rapprochés de ses *Sentences*. La théorie qui coordonne ces péchés, dans le sens de la troisième opinion exposée dans le précédent article, est de notre saint auteur.

ternæ gratiæ, » quas species ponit *Magister*, 43, dist. lib. II. *Sentent.* Negare enim divinam justitiam vel misericordiam, ad infidelitatem pertinet. Sed per desperationem aliquis rejicit divinam misericordiam, per præsumptionem autem divinam justitiam. Ergo unumquodque eorum potius est species infidelitatis, quam peccati in Spiritum sanctum.

2. Præterea, impœnitentia videtur respicere peccatum præteritum, obstinatio autem peccatum futurum. Sed præteritum vel futurum non diversificant speciem virtutis vel vitii; secundum enim eamdem fidem, qua credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum (1). Ergo obstinatio et impœnitentia non debent poni duæ species peccati in Spiritum sanctum.

3. Præterea, « gratia et veritas per Jesum Christum facta est, » ut habetur *Joan.*, I. Ergo videtur quòd impugnatio veritatis agnitæ, et invidentia fraternæ gratiæ magis pertineant ad blasphemiam in Filium, quam ad blasphemiam in Spiritum sanctum.

4. Præterea, Bernardus dicit in lib. *De dispensatione et præcepto*, quòd « nolle obedire est resistere Spiritui sancto. » Glossa etiam dicit *Levit.*, VII, quòd « simulata pœnitentia est blasphemia Spiritus sancti. » Schisma etiam videtur directè opponi Spiritui sancto, per quem Ecclesia unitur : et ita videtur quòd non sufficienter tradantur species peccati in Spiritum sanctum.

(1) Ex Augustino in *Joan.*, Tract. XLV, ubi antiquos ait *sic in eum credidisse venturum, quomodo nos in eum qui jam venit.*

Mais saint Augustin dit au contraire, *De fide ad Petr.*, III (1) : « Ceux qui désespèrent du pardon de leurs péchés, ou qui présument de la miséricorde de Dieu, sans rien faire pour s'en rendre dignes, pèchent contre l'Esprit saint. » Et ailleurs, *Ench.*, LXXXIII : « Celui qui meurt dans l'obstination du cœur, est coupable du péché contre l'Esprit saint; » *De verb. Dom.*, serm. XI, 14 : « L'impénitence est un péché contre l'Esprit saint; » lib. I. *De serm. in mont.* : « Souffler les feux de l'envie pour détruire l'union parmi ses frères, c'est pécher contre l'Esprit saint; » enfin, *De Bapt. cont. Donat.*, VI, 35 : « Celui qui méprise la vérité accuse, ou de la malice envers ses frères auxquels la vérité est révélée, ou de l'ingratitude envers Dieu, qui édifie l'Eglise par son inspiration; » et, dès-lors, celui-là paroît pécher aussi contre l'Esprit saint.

(Conclusion. — Il y a six espèces de péchés contre le Saint-Esprit : le désespoir, la présomption, l'impénitence, l'obstination, la résistance à la vérité connue, l'envie que l'on porte à ses frères, touchant les biens de la grace.)

En prenant dans le sens de la troisième opinion le péché contre l'Esprit saint, on en distingue avec raison les six espèces que nous venons d'énumérer; et cette distinction repose sur le rejet ou le mépris des secours au moyen desquels l'homme peut s'empêcher de choisir le mal. Ces secours, il les trouve, ou dans le jugement de Dieu, ou dans les dons qu'il nous fait, ou dans le péché même. En effet, l'homme est détourné de donner la préférence au péché sur l'acte vertueux, par la considération du jugement de Dieu, où la justice est unie à la miséricorde. Ce qui a lieu d'abord par l'espérance, qui naît de la considération de la miséricorde

(1) Ouvrage qui n'est pas de saint Augustin, mais bien de saint Fulgence, comme le remarque Nicolaï dans ses notes sur la *Somme*. Mais le sentiment exprimé dans cette citation n'auroit pas été désavoué par le premier de ces Pères, quoiqu'il regarde plus spécialement l'impénitence finale, ainsi que nous l'avons vu et que nous le voyons encore ici dans la citation suivante, comme le péché contre le Saint-Esprit.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De fide ad Petrum* (cap. 3), quòd « illi qui desperant de indulgentia peccatorum, vel qui sine meritis de misericordia Dei præsumunt, peccant in Spiritum sanctum. » Et in *Enchiridio* (cap. 32), dicit, quòd « qui in obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est peccati in Spiritum sanctum. » Et in lib. *De Verbis Domini* (serm. 11), dicit, quòd « impœnitentia est peccatum in Spiritum sanctum. » Et in lib. I. *De sermone Domini in monte*, dicit, quòd « invidiæ facibus fraternitatem impugnare, est peccare in Spiritum sanctum. » Et in lib. *De Bapt.*, dicit, quòd « qui veritatem contemnit, aut circa fratres malignus est, quibus veritas revelatur, aut circa Deum ingratus, cujus inspiratione Ecclesia instruitur; » et sic videtur quòd peccet in Spiritum sanctum.

(Conclusio. — Sex sunt peccati in Spiritum sanctum species : desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ, invidentia fraternæ gratiæ.)

Respondeo dicendum, quòd secundum quod peccatum in Spiritum sanctum tertio modo accipitur, convenienter prædictæ species ei assignantur, quæ distinguuntur secundum remotionem vel contemptum eorum per quæ potest homo ab electione peccati impediri. Quæ quidem sunt vel ex parte divini judicii, vel ex parte donorum ipsius, vel etiam ex parte ipsius peccati. Avertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione divini judicii (quod habet justitiam cum misericordia) et per spem, quæ consurgit ex consideratione misericordiæ

avec laquelle Dieu pardonne nos fautes et récompense nos bonnes actions; et ce secours est détruit par le *désespoir*. Il en est encore détourné par la crainte, qui naît de la considération de la justice divine, qui punit le péché; et cet autre secours est détruit par la *présomption*, quand on se flatte de pouvoir obtenir la gloire sans mérites, et le pardon de ses fautes sans repentir. Les dons de Dieu qui nous peuvent retirer du péché sont au nombre de deux. L'un est la connoissance de la vérité; nouveau secours qu'on détruit en « attaquant la vérité connue; » et c'est le cas de celui qui, après avoir connu la vérité de la foi, la combat pour pécher plus librement. L'autre, c'est le secours de la grace intérieure, qui tombe également devant « l'envie qu'on porte à ses frères, touchant les biens de la grace, » et qui consiste, non pas seulement à jalouser la personne de son frère, mais aussi à s'attrister du progrès que fait la grace de Dieu dans le monde. Enfin l'homme trouve dans le péché même deux secours qui l'en peuvent retirer (1). L'un est le désordre et la turpitude de l'acte qu'il commet, deux caractères du péché, dont la considération a pour effet ordinaire de lui en inspirer le repentir; cinquième secours, qui est détruit par l'*impénitence*. Nous faisons remarquer seulement que nous ne prenons pas ici ce mot dans le sens de saint Augustin, art. précéd., c'est-à-dire pour l'état de quelqu'un qui persévère dans le péché jusqu'à la mort (car cette impénitence ne seroit pas un péché spécial, mais seulement une circonstance du péché); nous prenons l'impénitence dans le sens d'une disposition de la volonté, qui implique la résolution de ne pas se repentir. L'autre secours, c'est la vanité et la brièveté du bien, que l'homme cherche dans le péché, d'après ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, VI, 21 : « Quel fruit avez-vous retiré alors des choses dont vous rougissez

(1) En traitant du bonheur, au commencement de la seconde partie, 1, 2, saint Thomas a prouvé qu'il ne se trouvoit dans aucun des objets créés où le péché le cherche. Ses arguments alloient même à démontrer qu'il n'y avoit là que honte, déception et douleur. L'enseignement élémentaire de la religion nous montre dans la laideur du péché un motif de contrition imparfaite, et, par conséquent, une raison de nous en éloigner, pour revenir à Dieu. C'est ainsi que le mal même peut servir au bien.

---

emittentis peccata, et præmiantis bona : et hoc tollitur per *desperationem*. Et iterum per timorem, qui consurgit ex consideratione divinæ justitiæ punientis peccata : et hic tollitur per *præsumptionem*, dum scilicet aliquis præsumit se gloriam posse adipisci sine meritis, vel veniam sine pœnitentia. Dona autem Dei quibus retrahimur à peccato, sunt duo : quorum unum est agnitio veritatis, contra quod ponitur *impugnatio veritatis agnitæ*, dum scilicet aliquis veritatem fidei agnitam impugnat ut licentius peccet; aliud est auxilium interioris gratiæ, contra quod ponitur *invidentia fraternæ gratiæ*, dum scilicet aliquis non solum invidet personæ fratris, sed etiam invidet gratiæ Dei crescenti in mundo. Ex parte vero peccati duo sunt quæ hominem à peccato retrahere possunt. Quorum unum est inordinatio et turpitudo actus, cujus consideratio inducere solet in homine pœnitentiam de peccato commisso : et contra hoc ponitur *impœnitentia*, non quidem eo modo quo dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, sicut suprà *impœnitentia* accipiebatur (sic etiam non esset speciale peccatum, sed quædam peccati circumstantia); sed accipitur hic *impœnitentia*, secundum quod importat propositum non pœnitendi. Aliud autem est parvitas et brevitas boni quod quis in peccato quærit, secundum illud *Rom.*, VI : « Quem

maintenant? » Cette considération empêche ordinairement la volonté de l'homme de s'affermir dans le péché; et il perd ce sixième secours par l'*obstination*, c'est-à-dire quand il s'affermit dans la résolution de continuer à vivre dans le péché. Le prophète Jérémie, VIII, 6, parle du premier de ces deux crimes, quand il dit : « Il n'en est aucun qui fasse pénitence de son péché et qui dise : qu'ai-je fait? » Et il parle du second, quand il ajoute : « Ils courent tous où leur passion les emporte, comme un cheval qui se précipite au combat. »

Je réponds aux arguments : 1° Le péché de désespoir ou de présomption ne consiste point à ne pas croire à la justice ou à la miséricorde de Dieu, mais à les mépriser.

2° L'obstination et l'impénitence ne diffèrent pas seulement sous le rapport du passé et de l'avenir, elles diffèrent aussi sous des rapports formels résultant des différentes manières dont on peut envisager le péché, comme nous l'avons dit dans le corps de l'article.

3° Jésus-Christ a été l'auteur de la grace et de la vérité, en communiquant aux hommes les dons de l'Esprit saint.

4° Refuser d'obéir rentre dans l'obstination; feindre le repentir rentre dans l'impénitence; et le schisme se rapporte également à l'envie de la grace fraternelle, qui unit entre eux les membres de l'Eglise.

---

ergo fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis? » Cujus consideratio inducere solet hominem ad hoc quod ejus voluntas in peccato non firmetur : et hoc tollitur per *obstinationem*, quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc quod peccato inhæreat. Et de his duobus dicitur *Hier.*, VIII : « Nullus est qui agat pœnitentiam super peccato suo dicens : quid feci? » quantum ad primum; « Omnes conversi sunt ad cursum, quasi equus impetu vadens ad prælium, » quantum ad secundum.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum desperationis vel præsumptionis non consistit in hoc quod Dei justitia vel misericordia non credatur, sed in hoc quod contemnatur (1).

Ad secundum dicendum, quòd obstinatio et impœnitentia non solum differunt secundum *præteritum* et *futurum*, sed secundum quasdam formales rationes, ex diversa consideratione eorum quæ in peccato considerari possunt, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd gratiam et veritatem Christus fecit per dona Spiritus sancti, quæ hominibus dedit.

Ad quartum dicendum, quòd nolle obedire pertinet ad obstinationem; simulatio pœnitentiæ ad impœnitentiam; schisma ad invidentiam gratiæ fraternæ, per quam membra Ecclesiæ uniuntur.

(1) Sicut et à simili, *ad Rom.*, II, vers. 4 : *An divitias bonitatis ejus contemnis?* quasi credi supponat, sed contemni; ut et *Proverb.*, XVIII, vers. 3 : *Impius cùm in profundum venerit peccatorum, contemnit;* et *Ecclesiast.*, XLIX, vers. 6 : *Contempserunt timorem Dei, etc.*

ARTICLE III.

Le péché contre l'Esprit saint est-il irrémissible?

Il paroît que le péché contre l'Esprit saint n'est pas irrémissible. 1° Saint Augustin dit, *De verb. Dom.*, serm. XI, 13 : « Il n'est pas de pécheur dont il faille désespérer, tant que la patience du Seigneur l'invite à la pénitence. » Or, s'il y avoit un péché irrémissible, il y auroit aussi certains pécheurs dont il faudroit désespérer. Donc le péché contre l'Esprit saint n'est pas irrémissible.

2° Nul péché n'est remis que parce que Dieu guérit l'ame qui en est atteinte. Or, comme le dit la Glose au sujet de ces paroles du Psalmiste, CII : « C'est lui qui guérit toutes vos infirmités, » « Il n'y a pas de maladie incurable pour un médecin dont l'art est tout-puissant (1). » Donc le péché contre l'Esprit saint n'est pas irrémissible.

3° Le libre arbitre se rapporte au bien et au mal. Or l'homme, tant qu'il est dans cette vie, peut perdre une vertu quelconque, puisque l'ange lui-même est tombé du ciel, ce qui fait dire à *Job*, IV, 18 : « Il a trouvé des souillures dans ses anges, à plus forte raison dans ceux qui habitent des maisons de boue. » Donc, pour la même raison, l'homme peut, après un péché quelconque, revenir à l'état de justice.

(1) Pensée extraite de saint Augustin, *Enarrat. in Psal.* Voici les remarquables expressions de ce grand docteur : « Toutes vos infirmités seront guéries; soyez sans défiance. Elles sont bien grandes, me direz-vous; mais votre médecin est plus grand encore. Un médecin qui est tout-puissant ne connoît pas de maladie incurable. Souffrez seulement qu'il vous guérisse, ne repoussez pas la main qu'il vous tend : il sait le traitement qui vous est nécessaire. Vous acceptez avec joie les doux liniments par lesquels il calme l'irritation de vos blessures; mais laissez-le y porter aussi le fer et le feu. Résignez-vous à une douleur bienfaisante, en vue d'une prochaine guérison. »

Un peu plus loin, le saint évêque revient sur cette même pensée, qu'il développe : « Quoi! celui que vous avoit fait dans de telles conditions que vous n'eussiez jamais été malade, si

---

ARTICULUS III.

Utrùm peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum in Spiritum sanctum non sit irremissibile. Dicit enim Augustinus lib. *De verbis Domini* (serm. 11) : « De nullo desperandum est quamdiu patientia Domini ad pœnitentiam eum adducit. » Sed si aliquod peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccatore desperandum. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

2. Præterea, nullum peccatum remittitur nisi per hoc quod anima sanatur à Deo. Sed « omnipotenti medico nullus insanabilis languor occurrit, » sicut dicit Glossa super illud *Psalm.* CII : « Qui sanat omnes infirmitates tuas. » Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

3. Præterea, liberum arbitrium se habet ad bonum et malum. Sed quamdiu durat status viæ, potest aliquis à quacumque virtute excidere, cum etiam Angelus de cœlo ceciderit : unde dicitur *Job*, IV : « In Angelis suis reperit pravitatem, quanto magis qui habitant domos luteas? » Ergo pari ratione potest aliquis à quocumque peccato ad statum justitiæ redire. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

(1) De his etiam III. part., qu. 86, art. 3, ad 2 et 3; et II, *Sent.*, dist. 43, art. 4; et qu. 3, de malo, art. 14 et 15; et *Quodlib.*, II, qu. 8, art. 1; et *ad Rom.*, XII, lect.

Mais le contraire est écrit dans l'Evangile, *Matth.*, XII, 32 : « Si quelqu'un parle contre l'Esprit saint, il ne lui sera pardonné ni en ce siècle ni dans l'autre. Et saint Augustin dit, *In Serm. Dom.*, XXII : « Telle est la malice de ce péché, qu'elle ne peut se concilier avec l'humilité de la prière (1). »

(Conclusion. — Le péché contre l'Esprit saint est irrémissible, soit parce qu'après cette vie il n'y a plus lieu au repentir, soit parce qu'il exclut tout moyen de rémission, soit enfin parce que, de sa nature même, il mérite de rester sans pardon, attendu que pécher par malice, c'est le comble du mal.)

Il y a différentes manières d'expliquer l'irrémissibilité du péché contre l'Esprit saint, selon les acceptions différentes qu'on lui donne. En effet, si l'on entend par ce péché l'impénitence finale, c'est alors une irrémissibilité absolue, une irrémissibilité de fait; puisque le péché mortel dans lequel l'homme persévère jusqu'à la mort, n'est pas remis par la pénitence en cette vie, et qu'il ne peut l'être dans l'autre. En prenant ce péché dans les deux autres acceptions, on dit qu'il est irrémissible, non pas absolument parlant, mais en ce qu'il mérite, autant qu'il est en lui, de rester sans rémission; et cela, de deux manières : d'abord, quant à la peine; il est évident, en effet, qu'elle doit être moindre pour celui qui pèche par ignorance ou par foiblesse, que pour celui qui pèche par malice affectée; car celui-ci n'a pas d'excuse qui puisse diminuer son châti-

vous aviez respecté ses commandements, ne pourroit donc vous guérir, maintenant que vous êtes infirme!... Oui, il vous guérira, pourvu que vous consentiez à être guéri. Il rend la santé à tout malade, quel qu'il soit; mais il ne la rend pas à celui qui la repousse. » C'est cette répulsion justement, selon saint Thomas, qui fait le péché irrémissible.

(1) C'est ici le point le plus difficile à expliquer dans le texte dont l'interprétation et le commentaire font, comme nous l'avons déjà remarqué, l'unique objet de toute cette question. En effet, comment admettre un péché véritablement irrémissible, quand on sait que la miséricorde de Dieu est infinie, qu'il a promis de recevoir toujours le pécheur repentant, qu'il a confié à ses ministres le pouvoir de remettre tous les péchés sans exception? Sous quel rapport et dans quel sens peut-on dire que le péché contre l'Esprit saint est irrémissible? C'est ce que l'auteur s'est proposé d'expliquer dans cet article.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XII : « Qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro. » Et Augustinus dicit in lib. *De serm. Dom. in monte*, (ubi suprà) quòd « tanta est labes hujus peccati, quòd humilitatem deprecandi subire non potest. »

(Conclusio. — Peccatum in Spiritum sanctum est irremissibile, vel quia post hanc vitam nulla est pœnitentia, vel ideo est irremissibile quia ea amovet per quæ remittuntur peccata, vel quia ex se meretur ut non remittatur, cum ex malitia peccare gravissimum sit.)

Respondeo dicendum, quòd secundum diversas acceptiones peccati peccatum in Spiritum sanctum diversimodè irremissibile dicitur. Si enim dicatur peccatum in Spiritum sanctum finalis impœnitentia, sic dicitur irremissibile, quia nullo modo remittitur; peccatum enim mortale in quo homo perseverat usque ad mortem, quia in hac vita non remittitur per pœnitentiam, nec etiam in futuro dimittetur. Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile, non quòd nullo modo remittatur, sed quia quantum est ex se, habet meritum ut non remittatur. Et hoc dupliciter. Uno modo quantum ad pœnam; qui enim ex ignorantia vel infirmitate peccat, minorem pœnam meretur; qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem, unde ejus pœna

ment. Ainsi, celui qui blasphémoit contre le Fils de l'homme, lorsque sa divinité n'étoit pas encore manifestée par les miracles, pouvoit être excusé, en quelque sorte, à cause de l'infirmité de la chair, qu'il voyoit en lui; et, par cela même, il ne méritoit pas d'être puni aussi sévèrement que celui qui blasphémoit contre sa divinité même, en attribuant au démon les œuvres de l'Esprit saint, et qui n'avoit en cela aucune excuse qui pût être un motif de diminution dans la peine due à son péché. Aussi saint Chrysostôme dit, *Hom.* XLII, *in Matth.*, que ce péché n'a été remis aux juifs ni en cette vie ni dans l'autre; car ils en ont commencé l'expiation, dans le temps, par l'oppression romaine, et ils la continueront, dans l'éternité, par les châtiments de l'enfer. Saint Athanase, expliquant ce même texte, cite, dans le même sens, l'exemple de leurs pères, qui se révoltèrent d'abord contre Moïse, parce qu'ils manquaient de pain et d'eau. Le Seigneur ne s'irrita pas contre leurs murmures, parce qu'ils avoient pour excuse l'infirmité de la chair. Mais ils péchèrent ensuite plus grièvement, en blasphémant contre l'Esprit saint, lorsqu'ils attribuoient à une idole les bienfaits de Dieu, qui les avoit tirés de l'Egypte, et qu'ils disoient : « Voici tes dieux, ô Israël; ce sont eux qui t'ont tiré de la terre d'Egypte. » Aussi Dieu les punit-il de ce second crime temporellement d'abord, en frappant de mort, ce jour-là même, environ vingt-trois mille Israélites; et il leur annonça le châtiment qui les attendoit dans l'autre vie, en disant : « Au jour de la vengeance je visiterai ce péché qu'ils ont commis. » *Exod.*, XXXII. En second lieu, cette irrémissibilité peut s'entendre quant à la coulpe. On dit, en effet, d'une maladie, qu'elle est incurable, lorsque, par sa nature même, elle détruit ce qui pourroit la guérir; quand, par exemple, le mal enlève à la nature toute sa vertu, ou que le malade est dégoûté au point de ne

---

minuatur. Similiter etiam, qui blasphemabat in Filium hominis, ejus divinitate nondum revelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in eo aspiciebat : et sic minorem pœnam merebatur. Sed qui ipsam divinitatem blasphemabat, opera Spiritus sancti diabolo attribuens, nullam excusationem habebat, unde ejus pœna diminueretur. Et ideo dicitur, secundum expositionem Chrysostomi (ubi suprà), hoc peccatum judæis non remitti, neque in hoc sæculo, neque in futuro; quia pro eo passi sunt pœnam in præsenti vita per Romanos, et in futura vita in pœna inferni. Sicut etiam Athanasius (ubi suprà) inducit exemplum de eorum parentibus, qui primò quidem contra Moysen contenderunt propter defectum aquæ et panis (1) : et hoc Dominus sustinuit patienter; habebant enim excusationem ex infirmitate carnis. Sed postmodum gravius peccaverunt quasi blasphemantes in Spiritum sanctum, beneficia Dei qui eos ex Ægypto eduxerat, idolo attribuentes, cùm dixerunt : « Hi sunt dii tui, Israel, qui te eduxerunt de terra Ægypti. » Et ideo Dominus et temporaliter fecit eos puniri; quia ceciderunt die illa quasi viginti tria millia hominum, et in futuro eis pœnam comminatur, dicens : « Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum. » Alio modo potest intelligi quoad culpam, sicut aliquis dicitur morbus incurabilis, secundum naturam morbi, per quem tollitur id per quod morbus potest curari, puta

(1) Putà, *Exod.*, XV, v. 24, cùm aquas Mara propter amaritiem bibere non valentes, dixerunt : *Quid bibemus?* et dulces mox factæ sunt; *Exod.*, XVI, v. 3, cùm propter famem sunt conquesti, et manna illis concessum est; sicut et *Num.*, XX, v. 3.

pouvoir prendre ni nourriture ni remède; et cependant, même alors, on ne veut pas dire que Dieu ne puisse le guérir. De même, on dit du péché contre le Saint-Esprit qu'il est irrémissible de sa nature, en ce sens qu'il exclut les moyens par lesquels nous obtenons la rémission de nos fautes, sans prétendre toutefois par là limiter la toute-puissance et la miséricorde de Dieu, qui guérit quelquefois, comme par miracle, ces sortes de maladies spirituelles (1).

Je réponds aux arguments : 1° Il ne faut désespérer de personne en cette vie, si l'on considère la toute-puissance et la miséricorde de Dieu; mais si l'on considère la nature du péché, il y en a qui sont appelés « enfants de défiance, » selon l'expression de l'Apôtre, *Ephes.*, II.

2° Ce raisonnement s'appuie sur la toute-puissance de Dieu, et non sur la nature du péché.

3° Il est vrai que l'homme, par son libre arbitre, est toujours, ici-bas, susceptible de changement; mais il arrive quelquefois que ce libre arbitre même rejette, autant qu'il est en lui, ce qui peut le tourner au bien. Et alors son péché est irrémissible en lui-même, quoique Dieu puisse toujours le remettre.

ARTICLE IV.

L'homme peut-il tout d'abord pécher contre l'Esprit saint?

Il paroît que l'homme ne peut pas pécher contre l'Esprit saint, sans avoir préalablement commis d'autres péchés (2). 1° L'ordre naturel veut

(1) Pensée sur laquelle l'auteur revient plusieurs fois et de la manière la plus explicite, afin de repousser l'erreur des Novatiens et des autres hérétiques qui ont prétendu qu'il y avoit des péchés absolument irrémissibles.

(2) C'est ce qui semble, en effet, impossible; d'abord, en vertu de cet axiôme philosophique et moral qui ne veut pas que l'homme se porte tout d'un coup aux extrêmes, ni à l'extrême du bien, ni à l'extrême du mal; puis, dans l'opinion vers laquelle saint Thomas penche évidemment touchant la nature du péché contre le Saint-Esprit, cette sorte d'impossi-

---

cum morbus tollit virtutem naturæ, vel inducit fastidium cibi et medicinæ, licet talem morbum Deus possit curare. Ita etiam peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, in quantum excludit ea per quæ fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non præcluditur via remittendi et sanandi omnipotentiæ et misericordiæ Dei, per quam aliquando tales quasi miraculosè spiritualiter sanantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia et misericordia Dei; sed considerata conditione peccati dicuntur aliqui *filii diffidentiæ*, ut habetur *ad Ephes.*, II.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte omnipotentiæ Dei, non secundum conditionem peccati.

Ad tertium dicendum, quòd liberum arbitrium remanet quidem semper in hac vita vertibile; tamen quandoque abjicit à se id per quod verti potest ad bonum, quantum in ipso est : unde ex parte sua peccatum est irremissibile, licet Deus remittere possit.

ARTICULUS IV.

Utrùm homo possit primo peccare in Spiritum sanctum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd homo non possit primò peccare in Spiritum sanctum, nisi præsuppositis aliis peccatis. Naturalis enim ordo est, ut ab imperfecto ad perfec-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 43, art. 3; et qu. 2, de verit., art. 13, ad 1.

qu'on aille de l'imparfait au parfait; et c'est aussi ce que l'on remarque dans le bien, d'après cette parole de l'Ecriture, *Prov.*, IV, 18 : « Le sentier des justes est comme une lumière brillante qui s'avance et qui croît jusqu'au jour parfait. » Or, le parfait dans le mal s'entend du plus grand mal, comme on le voit dans Aristote, *Metaph.*, V, 21. Donc, le péché contre l'Esprit saint étant le plus grave des péchés, il semble que l'homme n'y doive arriver que par de moindres péchés.

2° Pécher contre l'Esprit saint, c'est pécher par malice affectée ou par choix. Or l'homme ne peut tout d'abord pécher de la sorte avant d'avoir commis des fautes nombreuses; car Aristote dit, *Ethic.*, V, 6 : « Un homme peut commettre des injustices sans doute, mais il ne peut, tout d'un coup, agir comme un homme habituellement injuste, » c'est-à-dire par choix. Il semble donc qu'on ne peut pécher contre l'Esprit saint qu'après avoir commis d'autres péchés.

3° La pénitence et l'impénitence ont le même objet. Or, la pénitence ne se rapporte qu'aux péchés passés. Donc l'impénitence, qui est une espèce du péché contre l'Esprit saint, se rapporte aussi aux péchés passés, et, par conséquent, le péché contre l'Esprit saint en présuppose d'autres.

Mais le contraire se déduit de ce qui est écrit, *Eccli.*, XI, 23 : « Il est facile à Dieu d'enrichir tout d'un coup celui qui est pauvre. » Donc, par voie de similitude, mais dans un sens contraire, le démon peut aussi, par ses suggestions mauvaises, induire quelqu'un tout d'un coup au péché le plus grave, qui est le péché contre l'Esprit saint.

(Conclusion. — Il n'arrive point que l'homme tombe tout d'abord dans

bilité paroît encore plus grande. Si ce péché consiste à repousser les moyens qui retirent l'homme du mal, il semble bien qu'un autre péché doive précéder celui-là dans le cœur de l'homme.

---

tum quis moveatur : et hoc quidem in bonis apparet, secundum illud *Prov.*, IV : « Justorum semita quasi lux splendens crescit, et proficit usque ad perfectum diem. » Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum, ut patet per Philosophum in V. *Metaph.* (text. 21). Cum ergo peccatum in Spiritum sanctum sit gravissimum, videtur quòd homo ad hoc peccatum perveniat per alia peccata minora.

2. Præterea, peccare in Spiritum sanctum est peccare ex certa malitia sive ex electione. Sed hoc non statim potest homo antequam multotiens peccaverit; dicit enim Philosophus in V. *Ethic.*, quòd « etsi homo possit injusta facere, non tamen potest statim operari sicut injustus (1), » scilicet ex electione. Ergo videtur quòd peccatum in Spiritum sanctum non possit committi nisi post alia peccata.

3. Præterea, pœnitentia et impœnitentia sunt circa idem. Sed pœnitentia non est nisi de peccatis præteritis. Ergo etiam neque impœnitentia, quæ est species peccati in Spiritum sanctum. Peccatum ergo in Spiritum præsupponit alia peccata.

Sed contra est, quod, « facile est in conspectu Dei subitò honestare pauperem, » ut dicitur *Eccl.*, XI. Ergo è contrario possibile est secundum malitiam dæmonis suggerentis, ut statim aliquis inducatur ad peccatum gravissimum, quod est peccatum in Spiritum sanctum.

(Conclusio. — Non contingit hominem à

(1) Ex cap. 12 et cap. 13 græco-lat. colligitur, vel ex cap. 15 et cap. 16 in antiquis, ac apud S. Thomam lect. 15, et deinceps.

le péché contre l'Esprit saint, si l'on prend ce péché pour l'impénitence finale; mais il en est autrement, si on le prend pour le mépris que l'on fait des moyens qui nous peuvent détourner du péché.)

D'après l'une des explications données art. 1, pécher contre l'Esprit saint, c'est pécher avec une malice affectée. Or on pèche ainsi de deux manières : Premièrement, par l'effet de l'inclination de l'habitude mauvaise, ce qui n'est pas, à proprement parler, pécher contre l'Esprit saint. Dans ce sens, l'on ne peut pécher tout d'abord avec une malice affectée, parce que l'habitude qui nous porte au péché suppose nécessairement des péchés antérieurs qui l'ont produite. Secondement, l'on pèche contre l'Esprit saint en rejetant avec mépris les secours qui peuvent nous retirer du péché; et c'est là le véritable péché contre l'Esprit saint (1). Le plus souvent, il est vrai, ce péché en suppose d'autres, comme le dit l'Ecriture, *Prov.*, XVIII, 3 : « L'impie méprise, quand il est descendu jusqu'au fond de l'abîme. » Mais il peut arriver, néanmoins, qu'un homme pèche contre le Saint-Esprit, dans un premier acte coupable qu'il commet, soit à cause du libre arbitre, soit à cause des dispositions mauvaises où il est déjà, ou bien encore parce qu'il a un penchant violent pour le mal, et un foible attrait pour le bien. Toutefois, il arrive bien rarement, ou même n'arrive-t-il peut-être jamais que les justes tombent de prime-abord dans le péché contre l'Esprit saint. C'est ce qui faisoit dire à Origène, *Periarch.*, I, 3 : « Je ne pense pas que quelqu'un qui est arrivé au sommet de la perfection tombe subitement, et perde tout d'un coup toute sa vertu; cela ne peut arriver que peu à

(1) Réflexion qui prouve bien que c'est là le sentiment préféré par l'auteur, quoiqu'il tienne toujours compte des deux autres quand il s'agit de résoudre les difficultés ou de répondre aux objections.

---

principio in Spiritum sanctum peccare, id est, ex certa malitia, neque peccato finalis impœnitentiæ; potest tamen primò quis peccare in Spiritum sanctum, abjiciendo per contemptum ea per quæ retrahitur à peccato.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, peccare in Spiritum sanctum uno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut dictum est. Uno modo ex inclinatione habitus, quod non est propriè peccare in Spiritum sanctum : et hoc modo peccare ex certa malitia non contingit à principio; oportet enim actus peccatorum præcedere, ex quibus causetur habitus ad peccandum inclinans. Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia, abjiciendo per contemptum ea per quæ homo retrahitur à peccato : quod propriè est peccare in Spiritum sanctum, sicut dictum est. Et hoc etiam plerumque præsupponit alia peccata; quia sicut dicitur *Prov.*, XVIII : « Impius cùm in profundum peccatorum venerit, contemnit. » Potest tamen contingere quod aliquis in primo actu peccati, in Spiritum sanctum peccet per contemptum, tum propter libertatem arbitrii, tum etiam propter multas dispositiones præcedentes; vel etiam propter aliquod vehemens motivum ad malum, et debilem affectum hominis ad bonum. Et ideo in viris perfectis ho vix aut nunquam accidere potest quòd statim à principio peccent in Spiritum sanctum. Unde dicit Origenes in I. *Periarchon* : « Non arbitror, quòd aliquis ex his qui in summo perfectionis gradu consisterint, ad subitum evacuetur, aut decidat; sed paulatim ac per partes eum decidere necesse est. » Et eadem ratio est, si

(1) Id est *de Principiis*, ex græco περὶ ἀρχῶν, ut cap. 3 videre est in fine, postquam de dignitate, proprietate ac persona Spiritus sancti multa præmisit ex professo.

peu et par degrés. » Le même raisonnement s'applique au péché contre l'Esprit saint, si on le fait consister à blasphémer littéralement contre cette troisième personne de la Trinité; car ce blasphème dont parle le Seigneur, procède toujours d'une malice accompagnée de mépris. Et si, d'après saint Augustin, on prend le péché contre l'Esprit saint pour l'impénitence finale, ce n'est plus la question dont il s'agit, puisque ce péché exige alors la persévérance dans le mal jusqu'à la mort.

Je réponds aux arguments : 1° Dans le bien comme dans le mal, on va, le plus souvent, de l'imparfait au parfait; et c'est ainsi que l'homme progresse dans l'un et dans l'autre. Cependant, dans le bien comme dans le mal, tel peut partir d'un point plus élevé que tel autre. Par conséquent, la chose par laquelle on débute peut être parfaite selon son genre dans le bien ou dans le mal, quoiqu'elle soit imparfaite relativement au progrès que l'on fera dans l'un et dans l'autre.

2° Ce raisonnement s'appuie sur le péché de malice en supposant que celle-ci est l'effet de l'inclination vicieuse.

3° Si l'on prend avec saint Augustin l'impénitence pour la persévérance dans le péché jusqu'à la mort, il est clair qu'alors l'impénitence présuppose d'autres péchés, comme la pénitence elle-même. Mais s'il s'agit de l'impénitence habituelle, en tant qu'elle est une espèce du péché contre le Saint-Esprit, il est évident qu'elle peut précéder les autres péchés; car quelqu'un qui n'a jamais péché peut très-bien être dans l'intention de se repentir ou de ne pas se repentir, s'il lui arrivoit de commettre une faute (1).

(1) Et dans le second cas, c'est-à-dire, dans le cas où l'on auroit l'intention de ne pas se repentir, cette intention même, antérieure à tout autre péché, constitueroit le péché contre l'Esprit saint. Mais l'auteur a déjà reconnu que cela devoit être extrêmement rare, si même cela arrivoit jamais; de telle sorte qu'on peut le regarder comme une simple hypothèse de raison.

---

peccatum in Spiritum sanctum accipiatur ad litteram pro blasphemia Spiritus sancti. Talis enim blasphemia, de qua Dominus loquitur, semper ex malitiæ contemptu procedit. Si verò per peccatum in Spiritum sanctum intelligatur finalis impœnitentia, secundum intellectum Augustini, quæstionem non habet; quia ad peccatum in Spiritum sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem vitæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd tam in bono quam in malo, ut in pluribus, proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo proficit vel in bono, vel in malo; et tamen in utroque unus potest incipere à majori, quam alius : et ita illud à quo aliquid incipit, potest esse perfectum in bono vel in malo secundum genus suum, licet sit imperfectum secundum seriem processus hominis, in melius vel in pejus proficientis.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato commisso ex malitia quando est ex inclinatione habitus.

Ad tertium dicendum, quòd si accipiatur impœnitentia, secundum intentionem Augustini, secundum quod importat permanentiam in peccato usque ad finem, sic planum est quod impœnitentia præsupponit peccata, sicut et pœnitentia. Sed si loquamur de impœnitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in Spiritum sanctum, sic manifestum est quòd impœnitentia potest esse etiam ante peccata; potest enim ille qui nunquam peccavit, habere propositum vel pœnitendi, vel non pœnitendi, si contingeret eum peccare.

QUESTION XV.

Des vices qui sont opposés à la science et à l'intelligence (1).

Nous avons à nous occuper maintenant des vices opposés à la science et à l'intelligence. Comme nous avons déjà parlé de l'ignorance, en traitant des causes des péchés, 1, 2, quest. LXXXVI, l'aveuglement de l'esprit et l'hébétation du sens vont être le sujet de cette question, qui se divise en trois points : 1° L'aveuglement de l'esprit est-il un péché? 2° L'hébétation du sens est-elle un péché autre que l'aveuglement de l'esprit? 3° Ces vices sont-ils l'effet des péchés de la chair?

ARTICLE I.

L'aveuglement de l'esprit est-il un péché?

Il paroît que l'aveuglement de l'esprit n'est pas un péché. 1° Ce qui excuse du péché ne sauroit être un péché. Or, tel est l'aveuglement de l'esprit, d'après ces paroles du Sauveur aux Pharisiens, *Joan.*, IX, 41 : « Si vous étiez aveugles, vous ne seriez pas coupables. » Donc l'aveuglement de l'esprit n'est pas un péché.

2° La peine est une chose distincte de la coulpe. Or, l'aveuglement de l'esprit est une peine, comme on le voit par ces paroles du Prophète, *Is.*, VI, 10 : « Aveuglez, Seigneur, le cœur de ce peuple. » Comme mal, en effet, il ne pourroit pas venir de Dieu, s'il n'étoit une peine. Donc l'aveuglement de l'esprit n'est pas un péché.

3° Tout péché est volontaire, comme dit saint Augustin, *De ver. relig.*,

(1) Les dons de science et d'intelligence se rapportent spécialement à la vertu de foi. Il

---

QUÆSTIO XV.

De vitiis oppositis scientiæ et intellectui, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis scientiæ et intellectui. Et quia de ignorantia, quæ opponitur scientiæ, dictum est supra cùm de causis peccatorum ageretur, quærendum est nunc de cæcitate mentis et hebetudine sensus, quæ opponuntur dono intellectus.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm cæcitas mentis sit peccatum. 2° Utrùm hebetudo sensus sit aliud peccatum à cæcitate mentis. 3° Utrùm hæc vitia à peccatis carnalibus oriantur.

ARTICULUS I.

Utrùm cæcitas mentis sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd cæcitas mentis non sit peccatum. Illud enim quod excusat à peccato, non videtur esse peccatum. Sed cæcitas mentis excusat à peccato; dicitur enim *Joan.*, IX (1) : « Si cæci essetis non haberetis peccatum. » Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

2. Præterea, pœna differt à culpa. Sed cæcitas mentis est quædam pœna, ut patet per illud quod habetur *Isaïæ*, VI : « Excæca cor populi hujus. » Non enim esset à Deo cum sit malum, nisi pœna esset. Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit, (lib. *de vera relig.*

(1) Pharisæis à Christo post illuminationem cæci nati, vers. 41.

cap. 14. Or, l'aveuglement de l'esprit n'est pas volontaire, puisque, selon le même Saint, *Conf.*, X, 23, « tous les hommes aiment à connoître la vérité qui brille ; » et que, comme le dit l'Ecriture, « la lumière est douce à l'homme, et la vue du soleil, agréable à son œil. » Donc l'aveuglement de l'esprit n'est pas un péché.

Mais saint Grégoire, *Mor.*, XXXI, 17, met, au contraire, l'aveuglement de l'esprit au nombre des péchés qu'engendre la luxure.

(Conclusion.—L'aveuglement volontaire de l'esprit, par lequel l'homme éloigne de lui la connoissance des choses divines, ou dans lequel il tombe, parce qu'il s'occupe des choses qu'il aime plus que la vérité, est un péché.)

De même que la cécité dans le corps est la privation de ce qui est le principe de la vision corporelle, de même la cécité de l'esprit est la privation du principe de la vision intellectuelle. Or, ce principe est triple. Il y a d'abord la lumière de la raison naturelle ; et comme elle appartient essentiellement à la nature de l'ame raisonnable, notre ame n'en est jamais privée, quoiqu'elle soit quelquefois empêchée dans l'exercice de l'acte qui lui est propre, parce qu'il y a désordre dans les puissances inférieures de l'ame, dont l'intellect a besoin pour son exercice, comme il arrive dans les insensés et les fous ; nous l'avons vu, 1, part. quest. LXXXIV, art. 7 et 8 (1). Le second principe de la vision intellectuelle est une lumière habituelle, surajoutée à la lumière naturelle de la raison ; l'ame en est quelquefois privée ; et c'est dans la privation de ce principe que consiste

est donc naturel que l'auteur traite ici des vices opposés à ces dons et des préceptes qui les concernent. Deux questions qui font le complément de ce qui a été dit touchant la première des vertus théologales.

(1) Quand, après avoir fait la théorie des facultés de l'ame humaine, l'auteur a examiné si les fonctions de l'ame intellective sont empêchées par les entraves qui pèsent sur les sens; ou par intervalles, comme dans le sommeil, ou d'une manière continue, comme dans la folie.

---

cap. 14). Sed cæcitas mentis non est voluntaria; quia, ut Augustinus dicit X. *Confess.* (cap. 23), « Cognoscere veritatem lucentem omnes amant. » Et *Eccles.*, XI dicitur, « dulce lumen, et delectabile oculis videre solem. » Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

Sed contra est, quod Gregorius XXXI. *Mor.*, (cap. 31, vel 17), cæcitatem mentis ponit inter vitia quæ causantur ex luxuria.

(Conclusio. — Voluntaria cæcitas mentis, qua homo abjicit à se divinorum notitiam, vel quam incurrit homo occupando se his quæ magis diligit quàm veritatem, peccatum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut cæcitas corporalis est privatio ejus quod est principium corporalis visionis, ita etiam cæcitas mentis est privatio ejus quod est principium mentalis sive intellectualis visionis. Cujus quidem principium est triplex. Unum quidem est lumen naturalis rationis ; et hoc lumen cum pertineat ad speciem animæ rationalis, nunquam privatur ab anima (1) ; impeditur tamen quandoque à proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amentibus et furiosis, ut in primo dictum est (2). Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale, naturali lumini rationis superadditum, et hoc quidem lumen interdum privatur ab anima ; et talis privatio est cæcitas, quæ est

(1) Seu *removetur ab anima*, juxta familiarem phrasim S. Thomæ.

(2) Nimirum I. part., qu. 84, art..., ubi de phreneticis propter imaginationis impedimentum, et de dormientibus, art. 8, propter impedimentum sensûs.

son aveuglement, lequel est une peine en ce sens que l'on compte au nombre des peines la privation de la lumière de la grace. C'est ce qui fait dire au Sage, II, 21 : « Leur malice les a aveuglés. » Le troisième principe de la vision intellectuelle est un principe intelligible au moyen duquel l'homme comprend les autres vérités. Il peut appliquer son esprit à ce principe, ou ne pas l'y appliquer. Or, il arrive de deux manières qu'il ne l'y applique pas : d'abord, parce qu'il veut bien s'en détourner avec intention, suivant ces paroles du Psalmiste, XXXV, 4 : « Il n'a pas voulu comprendre de peur de bien agir ; ensuite, parce qu'il s'occupe d'autres choses qu'il aime davantage et qui, en captivant son esprit, le détournent de la considération de ce principe, suivant ces autres paroles, *Psalm.* LVII, 9 : « Le feu (de la concupiscence) est tombé sur eux, et ils n'ont pas vu le soleil. » Dans ces deux sens l'aveuglement de l'esprit est un péché.

Je réponds aux arguments : 1° L'aveuglement qui excuse du péché est celui qui résulte d'un vice naturel empêchant la vision intellectuelle.

2° Ce raisonnement s'appuie sur l'aveuglement qui provient de la privation du second principe, et qui est réellement une peine.

3° L'intelligence de la vérité est pour tous aimable en elle-même ; cependant elle peut par accident être odieuse, en tant qu'elle condamne l'homme dans la préférence qu'il donne sur elle à d'autres objets (1).

(1) L'objection à laquelle saint Thomas répond ici est appuyée sur un texte de saint Augustin. Pour rendre la réponse plus décisive, il est bon de compléter la pensée de ce Père. « Ils aiment la vérité sans doute, mais parce qu'ils ne veulent pas être trompés. Pourquoi ne se plaisent-ils donc pas dans l'étude et la connoissance de la vérité? C'est qu'ils se laissent entraîner par des choses qui ne peuvent que les rendre malheureux.... » Et un peu plus bas il ajoute: « Comment se fait-il que la vérité soit un objet de haine, si ce n'est qu'en l'aimant on aime aussi des choses contraires, et où l'on seroit bien aise néanmoins de trouver la vérité? On la hait donc, à cause de ces faux biens qu'on aime à cause d'elle. On l'aime quand elle brille ; on la hait quand elle accuse. Elle obtient leur amour quand elle se montre elle-même ; elle excite leur haine quand elle leur montre ce qu'ils sont. »

Bossuet s'inspire évidemment de cette belle pensée de saint Augustin, dans son sermon sur *la haine des hommes pour la vérité.* « Les hommes, presque toujours injustes, le sont en ceci principalement, que la vérité leur est odieuse et qu'ils ne peuvent souffrir ses lumières. Ce n'est pas qu'ils ne pensent tous avoir de l'amour pour elle ; et en effet, quand la vérité ne fait autre chose que se montrer elle-même dans ses belles et adorables maximes, un cœur

---

pœna, secundum quod privatio luminis gratiæ quædam pœna ponitur : unde dicitur de quibusdam, *Sapient.*, II : « Excæcavit illos malitia eorum. Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium, per quod homo intelligit alia : cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere, vel non intendere ; et quod ei non intendat, contingit dupliciter : quandoque quidem, ex hoc quod habet voluntatem spontaneè se avertentem à consideratione talis principii, secundum illud *Psalm.* XXXV : « Noluit intelligere ut bene ageret ; » alio modo per occupationem mentis circa alia quæ magis diligit, quibus ab inspectione hujus principii mens avertitur, secundum illud *Psal.* LVII : « Supercecidit ignis (scilicet concupiscentiæ), et non viderunt solem : » et utroque modo cæcitas mentis est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd cæcitas quæ excusat à peccato, est quæ contingit ex naturali defectu non potentis videre.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de secunda cæcitate, quæ est pœna.

Ad tertium dicendum, quòd intelligere veritatem cuilibet est secundum se amabile ; potest tamen per accidens esse alicui odibile, in quantum scilicet per hoc homo impeditur ab aliis, quæ magis amat.

ARTICLE II.

L'hébétation du sens est-elle un péché autre que l'aveuglement de l'esprit?

Il paroît que l'hébétation du sens n'est pas autre chose que l'aveuglement de l'esprit. 1° Une chose n'a qu'un contraire. Or, l'hébétation est opposée au don d'intelligence, comme le dit saint Grégoire, *Mor.*, II, 26; et l'aveuglement de l'esprit lui est opposé aussi, parce que l'intelligence est le principe de la vision. Donc l'hébétation du sens et l'aveuglement de l'esprit sont une même chose.

2° Saint Grégoire, *Mor.*, XXXI, 17, dit, en parlant de l'hébétation, qu'elle se rapporte à l'intelligence. Or, avoir le sens de l'intelligence hébété paroît être la même chose que manquer d'intelligence, ce qui revient à avoir l'esprit aveuglé. Donc l'hébétation du sens et l'aveuglement de l'esprit sont la même chose.

3° Si ces deux états diffèrent en quelque chose, il semble que ce soit surtout en ce que l'aveuglement de l'esprit est volontaire, comme nous l'avons dit, article précédent, tandis que l'hébétation du sens est un défaut naturel. Or, un défaut naturel n'étant pas un péché, il s'ensuivroit que l'hébétation du sens ne le seroit pas non plus; ce qui est contraire à l'enseignement de saint Grégoire, qui la met au nombre des vices qu'engendre la gourmandise.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Des effets différents ont des causes différentes. Or, saint Grégoire lui-même dit, dans le livre indiqué plus

seroit bien farouche, qui refuseroit son affection à sa divine beauté; mais lorsque ce même éclat, qui ravit nos yeux, met au jour nos imperfections et nos défauts, et que la vérité, non contente de nous montrer ce qu'elle est, vient à nous manifester ce que nous sommes; alors, comme si elle avoit perdu toute sa beauté en nous découvrant notre laideur, nous commençons aussitôt à la haïr; et ce beau miroir nous déplaît à cause qu'il est trop fidèle. » « Tous ceux qui font le mal, avoit dit Jésus-Christ, haïssent la lumière et craignent de s'en approcher, à cause qu'elle découvre leurs mauvaises œuvres. » *Joan.*, III, 20.

ARTICULUS II.

Utrùm hebetudo sensus sit aliud peccatum à cæcitate mentis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd hebetudo sensus non sit aliud à cæcitate mentis. Unum enim uni est contrarium. Sed dono intellectus opponitur hebetudo, ut patet per Gregorium in II. *Mor.* (cap. 36, vel 27), cui etiam opponitur cæcitas mentis, eo quod intellectus principium quoddam visivum designat. Ergo hebetudo sensus est idem quod cæcitas mentis.

2. Præterea, Gregorius in XXXI. *Mor.* (cap. 31, vel 37), de hebetudine loquens, nominat eam « hebetudinem sensus circa intelligentiam. » Sed hebetari sensu circa intelligentiam, nihil aliud esse videtur, quàm intelligendo deficere, quod pertinet ad mentis cæcitatem. Ergo hebetudo sensus idem est quod cæcitas mentis.

3. Præterea, si in aliquo differunt, maximè videntur in hoc differre, quod cæcitas mentis est voluntaria, ut suprà dictum est, hebetudo autem sensus est naturalis defectus. Sed defectus naturalis non est peccatum. Ergo secundum hoc hebetudo sensus non esset peccatum : quod est contra Gregorium qui connumerat eam inter vitia, quæ ex gula oriuntur (ut supra).

Sed contra est, quòd diversarum causarum sunt diversi effectus. Sed Gregorius XXXI, *Mor.* (ut supra), dicit, quòd hebetudo mentis

haut, que l'hébétation du sens est l'effet de la gourmandise, et que l'aveuglement de l'esprit est l'effet de la luxure. Donc par là même que la gourmandise et la luxure sont deux vices différents, les deux vices qui en sont l'effet doivent différer aussi.

(CONCLUSION. — L'hébétation du sens et l'aveuglement de l'esprit sont opposés au don d'intelligence, en ce sens que l'une est une certaine foiblesse de l'esprit par rapport à la considération des biens spirituels, tandis que l'autre implique la privation entière de la connoissance de ces mêmes biens.)

Ce qui est émoussé est le contraire de ce qui est aigu. Or, on dit d'un objet qu'il est aigu, parce qu'il est propre à pénétrer un milieu; et l'on dit de même qu'il est émoussé, parce qu'il n'a pas cette propriété. Par analogie, on dit du sens corporel qu'il pénètre un milieu, en ce sens qu'il perçoit son objet à distance, ou qu'il peut saisir dans un objet qui lui est présent, ses moindres accidents et ce qu'il a d'intime, comme s'il le pénétroit. Ainsi quand il s'agit de choses matérielles, on dit qu'un individu a le sens perçant, lorsqu'il peut percevoir de loin un objet sensible, soit par la vue, soit par l'ouïe, soit par l'odorat; et l'on dit au contraire qu'il a le sens émoussé, quand il ne perçoit que de près et ce qui est considérablement sensible. Par analogie avec le sens corporel, on attribue à l'intelligence une sorte de sens, qui a pour objet certains principes premiers, dont la connoissance mène à celle des principes éloignés, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, VI, 8 et 11, de même que les objets sensibles perçus par les sens sont en quelque sorte les principes de la connoissance. Ce n'est pas par la distance et le volume que le sens de l'intelligence perçoit son objet, mais par des moyens d'une autre nature : il connoît l'essence d'une chose par ses propriétés; par l'effet il remonte à la cause. On dit

oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria. Hæc autem sunt diversa vitia. Ergo et ipsa sunt diversa vitia.

(CONCLUSIO. — Sic sensus hebetudo et mentis cæcitas dono intellectus opponuntur, ut ipsa sensus hebetudo sit quædam mentis debilitas circa spiritualium bonorum considerationem, cæcitas vero mentis omnimodam cognitionis ipsorum privationem importat.)

Respondeo dicendum, quòd hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc, quod est penetrativum (1), unde et hebes dicitur aliquid ex hoc quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quamdam similitudinem penetrare dicitur medium, in quantum ex aliqua distantia suum objectum percipit, vel in quantum potest quasi penetrando minima, vel intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus, qui potest percipere sensibile aliquod ex remotis, vel videndo, vel audiendo, vel olfaciendo; et è contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo et magna sensibilia. Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus qui est aliquorum primorum et extremorum, ut dicitur in VI. *Ethic.* Sicut etiam sensus est cognoscitivus sensibilium, quasi quorumdam principiorum cognitionis. Hic autem sensus qui est circa intelligentiam non percipit suum objectum per medium distantiæ corporalis, sed per quædam alia media : sicut cum per proprietatem rei percipit ejus essentiam, et per effectum percipit causam. Hic ergo

(1) Juxta metaphoricam significationem ab acutie ferri sumptam, cui et *hebes ferrum* opponitur, velut acie carens quæ penetrandi vim habeat. Hinc et *acutum in angelis* propter intelligendi subtilitatem Dionysius ponit.

d'un individu qu'il a le sens de l'intelligence pénétrant, lorsque, voyant quelles sont les propriétés d'une chose, ou même les effets qu'elle produit, il connoît aussitôt sa nature et parvient à en saisir les moindres détails. Celui-là, au contraire, a le sens de l'intelligence obtus et hébété, qui ne peut parvenir qu'après de longues explications à connoître la vérité d'une chose, et qui, encore alors, ne peut saisir qu'imparfaitement sa nature. Ainsi donc l'hébétation du sens intellectif implique une certaine foiblesse de l'esprit touchant la contemplation des biens spirituels; et l'aveuglement de l'esprit implique la privation entière de leur connoissance (1). Ces deux états sont opposés au don d'intelligence, qui donne à l'homme l'aptitude pour comprendre les biens spirituels et pénétrer dans ce qu'ils ont de plus intime. L'hébétation de l'esprit est un péché, aussi bien que l'aveuglement, en tant qu'elle est volontaire, comme on le voit dans celui qui, absorbé par les plaisirs charnels, n'a aucun goût pour les choses spirituelles ou même n'y pense jamais.

La réponse aux arguments est par là même évidente.

ARTICLE III.

L'aveuglement de l'esprit et l'hébétation du sens sont-ils l'effet des péchés charnels?

Il paroît que l'aveuglement de l'esprit et l'hébétation du sens ne sont pas l'effet des péchés charnels. 1° Saint Augustin, revenant sur ces paroles de ses *Soliloques* : « O Dieu, qui avez voulu qu'il n'y eût que ceux qui ont le cœur pur qui connussent la vérité, » dit, *Retract.*, I, 4 : « On

(1) Il y a donc un grand rapport entre l'hébétation du sens intellectif et l'aveuglement de l'esprit, bien que ces deux choses soient parfaitement distinctes; tout comme il y a une grande connexité entre les deux vices charnels que saint Thomas leur assigne pour cause, quoique ces deux vices constituent des espèces différentes, au point de figurer l'un et l'autre au nombre des péchés capitaux.

dicitur esse acuti sensus circa intelligentiam, qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectus, naturam rei comprehendit, et in quantum usque ad minimas conditiones rei considerandas pertingit. Ille autem dicitur hebes circa intelligentiam, qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest, nisi per multa ei exposita, et tunc etiam non potest pertingere ad perfectè considerandum omnia quæ pertinent ad rei rationem. Sic ergo, hebetudo sensus circa intelligentiam importat quamdam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum; cæcitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. Et utrumque opponitur dono intellectus, per quod homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit, et ad eorum intima subtiliter penetrat. Habet autem hebetudo rationem peccati, sicut et cæcitas mentis; in quantum scilicet est voluntaria, ut patet in eo qui affectus circa carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fastidit, vel negligit.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrùm cæcitas mentis et hebetudo sensus oriantur ex peccatis carnalibus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd cæcitas mentis et hebetudo sensus non oriantur ex vitiis carnalibus. Augustinus enim in lib. Retractationum (cap. 4), retractans illud quod dixerat in *Soliloquiis*, « Deus qui non nisi mundos scire verum voluisti, » dicit, quòd « responderi potest multos etiam immundos

peut me répondre qu'il y a beaucoup d'hommes impurs qui savent une foule de vérités. » Or, ce sont les vices charnels surtout qui souillent l'homme. Donc l'aveuglement de l'esprit et l'hébétation du sens ne sont pas l'effet des péchés charnels.

2° L'aveuglement de l'esprit et l'hébétation du sens sont des défauts qui existent dans la puissance intellective de l'ame, tandis que les vices charnels appartiennent à la corruption de la chair. Or, la chair n'agit pas sur l'ame ; c'est plutôt le contraire qui a lieu. Donc les vices charnels ne produisent pas l'aveuglement de l'esprit ni l'hébétation du sens.

3° Tout être subit plutôt l'action d'une cause plus rapprochée que celle d'une cause qui l'est moins. Or, les vices spirituels sont plus rapprochés de l'ame que les vices charnels. Donc l'aveuglement de l'esprit et l'hébétation du sens sont plutôt l'effet des vices spirituels que des vices charnels.

Mais saint Grégoire dit au contraire, *Mor.*, XXXI, 17, que l'hébétation du sens intellectif vient de la gourmandise, et que la luxure produit l'aveuglement de l'esprit.

(Conclusion. — La gourmandise produit l'hébétation du sens, et la luxure l'aveuglement de l'esprit.)

La perfection de l'opération intellectuelle dans l'homme consiste dans l'abstraction des images. D'où il résulte que plus l'intelligence de l'homme est affranchie de ces images, et plus elle est apte à s'occuper des choses intelligibles et à ordonner les choses matérielles. D'après Anaxagore, au rapport d'Aristote, *Phys.*, VIII, 37, pour que l'esprit puisse gouverner, il faut qu'il ne soit altéré par aucun mélange ; et il faut que l'agent domine la matière pour qu'il la puisse mouvoir. Or, il est manifeste que le plaisir attire sur son objet l'attention de celui qui le goûte ; et c'est ce qui fait dire encore au Philosophe, *Ethic.*, X, 4 et 6 : « On fait très-bien ce en

---

multa vera scire. » Sed homines maximè efficiuntur immundi per vitia carnalia. Ergo cæcitas mentis et hebetudo sensus non causantur à vitiis carnalibus.

3. Præterea, cæcitas mentis et hebetudo sensus sunt defectus quidam circa partem animæ intellectivam ; vitia autem carnalia pertinent ad corruptionem carnis. Sed caro non agit in animam, sed potius è contrario. Ergo vitia carnalia non causant cæcitatem mentis in hebetudinem sensus.

3. Præterea, unumquodque magis patitur à propinquiori quam à remotiori. Sed propinquiora sunt menti vitia spiritualia, quam carnalia. Ergo cæcitas mentis, et hebetudo sensus magis causantur ex vitiis spiritualibus, quam ex vitiis carnalibus.

Sed contra est, quod Gregorius XXXI. *Mor.* (ut supra), dicit, quòd hebetudo sensus circa intelligentiam oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria.

(Conclusio. — Ex gulæ vitio oritur sensus hebetudo, ex luxuria verò ipsa mentis cæcitas.)

Respondeo dicendum, quòd perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione à sensibilium phantasmatibus. Et ideo quantò intellectus hominis magis fuerit liber ab hujusmodi phantasmatibus, tantò potius considerare intelligibilia poterit, et ordinare omnia sensibilia : sicut et Anaxagoras dicit, quòd oportet intellectum esse immixtum ad hoc quod imperet ; et agens oportet quod dominetur super materiam, ad hoc quod possit eam movere, ut narrat Philosophus, VIII. *Physicor.* (text. 77). Manifestum est autem quòd delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur. Unde Philosophus in X. *Ethic.*, qòud « unusquisque ea in quibus

quoi l'on trouve du plaisir, et l'on ne fait pas du tout ou l'on fait mal les choses qui inspirent de la répugnance.» Or, les vices charnels, à savoir, la gourmandise et la luxure, consistent dans la délectation du tact, c'est-à-dire dans les jouissances de ce sens affecté par les mets ou par les plaisirs impurs. Et comme elles sont les plus vives de toutes les jouissances corporelles, il s'ensuit que ces deux vices concentrent éminemment la pensée de l'homme dans les choses sensibles, et qu'elles le rendent par là même moins apte à s'occuper des choses immatérielles (1). Toutefois, cet effet résulte à un plus haut degré de la luxure que de la gourmandise, parce que les plaisirs impurs agissent plus violemment sur les sens que les plaisirs de la table. Voilà pourquoi la première produit l'aveuglement de l'esprit, qui exclut presque totalement la connoissance des biens spirituels, tandis que l'hébétation du sens, qui rend l'homme peu apte à acquérir cette connoissance, est l'effet de la gourmandise. Au contraire, les vertus opposées, c'est-à-dire l'abstinence et la chasteté, disposent merveilleusement l'homme à la perfection de l'opération intellectuelle (2). C'est ce qui faisoit dire au prophète Daniel, I, 17 : « Dieu a donné à ces enfants, » c'est-à-dire à ceux qui mènent une vie sobre et chaste, « la science et la connoissance de tous les livres et de toute la sagesse. »

Je réponds aux arguments : 1° Quoique ceux qui sont esclaves des vices charnels puissent quelquefois s'élever à de hautes considérations sur les

(1) Si la connoissance, bien qu'étant un acte intellectuel, suppose une certaine ressemblance entre l'objet connu et l'intelligence qui le connoît, à plus forte raison peut-on dire cela de l'affection ou de l'amour. Cette ressemblance augmente même, par la répétition des mêmes actes, et tend à une sorte d'identité. L'ame s'assimile de plus en plus aux choses qui occupent ses pensées et ses sentiments, au point de s'identifier, pour ainsi dire, avec elles : elle semble se matérialiser avec la matière, où elle se plonge et s'ensevelit. Ajoutez à cela les ravages effrayants que les mauvaises passions causent dans les organes, dont la bonne disposition est si nécessaire, comme le dit notre saint auteur, à l'exercice de l'intelligence, et vous comprendrez encore mieux les effets qu'il attribue aux voluptés corporelles.

(2) Saint Thomas lui-même est une bien belle preuve de la vérité de cette observation. Jamais l'alliance du génie et de la chasteté ne s'est montrée d'une manière plus éclatante.

---

delectatur, optimè operatur; contraria verò nequaquam, vel debiliter. » Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et venereorum, quæ sunt vehementissimæ inter omnes corporales delectationes. Et ideo per hæc vitia intentio hominis maximè applicatur ad corporalia : et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia. Magis autem per luxuriam, quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores, quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur cæcitas mentis, quæ quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit; ex gula autem hebetudo sensus, quæ reddit hominem debilem circa hujusmodi intelligibilia. Et è conversò oppositæ virtutes, scilicet abstinentia et castitas, maximè disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur *Dan.*, I, quod « pueris his, » scilicet abstinentibus et continentibus (1), « dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia. »

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis aliqui vitiis carnalibus subditi possint quandoque

(1) Putà sociis Danielis, qui superiùs ibi nominantur juxta nativam linguam, *Ananias*, *Misael*, *Azarias*, vel Assyriâ sive Babylonicâ linguâ, *Sidrach*, *Misach*, *Abdenago*; sed multò magis ipsi Danieli qui et Balthazar dictus (ut videre est vers. 17), quia cibis regiis vesci noluerunt, sicut cæteri qui in aula regia simul nutriebantur, ne sic polluerentur de mensa regis

choses intellectuelles, à raison des heureuses dispositions de leur esprit naturel ou d'une habitude acquise, il est impossible néanmoins que les jouissances du corps ne retiennent le plus souvent leur esprit loin de ces hautes régions de la pensée. C'est dans ce sens que les hommes livrés à l'impureté peuvent connoître certaines vérités, sans que ce vice laisse d'être un obstacle à la perfection de leurs connoissances.

2° La chair n'agit pas sur la puissance intellective de l'ame, en la corrompant, mais en l'entravant dans son opération de la manière que nous avons dite.

3° Plus les vices charnels sont loin de l'esprit, plus loin aussi ils portent son attention ; et dès lors l'obstacle à la contemplation n'en devient que plus grand pour lui.

QUESTION XVI.

Des préceptes de la foi, de la science et de l'intelligence.

Restent à examiner les préceptes qui se rattachent à la vertu de la foi, au don de science et au don d'intelligence. Nous traiterons donc en deux points : 1° des préceptes qui regardent la foi ; 2° des préceptes qui regardent les dons de science et d'intelligence.

---

subtiliter speculari aliqua circa intelligibilia, propter bonitatem ingenii naturalis, vel habitus superadditi ; tamen necesse est ut ab hac subtilitate contemplationis eorum intentio plerumque retrahatur, propter delectationes corporales. Et ita immundi possunt aliqua vera scire, sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.

Ad secundum dicendum, quòd caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam, sed impediendo operationem ipsius per modum prædictum.

Ad tertium dicendum, quòd vitia carnalia quo magis sunt remota à mente, eo magis ejus intentionem ad remotiora distrahunt. Unde magis impediunt mentis contemplationem.

QUÆSTIO XVI.

De præceptis fidei, scientiæ et intellectus, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad prædicta.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° De præceptis pertinentibus ad fidem. 2° De præceptis pertinentibus ad dona scientiæ et intellectus.

(ut videre est vers. 6, 7 et 8) ; sed solis ad vescendum leguminibus, et ad bibendum aquâ solâ contenti esse voluerunt, ut videre est vers. 12 ac deinceps.

ARTICLE I.

Devoit-il y avoir dans la loi ancienne des préceptes touchant la foi?

Il paroît qu'il a dû y avoir dans l'ancienne loi des préceptes touchant la foi. 1° Le précepte a pour objet ce qu'exigent l'ordre et la nécessité. Or, la foi est par-dessus tout nécessaire à l'homme, d'après ces paroles de l'Apôtre, *Hebr.*, XI, 6 : « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu. » Donc la loi ancienne a dû avoir principalement des préceptes touchant la foi.

2° Le nouveau Testament est renfermé dans l'ancien, comme la chose figurée dans la figure qui la représente, ainsi que nous l'avons dit, 1, 2, quest. CVII, art. 1 et 3, *ad* 1. Or, il y a dans le nouveau Testament des préceptes formels concernant la foi, comme on le voit par ces paroles, *Joan.*, XIV, 1 : « Vous qui croyez en Dieu, croyez aussi en moi. » Il paroît donc que l'ancienne loi doit avoir eu également des préceptes concernant la foi.

3° C'est la même raison qui fait prescrire les actes d'une vertu et défendre les vices qui lui sont opposés. Or, il y a dans l'ancienne loi une foule de préceptes qui défendent l'infidélité : ainsi il est dit, *Exod.*, XX, 3 : « Vous n'aurez point de dieux étrangers en ma présence. » Dans le *Deutéronome*, XIII, il est également défendu aux Juifs d'écouter les prophètes ou les visionnaires qui voudroient les détourner de la croyance de Dieu. Donc il a dû y avoir aussi dans l'ancienne loi des préceptes qui regardoient la foi.

4° La confession de la foi est un acte de cette vertu, comme nous l'avons

---

ARTICULUS I.

Utrùm in veteri lege debuerint dari præcepta credendi.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in veteri lege dari debuerint præcepta credendi. Præceptum enim est de eo quod est debitum et necessarium. Sed maximè necessarium est homini quòd credat, secundum illud *Hebr.*, XI : « Sine fide impossibile est placere Deo. » Ergo maximè oportuit præcepta dari de fide.

2. Præterea, novum testamentum continetur in veteri, sicut figuratum in figura, ut suprà dictum est (2). Sed in novo testamento ponuntur expressa mandata de fide, ut patet *Joan.*, XIV : « Creditis in Deum, et in me credite. » Ergo videtur quod in veteri lege etiam debuerint aliqua præcepta dari de fide.

3. Præterea, ejusdem rationis est præcipere actum virtutis et prohibere vitia opposita. Sed in veteri lege ponuntur multa præcepta prohibentia infidelitatem, sicut *Exod.*, XX : « Non habebis deos alienos coram me. » Et iterum *Deuter.*, XIII, mandatur quod non audiant verba prophetæ aut somniatoris qui eos à fide Dei vellet avertere (3). Ergo in veteri lege etiam debuerunt præcepta dari de fide.

4. Præterea, confessio est actus fidei, ut suprà dictum est (qu. 3, art. 2). Sed de con-

(1) De his etiam infrà, qu. 22, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 118.

(2) Nempe 1, 2, qu. 107, art. 1 : *Utrùm lex nova sit alia lex à veteri;* et art. 3 : *Utrùm lex nova contineatur in veteri.*

(3) Sic enim ibi, vers. 1 : *Si surrexerit in medio tui Prophetes, aut qui somnium vidisse se dicat; et evenerit quod locutus est, et dixerit tibi :* Eamus et sequamur Deos alienos et serviamus eis, *non audies verba prophetæ illius aut somniatoris, etc.*

dit, quest. III, art. 2. Or, l'ancienne loi contient des préceptes touchant la confession et la promulgation de la foi. En effet, il est prescrit aux Juifs, *Exod.*, XII, de dire à leurs enfants le motif de l'observance pascale, quand ceux-ci le demanderoient à leurs pères ; et dans le *Deutéronome*, XII, il est ordonné de mettre à mort quiconque prêche une doctrine contraire à la foi. Donc la loi ancienne a dû contenir des préceptes touchant la foi.

5° La loi ancienne comprend tous les livres de l'ancien Testament. C'est ce qui fait dire à Notre-Seigneur, *Joan.*, XV, 25 : « Il est écrit dans *la loi :* ils m'ont haï gratuitement; » bien que ces paroles se trouvent dans les *Psaumes* XXIV et LXVIII. Or il est écrit, *Eccli.*, II, 8 : « Vous qui craignez le Seigneur, croyez en lui. » Donc il a dû y avoir, dans l'ancienne loi, des préceptes touchant la foi.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. L'Apôtre appelle la loi ancienne, la « loi des œuvres, » et il la distingue, par opposition, de la « loi de la foi, » *Rom.*, III, 27 (1). Donc il n'a pas dû y avoir, dans la loi ancienne, de préceptes touchant la foi.

(Conclusion. — Puisque, dans la loi ancienne, le peuple n'avoit pas besoin de connoître les secrets de la foi, il n'a pas dû y avoir de préceptes touchant cette vertu.)

Un souverain n'impose une loi qu'à ses propres sujets; par conséquent, les préceptes d'une loi présupposent la sujétion de celui qui la reçoit, à l'égard de celui qui l'impose. Or, la sujétion de l'homme à l'égard de Dieu commence par la foi, d'après ces paroles de l'Apôtre, *Hebr.*, XI, 6 : « Pour s'approcher de Dieu, il est nécessaire de croire qu'il existe. » Par

(1) Voici le texte de l'Apôtre : « Où est donc le sujet de votre gloire? Il est anéanti. Par quelle loi? Par celle des œuvres? Non ; mais par celle de la foi. » Saint Augustin commente ainsi ces paroles, *De spiritu et litterâ*, cap. 13 : « En quoi diffèrent ces deux lois, celle des œuvres, qui ne détruit pas ce sujet de gloire, et celle de la foi, qui le détruit? C'est ce qu'il importe de bien considérer. Tout d'abord chacun dira que la loi des œuvres se trouve dans le judaïsme, et que celle de la foi se trouve dans le christianisme, par la raison que celui-ci repousse la circoncision et les autres pratiques du même genre, que l'ancienne loi prescrivoit. » Mais cette différence, dont le vénérable Bède, reproduisant les mêmes expressions, a

---

fessione et promulgatione fidei dantur præcepta in veteri lege ; mandatur enim in *Exod.* quod filiis suis interrogantibus rationem assignent paschalis observantiæ. Et *Deuter.*, XIII, mandatur, quòd ille qui disseminat doctrinam contra fidem, occidatur. Ergo lex vetus præcepta fidei debuit habere.

5. Præterea, omnes libri veteris Testamenti sub lege veteri continentur : unde Dominus, *Joan.*, XV, dicit in lege esse scriptum, « Odio habuerunt me gratis ; » quod tamen scribitur in *Psalm.* Sed *Eccl.*, II, dicitur : « Qui timetis Dominum, credite illi. » Ergo in veteri lege fuerunt præcepta danda de fide.

Sed contra est, quòd Apostolus ad *Rom.*, III, legem veterem nominat *legem factorum,* et dividit eam contra *legem fidei*. Ergo in lege veteri non fuerunt præcepta danda de fide.

(Conclusio. — Cum non fuerint in veteri lege populo secreta fidei exponenda, nulla fuerunt in ea de fide præcepta data.)

Respondeo dicendum, quòd lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis : et ideo præcepta legis præsupponunt subjectionem cujuslibet recipientis legem, ad eum qui dat legem. Prima autem subjectio hominis ad Deum est per fidem, secundum illud *Hebr.*, XI : « Accedentem ad Deum oportet credere quia

conséquent, les préceptes de la loi présupposent la foi. Voilà pourquoi l'Ecriture nous présente l'objet de la foi avant les préceptes. C'est en effet après ces paroles de l'*Exode*, XX, 2 : « Je suis le Seigneur votre Dieu, qui vous ai tirés de la terre d'Egypte; » et après, ces autres du *Deutéronome*, VI, 4 : « Ecoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est le seul et unique Seigneur, » que viennent immédiatement les préceptes de la loi. Et, comme il y a dans la foi beaucoup de vérités qui se rapportent à l'existence de Dieu, qui est la première et la principale vérité que nous devons croire, ainsi qu'il a été dit, quest. I, art. 7, il s'ensuit que la foi en l'existence de Dieu, par laquelle l'homme lui est soumis, étant préalablement supposée, il peut y avoir des préceptes qui l'obligent à croire les autres vérités qui se rattachent à celle-là; et, en effet, saint Augustin expliquant ces paroles de saint Jean, *Tract.*, LXXXIII, *sup. Joan.* : « Le commandement que je vous ai donné est..., » dit qu'il y a une foule de préceptes touchant la foi. Mais, dans l'ancienne loi, les mystères de la foi ne devant pas être dévoilés au peuple, la foi en un seul Dieu étant établie, il n'y avoit pas lieu à d'autres préceptes touchant la vertu de la foi.

Je réponds aux arguments : 1° La foi est nécessaire, comme étant le principe de la vie spirituelle; c'est pourquoi l'acceptation de la loi la suppose déjà.

2° Dans le passage cité, le Seigneur présuppose le fondement de la foi, à savoir, la croyance en un seul Dieu, puisqu'il dit : « Vous qui croyez en Dieu; » et le précepte qu'il donne ensuite de la foi au mystère de l'incarnation, par lequel une même personne est en même temps Dieu et homme, est un développement de la foi, qui appartient au nouveau Testament. C'est pourquoi il ajoute : « Croyez en moi. »

paru se contenter, est néanmoins incomplète et défectueuse, comme étant sujette à de fausses interprétations. Aussi le saint évêque d'Hyppone montre-t-il, dans le même chapitre, que est le sens qu'il faut attacher aux paroles de saint Paul; ce qui donne lieu à une comparaison plus précise et plus étendue entre les deux lois. Il importe donc de recourir au traité même du grand docteur.

---

est : » et ideo fides præsupponitur ad legis præcepta. Et propter hoc *Exod.*, XX, id quod est fidei præmittitur ante legis præcepta, cum dicitur : « Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti; » similiter *Deuter.*, VI, præmittitur : « Audi Israel, Dominus Deus tuus unus est; » et postea statim incipit agere de præceptis. Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem qua credimus Deum esse, quod est primum et principale inter omnia credibilia, ut dictum est (qu. 1, art. 7), ideo præsupposita fide de Deo, per quam mens humana Deo subjiciatur, possunt dari præcepta de aliis credendis, sicut Augustinus dicit super *Joan.* (Tract. LXXXIII), quòd plurima sunt nobis de fide mandata, exponens illud, « hoc est præceptum meum. » Sed in veteri lege non erant secreta fidei populo exponenda : et ideo, supposita fide unius Dei, nulla alia præcepta sunt in veteri lege data de fide.

Ad primum ergo dicendum, quòd fides est necessaria tanquam principium spiritualis vitæ : et ideo præsupponitur ad legis susceptionem.

Ad secundum dicendum, quòd ibi etiam Dominus præsupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cum dicit, « creditis in Deum; » et aliquid præcipit, scilicet fidem incarnationis, per quam unus est Deus et homo; quæ quidem fidei explicatio pertinet ad fidem novi Testamenti : et ideo subdit, « et in me credite. »

3° Les préceptes prohibitifs regardent les péchés qui altèrent la vertu. Or, la vertu est altérée par des vices particuliers, comme nous l'avons dit, 1, 2, quest. XVIII, art. 3, *ad* 3, et quest. XIX, art. 6, *ad* 1, et art. 7, *ad* 3. C'est pourquoi il a dû y avoir, dans la loi ancienne, la foi en l'unité de Dieu étant supposée, des préceptes prohibitifs qui détournassent les hommes des vices particuliers par lesquels la foi à cette vérité pouvoit être altérée.

4° La confession ou l'enseignement de la foi présuppose la soumission de l'homme à Dieu par cette vertu. Voilà pourquoi on a pu, dans l'ancienne loi, établir des préceptes qui se rapportoient à la confession ou à l'enseignement de la foi, mais non à la foi elle-même.

5° Le passage cité dans l'argument présuppose, comme les précédents, la foi à l'existence de Dieu, puisqu'il est dit d'abord : « Vous qui craignez le Seigneur; » ce qui ne peut pas avoir lieu sans la foi. Quant aux paroles qui suivent : « Croyez en lui, » il faut les entendre de certaines vérités particulières qui s'imposent par elles-mêmes, et principalement des biens que Dieu promet à ceux qui lui obéissent; et l'écrivain sacré ajoute, en effet : « Votre récompense sera grande. »

ARTICLE II.

L'ancienne loi n'est-elle pas défectueuse dans les préceptes qui se rapportent à la science et à l'intelligence?

Il paroît que la loi ancienne est défectueuse dans les préceptes relatifs à la science et à l'intelligence. 1° La science et l'intelligence se rapportent à la connoissance. Or, la connoissance précède l'action et la dirige. Donc

---

Ad tertium dicendum, quòd præcepta prohibitiva respiciunt peccata quæ corrumpunt virtutem. Virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, ut supra dictum est (1). Et ideo, præsupposita fide unius Dei, in lege veteri fuerunt danda prohibitiva præcepta quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus per quos fides corrumpi posset.

Ad quartum dicendum, quòd etiam confessio vel doctrina fidei præsupponit subjectionem hominis ad Deum per fidem. Et ideo magis potuerunt dari præcepta in veteri lege pertinentia ad confessionem vel doctrinam fidei, quàm pertinentia ad ipsam fidem.

Ad quintum dicendum, quòd in illa etiam auctoritate præsupponitur fides per quam credimus Deum esse. Unde præmittit : « Qui timetis Dominum; » quod non posset esse sine fide. Quod autem addit, « credite illi, » Ad quædam credibilia specialia referendum est, præcipuè ad illa quæ promittit Deus sibi obedientibus. Unde subdit, « et non evacuabitur merces vestra. »

ARTICULUS II.

Utrùm in veteri lege convenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd in veteri lege inconvenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum. Scientia enim et intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitio autem præcedit et dirigit actionem. Ergo præcepta ad scientiam et intellectum

(1) Partim 1, 2, qu. 18, art. 4, ad 3; partim qu. 19, art. 6, ad 1, et art. 7, ad 3, ubi ex lib. *De div. Nomin.* ad hujus dicti probationem assumitur, quòd licèt bonum non sit nisi ex integra causa, malum tamen est ex singulis vel ex singularibus defectibus.

(2) De his etiam infrà, qu. 46, art. 2, ad 3; et qu. 49, art. 1, ad 2.

les préceptes qui se rapportent à la science et à l'intelligence doivent précéder les préceptes qui se rapportent à l'action. Il semble par conséquent que, les préceptes du Décalogue étant les premiers préceptes de la loi, il devroit y avoir, dans le Décalogue, quelques préceptes se rapportant à la science et à l'intelligence.

2° L'instruction précède l'enseignement; car l'homme apprend lui-même avant d'enseigner aux autres. Or il y a, dans l'ancienne loi, des préceptes affirmatifs et prohibitifs qui regardent l'enseignement; ainsi il est ecrit dans le *Deutéronome*, IV, 9 : « Vous enseignerez ces choses à vos enfants et à vos petits enfants; » et IV, 2 : « Vous n'ajouterez rien à ce que je vous dis, et vous n'en retrancherez rien. » Il semble donc qu'il devroit y avoir aussi des préceptes pour obliger l'homme à s'instruire.

3° La science et l'intelligence paroissent être plus nécessaires au prêtre qu'au roi. De là ces paroles du prophète, *Malach.*, II, 7 : « Les lèvres du prêtre seront les dépositaires de la science, et c'est dans ses paroles que l'on cherchera la connoissance de la loi; » et ces autres du prophète *Osée*, IV, 6 : « Parce que vous avez repoussé la science, et moi aussi je vous repousserai, pour que vous n'exerciez pas les fonctions de mon sacerdoce. » Or il est ordonné au roi d'acquérir la science de la loi, comme on le voit, *Deuter.*, XVII (1). Donc, à plus forte raison, la loi devoit-elle imposer au prêtre le même précepte.

4° La méditation des choses qui sont l'objet de la science et de l'intelligence ne se peut pratiquer dans le sommeil, ni dans les occupations extérieures. C'est donc à tort qu'il est écrit, *Deuter.*, VI, 7 : « Vous les méditerez, assis dans votre maison, en marchant sur le chemin, pendant

(1) Rien de plus admirable que ce précepte imposé au roi par la loi de Moïse : « Aussitôt qu'il aura pris possession de son trône, il écrira lui-même pour son usage cette loi du Seigneur, dont il recevra une copie des mains des prêtres de la tribu de Lévi. Il l'aura avec lui et la lira tous les jours de sa vie... » Que de maux seroient épargnés à la terre, quelle impulsion lui seroit donnée vers le bien, si les chefs des nations avoient encore le même devoir à remplir vis-à-vis de la loi chrétienne!

---

pertinentia debent præcedere præcepta pertinentia ad actionem. Cum ergo prima præcepta legis sint præcepta decalogi, videtur quod inter præcepta decalogi debuerunt tradi aliqua præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

2. Præterea, disciplina præcedit doctrinam; prius enim homo ab alio discit, quam alium doceat. Sed dantur in veteri lege aliqua præcepta de doctrina, et affirmativa, ut præcipitur *Deuter.*, IV : « Docebis ea filios aut nepotes tuos; » et etiam prohibitiva, sicut dicitur *Deuter.*, IV : « Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo. » Ergo videtur quòd etiam aliqua præcepta dari debuerint inducentia hominem ad discendum.

3. Præterea, scientia et intellectus magis videntur necessaria sacerdoti, quam regi; unde dicitur *Malach.*, II : « Labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirent ex ore ejus. » Et *Osee*, IV, dicitur : « Quia repulisti scientiam, repellam et ego te, ne sacerdotio fungaris mihi. » Sed regi mandatur quod addiscat scientiam legis, ut patet *Deuter.*, XVIII. Ergo multo magis debuit præcipi in lege, quòd sacerdotes legem addiscerent.

4. Præterea, meditatio eorum quæ ad scientiam et intellectum pertinent non potest esse in dormiendo; impeditur etiam per occupationes extraneas. Ergo inconvenienter præcipitur, *Deuter.*, VI : « Meditaberis ea sedens in domo tua, et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens. » Inconvenienter ergo traduntur in

votre sommeil, et à votre réveil (1). » L'ancienne loi est donc défectueuse dans ses préceptes relativement à la science et à l'intelligence.

Mais le contraire résulte de ces paroles de l'Ecriture, *Deuter.*, IV, 6 : « Tous ceux qui entendront ces préceptes diront : voilà un peuple sage et intelligent. »

(Conclusion. — Les préceptes de l'ancienne loi, relatifs à la science et à l'intelligence, sont ce qu'ils devoient être.)

On peut considérer trois choses à l'égard de la science ou de l'intelligence : la manière dont on les acquiert, l'usage qu'on en doit faire, la manière de les conserver. Et, d'abord, on acquiert la science et l'intelligence en enseignant ou en apprenant. Or, la loi ancienne prescrit l'un et l'autre, car il est écrit, *Deuter.*, VI, 6 : « Les commandements que je vous donne seront gravés dans votre cœur; » et voilà pour ce qui est d'apprendre; car c'est au disciple de s'attacher à la parole du maître. Et puis, pour ce qui est d'enseigner, il y est dit : « Et vous en instruirez vos enfants. » L'usage que l'on doit faire de la science et de l'intelligence consiste dans la méditation des choses que l'on sait ou qu'on en comprend. Et, à cet effet, l'écrivain sacré ajoute : « Vous les méditerez, assis dans votre maison.... » Pour ce qui est de leur conservation, qui a lieu par la mémoire, la loi dit : « Vous les lierez comme un signe dans votre main, vous les porterez comme un tableau devant vos yeux, vous les écrirez sur le seuil et sur l'entrée de votre maison. » C'est bien le souvenir continuel des commandements divins qu'elle a en vue par toutes ces figures. Et, en effet, il est impossible que les choses qui frappent continuellement nos sens, soit que nous les touchions, comme celles que nous avons dans les mains, soit que nous les voyions, comme

(1) Ce texte expliqué et commenté va fournir au développement de la thèse actuelle. C'est donc ici l'un de ces articles de la *Somme* qui peuvent également être regardés comme une démonstration théologique et comme une exposition raisonnée de la parole divine.

---

veteri lege præcepta ad scientiam et intellectum pertinentia.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, IV : « Audientes universi præcepta hæc dicant : en populus sapiens et intelligens. »

(Conclusio. — In veteri lege, præcepta ad scientiam et intellectum pertinentia convenienter traduntur.)

Respondeo dicendum, quòd circa scientiam et intellectum tria possunt considerari : primò quidem acceptio ipsius, secundò usus ejus, tertiò verò conservatio ipsius. Acceptio quidem scientiæ vel intellectus fit per doctrinam et disciplinam : et utrumque in lege præcipitur ; dicitur enim *Deuter.*, VI : « Erunt verba hæc quæ ego præcipio tibi, in corde tuo ; » quod pertinet ad disciplinam. Pertinet enim ad discipulum, ut cor suum applicet his quæ dicuntur (1). Quod verò subditur : « Et narrabis ea filiis tuis, » pertinet ad doctrinam. Usus verò scientiæ vel intellectus est meditatio eorum quæ quis scit vel intelligit : et quantum ad hoc, subditur : « Et meditaberis, sedens in domo tua, » etc. Conservatio autem fit per memoriam : et quantum ad hoc subditur : « Et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque et movebuntur ante oculos tuos, scribesque ea in limine et ostiis domus tuæ. » Per quæ omnia jugem memoriam mandatorum Dei significat. Ea enim quæ continuò sensibus nostris occur-

(1) Juxta illud Sapientiæ de seipsa, *Proverb.*, XXII, vers. 17 : *Appone cor ad doctrinam meam;* et *Ecclesiast.*, VI, vers. 33 : *Si attenderis mihi, disces.*

celles qui sont constamment sous nos yeux, soit que nous soyons dans la nécessité d'y recourir souvent, comme l'entrée de notre habitation, il est impossible, dis-je, que ces choses s'effacent de la mémoire. Il y a encore quelque chose de plus précis dans ces autres paroles du *Deutér.*, IV, 9 : « N'oubliez pas les grandes choses que vos yeux ont vues, et que, en aucun jour de votre vie, elles ne s'effacent de votre cœur. » Ces préceptes se trouvent aussi dans le nouveau Testament, tant dans les Evangiles que dans la doctrine des Apôtres, plus développés et en plus grand nombre.

Je réponds aux arguments : 1° Selon cette parole du *Deutér.*, VI, 6 : « C'est la loi qui fera éclater votre sagesse et votre intelligence aux yeux des peuples, » la science et l'intelligence des fidèles consistent dans les préceptes de la loi. C'est pourquoi il faut d'abord les préceptes; et ce n'est qu'alors que les hommes doivent être amenés à les connoître et à les comprendre. Par conséquent, les préceptes dont il s'agit n'ont pas dû figurer parmi ceux du Décalogue, qui sont les premiers.

2° Nous avons déjà dit que la loi renferme aussi des préceptes qui regardent l'instruction. Toutefois, elle est plus expresse dans ceux qui regardent l'enseignement, parce que c'est aux anciens qu'il appartient naturellement d'enseigner : ils sont maîtres d'eux-mêmes; c'est eux que la loi atteint immédiatement; et, à ce titre, c'est à eux que s'adressent ses préceptes. Les hommes simples, au contraire, doivent apprendre; et les préceptes de la loi ne peuvent leur parvenir que par l'intermédiaire de ceux qui sont plus instruits.

3° Il y a, entre la science de la loi et les fonctions du prêtre, une connexion telle, que le ministère sacerdotal implique la connoissance de la loi; dès-lors, il étoit inutile qu'il y eût des préceptes spéciaux, relativement à la science du prêtre (1). Mais la connoissance de la loi de Dieu

(1) Quelle magnifique idée du sacerdoce considéré comme un ministère de doctrine et de vérité! Ne diroit-on pas que, dans la pensée du grand théologien, sacerdoce et science sont

runt, vel tactu, sicut ea quæ in manu habemus, vel visu, sicut ea quæ ante oculos sunt continuè, vel ad quæ oportet nos sæpe recurrere, sicut ostium domus, à memoria nostra excidere non possunt. Et *Deuter.*, IV, manifestius dicitur : « Ne obliviscaris verborum quæ viderunt oculi tui, et ne excidant de corde tuo cunctis diebus vitæ tuæ. » Et hæc etiam abundantius in novo Testamento tam in doctrina Evangelica, quam Apostolica, mandata leguntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicitur *Deuter.*, IV : « Hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis. » Ex quo datur intelligi quòd scientia et intellectus fidelium Dei, consistit in præceptis legis. Et ideo primò sunt proponenda legis præcepta; et postmodum homines sunt inducendi ad eorum scientiam vel intellectum. Et ideo præmissa præcepta non debuerunt poni inter præcepta decalogi, quæ sunt prima.

Ad secundum dicendum, quòd etiam in lege ponuntur præcepta pertinentia ad disciplinam, ut dictum est. Expressius tamen præcipitur doctrina, quam disciplina; quia doctrina pertinet ad majores, qui sunt sui juris; immediatè sub lege existentes, quibus debent dari legis præcepta. Disciplina autem pertinet ad minores; ad quos præcepta legis per majores debent pervenire.

Ad tertium dicendum, quòd scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis, ut simul cum injunctione officii, intelligatur etiam et scientiæ legis injunctio : et ideo non oportuit specialia præcepta dari de instructione sacer-

n'est pas aussi nécessairement unie aux fonctions royales, dont l'objet est le gouvernement temporel du peuple; et voilà pourquoi il étoit spécialement ordonné que le roi fût instruit par les prêtres sur les choses qui regardent la loi divine.

4° Le sens de ce précepte n'est pas que l'homme doive méditer la loi de Dieu en dormant; il signifie qu'il doit la méditer lorsqu'il s'apprête à se livrer au sommeil. Et la raison en est, qu'on se ménage par là des songes meilleurs, en ce sens que l'homme qui s'endort passe à l'état de sommeil avec les mouvements qu'il éprouvoit dans l'état de veille, ainsi que le dit Aristote, *Ethic.*, I, cap. ult. De même, le précepte qui veut que, dans toutes ses actions, l'homme médite la loi, ne signifie pas qu'elle doive être de fait continuellement présente à sa pensée; mais seulement qu'il doit y conformer toutes ses actions.

QUESTION XVII.

De l'espérance.

Après avoir traité de la foi, nous avons à nous occuper de l'espérance (1); et, d'abord, de l'espérance elle-même; puis, du don de crainte; en troisième lieu, des vices qui sont opposés à cette vertu; et, enfin, des préceptes qui s'y rapportent.

deux mots synonymes? N'est-ce pas là, du reste, une inspiration toute biblique? « Les lèvres du prêtre, nous dit l'Esprit saint, seront les dépositaires de la science. » Le livre de la loi n'est-il pas en quelque sorte la propriété du sacerdoce, puisque le roi lui-même doit le recevoir de la main du prêtre?

(1) L'ordre qu'on établit entre les vertus théologales n'est ni accidentel, ni arbitraire. La

---

dotum. Sed doctrina legis Dei non adeo est annexa regali officio; quia rex constituitur super populum in temporalibus: et ideo specialiter præcipitur ut rex instruatur de his quæ pertinent ad legem Dei per sacerdotes.

Ad quartum dicendum, quòd illud præceptum legis non est sic intelligendum, quòd homo dormiendo meditetur de lege Dei, sed quòd dormiens, id est, vadens dormitum, de lege meditetur; quia ex hoc etiam homines dormiendo adipiscuntur meliora phantasmata, secundum quod pertranseunt motus à vigilantibus ad dormientes, ut patet per Philosophum in I. *Ethic.* (1). Similiter etiam mandatur ut in omni actu suo aliquis meditetur de lege; non quòd semper actu de lege cogitet, sed quòd omnia quæ facit secundum legem moderetur.

QUÆSTIO XVII.

De spe, in octo articulos divisa.

Consequenter post fidem considerandum est de spe, et primò de ipsa spe; secundò de dono timoris (2); tertiò de vitiis oppositis; quartò de præceptis ad hoc pertinentibus.

(1) Ubi proinde modestorum sive moderatè se habentium hominum (ἐπιεικῶν), somnia meliora esse concludit, ut cap. ult. videre est.

(2) Velut annexo spei, et cum illa inseparabiliter conjungendo, ut ex Bernardo jam superius

En traitant de l'espérance, nous l'examinerons d'abord en elle-même, et ensuite dans son sujet.

Sur l'espérance elle-même, huit questions se présentent : 1° Est-elle une vertu? 2° Son objet est-il la béatitude éternelle? 3° Un individu peut-il espérer la béatitude d'un autre au moyen de la vertu d'espérance? 4° L'homme peut-il licitement espérer dans l'homme? 5° L'espérance est-elle une vertu théologale? 6° Quelle est la différence de cette vertu avec les autres vertus théologales? 7° Quel est son rapport avec la foi? 8° Quel est son rapport avec la charité?

ARTICLE I.

L'espérance est-elle une vertu?

Il paroît que l'espérance n'est pas une vertu. 1° On ne peut abuser de la vertu, comme dit saint Augustin, *De lib. arb.*, II, 18 et 19. Or, on abuse de l'espérance, parce qu'il y a le milieu et les extrêmes à l'égard de la passion de l'espérance (1), comme à l'égard des autres passions. Donc l'espérance n'est pas une vertu.

2° Aucune vertu ne provient de nos mérites, puisque, selon l'expres-

foi doit nécessairement précéder les deux autres, par la raison que la connoissance doit précéder le désir et l'amour : on ne peut, en effet, suivant un axiôme de philosophie, aimer ni désirer une chose inconnue. Saint Paul, tous les Pères et tous les théologiens font passer l'espérance avant la charité, d'après un principe que nous aurons soin de signaler plus tard, parce qu'il se dégagera plus clairement de ce qui aura été dit sur la vertu d'espérance.

(1) C'est parce que l'espérance est une passion, et la première des passions de l'irascible, comme saint Thomas l'a si bien démontré dans son admirable théorie des passions, 1. 2., qu'il est plus nécessaire de prouver ici qu'elle est une vertu. Elle est une passion, c'est-à-dire un besoin, par la raison que l'homme ne trouvant pas en lui-même le bonheur, pour lequel il sent néanmoins qu'il est fait, se porte nécessairement au dehors vers tout objet qui semble devoir le rendre heureux. La passion est donc sujette à s'égarer, soit dans l'objet même de ses recherches, soit dans les moyens de l'obtenir. Mais quand cette passion devient une vertu, dans le sens que va l'expliquer saint Thomas, l'erreur n'est plus possible ; et l'espérance rentre dans la définition que le philosophe, et mieux encore saint Augustin, nous donnent de la vertu.

Circa primum, occurrit primò consideratio de ipsa spe; secundò, de subjecto ejus.

Circa primum quæruntur octo. 1° Utrùm spes sit virtus. 2° Utrùm objectum ejus sit beatitudo æterna. 3° Utrùm unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei. 4° Utrùm homo licitè possit sperare in homine. 5° Utrùm spes sit virtus theologica. 6° De distinctione ejus ab aliis virtutibus theologicis. 7° De ordine ejus ad fidem. 8° De ejus ordine ad charitatem.

ARTICULUS I.

Utrùm spes sit virtus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd spes non sit virtus. Virtute enim nullus malè utitur, ut dicit Augustinus in lib. de lib. arb. (lib. 2, cap. 18 et 19). Sed spe aliquis malè utitur; quia circa passionem spei contingit esse medium et extrema, sicut et circa alias passiones. Ergo spes non est virtus.

2. Præterea, nulla virtus procedit ex me-

notatum est, Serm. VI. in *Cant.* Ubi ad eum sensum refert illud *Psalm.* CXLVI : *Beneplacitum est Domino super timentes eum, et in eis qui sperant super misericordia ejus.* Et meritò sic dici ait : *Cùm sapientiæ timor initium sit; spes, profectus.*

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 1 ; et qu. 4, de virtut., art. 1.

sion de saint Augustin, *De grat. et lib. arb.*, XVII : « C'est Dieu qui opère la vertu en nous sans nous. » Or, « l'espérance provient de la grace et de nos propres mérites, » comme le dit le Maître des *Sentences*, III, 26. Donc elle n'est pas une vertu.

3° « La vertu est l'état de celui qui est parfait, » selon l'expression du Philosophe, *Physic.*, VII, 17. Or, l'espérance est l'état de celui qui est imparfait, c'est-à-dire de celui qui n'a pas ce qu'il espère. Donc elle n'est pas une vertu.

Mais saint Grégoire, *Moral.*, I, 16, dit, au contraire, que « les trois filles de Job désignent les trois vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité. » L'espérance est donc une vertu.

(Conclusion. — L'espérance faisant produire à l'homme un acte qui est bon et conforme à la règle voulue, qui est Dieu, il faut nécessairement qu'elle soit une vertu.)

D'après la définition d'Aristote, *Ethic.*, II, 6 : « La vertu, en toute chose, est ce qui constitue à l'état de bien et celui qui la possède et les actions qu'il fait. » Il suit de là que, partout où l'on trouve une bonne action venant de l'homme, il faut qu'il y ait aussi une vertu humaine à laquelle cette action corresponde. D'un autre côté, dans toutes les choses soumises à une règle et à une mesure, le bien se prend de leur conformité avec la règle ou la mesure propre à chacune. C'est ainsi que nous disons d'un habit qu'il est bien fait, lorsqu'il ne s'écarte ni en plus ni en moins de la mesure qu'il doit avoir. Or, comme nous l'avons dit, quest. VIII, art. 3, *ad* 3, il y a deux règles des actes humains : l'une immédiate et de même nature que ces actes eux-mêmes, la raison; l'autre, suprême et d'un ordre supérieur, c'est-à-dire Dieu. Par conséquent, tout acte humain qui s'élève jusqu'à la raison ou jusqu'à Dieu lui-même, est un acte bon. Or, l'acte de l'espérance, telle que nous la

---

ritis, quia « virtutem Deus in nobis sine nobis operatur, » ut Augustinus dicit. Sed spes est ex gratia et meritis proveniens, ut magister dicit XXVI, dist. 3, lib. *Sentent.* Ergo spes non est virtus.

3. Præterea, virtus est *dispositio perfecti*, ut dicitur in VII, *Physic.* (text. 17, 18). Spes autem est dispositio imperfecti, scilicet ejus qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est virtus.

Sed contra est, quòd Gregorius in I. *Mor.* (cap. 28, sive 12), dicit, quod per tres filias Job, significantur hæ tres virtutes, fides, spes, charitas. Ergo spes est virtus.

(Conclusio. — Cùm per spem fiat actus hominis bonus, debitam regulam attingens, scilicet Deum, eam quoque virtutem esse necessarium est.)

Respondeo dicendum, quòd secundum Philosophum in II. *Ethic.* (cap. 5, vel 6), « Virtus uniuscujusque rei est, quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. » Oportet ergo ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quòd respondeat alicui virtuti humanæ; in omnibus autem regulatis et mensuratis, bonum consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit : sicut dicimus vestem esse bonam quæ nec excedit, nec deficit à debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut suprà dictum est (qu. 8, art. 3, ad 3), duplex est mensura : una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio; alia autem suprema et excedens, scilicet Deus; et ob hoc omnis actus humanus attingens ad rationem, aut ad ipsum Deum, est bonus. Actus autem spei, de qua nunc loquimur, attingit ad

considérons ici, s'élève jusqu'à Dieu; car, comme nous l'avons dit, 1, 2, quest. XL, art. 1, en traitant de la passion de l'espérance, son objet est le bien futur, difficile, mais possible à obtenir. Or, une chose nous est possible de deux manières, par nous-mêmes, ou par les autres, ainsi que le dit le Philosophe, *Ethic.*, III, 8. D'où il résulte que, quand nous espérons une chose comme nous étant possible avec le secours divin, notre espérance s'élève jusqu'à Dieu lui-même, pour s'aider de sa force. Il est donc évident que l'espérance est une vertu, puisque, par elle, l'homme fait un acte bon et conforme à la règle voulue.

Je réponds aux arguments : 1° Dans les passions, le milieu se prend de la conformité de leurs actes avec la droite raison; et c'est aussi dans ce milieu que consiste la vertu. Par conséquent, dans l'espérance également, le bien de cette vertu se prend de ce que l'acte de l'homme qui espère est conforme à la règle voulue, qui est Dieu. Voilà pourquoi nul ne peut abuser de l'espérance qui est selon Dieu, pas plus que de la vertu morale qui est selon la raison, le bon usage de la vertu consistant dans cette conformité même. D'ailleurs, l'espérance dont il s'agit maintenant n'est pas une passion, mais bien une habitude de l'ame (1), comme nous le verrons, art. 5, et quest. XVIII, art. 1.

2° Si l'on dit que l'espérance provient de nos mérites, c'est relativement à son objet, c'est-à-dire à la béatitude qu'on espère obtenir par la grace et par ses propres mérites, ou bien relativement à l'acte de l'espérance formée. Mais, pour l'habitude même de l'espérance, qui est la disposition de l'ame attendant la béatitude, elle ne provient pas de nos mérites; elle est un pur effet de la grace.

(1) Le mot espérance peut se prendre dans plusieurs sens, comme le remarque avec raison Suarez : tantôt il désigne l'acte ou l'habitude de l'appétit sensitif, tel que saint Thomas l'a déterminé en parlant des passions; tantôt pour la vertu infuse dont il est ici question ; parfois on entend par ce mot l'objet même ou le bien qu'on espère, comme dans ce passage de saint

---

Deum. Ut enim suprà dictum est (1, 2, qu. 40, art. 1), cum de passione spei ageretur, objectum spei est bonum futurum, arduum, possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter : uno modo, per nosmetipsos; alio modo, per alios, ut patet in III. *Ethic.* In quantum ergo speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cujus auxilio innititur. Et ideo patet quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum, et debitam regulam attingentem.

Ad primum ergo dicendum, quòd in passionibus accipitur medium virtutis per hoc quod attingitur ratio recta : et in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde etiam in spe bonum virtutis accipitur secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum. Et ideo spe attingente Deum nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingente rationem ; quia hoc ipsum quod est attingere est bonus usus virtutis, quamvis spes de qua nunc loquimur, non sit passio, sed habitus mentis, ut infrà patebit (art. 5 et qu. 18, art. 1).

Ad secundum dicendum, quòd spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem expectatam, prout aliquis sperat beatitudinem se adepturum ex gratia et meritis, vel quantum ad actum spei formatæ (1). Ipse autem habitus spei, per quem aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed purè ex gratia.

(1) Hoc est cum charitate junctæ, ideoque mereri jam valentis.

3° Celui qui espère est imparfait, il est vrai, par rapport à ce qu'il espère obtenir et qu'il n'a pas encore; mais il est parfait en tant que son acte est conforme à la règle qui lui est propre, c'est-à-dire à Dieu, sur le secours duquel il s'appuie.

ARTICLE II.

La béatitude éternelle est-elle l'objet propre de l'espérance?

Il paroît que la béatitude éternelle n'est pas l'objet propre de l'espérance. 1° L'homme ne peut espérer ce qui surpasse tout mouvement de son esprit, puisque l'acte de l'espérance est un mouvement de l'esprit. Or, la béatitude éternelle surpasse tout mouvement de l'esprit humain, selon l'expression de l'Apôtre, I. *Cor.*, II, 9 : « Le cœur de l'homme n'a jamais conçu... » Donc la béatitude éternelle n'est pas l'objet propre de l'espérance.

2° La prière est l'expression de l'espérance; car il est écrit, *Ps.* XXXVI, 6 : « Découvrez au Seigneur votre voie, et espérez en lui, il fera lui-même ce qu'il faut pour vous. » Or, comme on le voit par l'Oraison Dominicale, *Matth.*, VI, il est permis à l'homme de demander à Dieu, non-seulement la béatitude éternelle, mais encore les biens temporels et spirituels de la vie présente, et même la délivrance des maux, qui n'existeront plus dans l'éternité bienheureuse. Donc la béatitude n'est pas l'objet propre de l'espérance.

3° L'objet de l'espérance est le bien difficile (1). Or il y a pour l'homme

Paul, *Rom.*, VIII : « L'espérance qui se voit n'est plus l'espérance; » et dans cet autre, *Tit.*, III : « Dans l'attente de l'espérance bienheureuse. » Parfois même il s'applique à Celui en qui l'on espère, comme on le voit fréquemment dans les Psaumes, quand le prophète dit par exemple : « Vous êtes devenu mon espérance. » *Psal.* LX. « Vous êtes mon espérance, Seigneur. » *Psal.* XC.

(1) C'est ce que l'auteur a dit pour caractériser l'objet propre de cette passion, dans le traité auquel nous avons plus d'une fois renvoyé le lecteur.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui sperat, est quidem imperfectus secundum considerationem ad id quod speret obtinere quod nondum habet; sed est perfectus quantum ad hoc quod jam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cujus auxilio innititur.

ARTICULUS II.

Utrùm beatitudo æterna sit objectum proprium spei.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo æterna non sit objectum proprium spei. Illud enim homo non sperat, quod omnem animi sui motum excedit, cum spei actus sit quidam animi motus. Sed beatitudo æterna excedit omnem humani animi motum; dicit enim Apostolus I. *ad Cor.*, II, quod « in cor hominis non ascendit. » Ergo beatitudo non est proprium objectum spei.

2. Præterea, petitio est spei interpretativa; dicitur enim in *Psalm.* XXXVII : « Revela Domino viam tuam (2), et spera in eo; et ipse faciet. » Sed homo petit licitè à Deo non solum beatitudinem æternam, sed etiam bona præsentis vitæ, tam spiritualia quam temporalia, et etiam liberationem à malis, quæ in beatitudine æterna non erunt, ut patet in oratione dominica, *Matth.*, VI. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

3. Præterea, spei objectum est arduum. Sed

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 20, qu. 2, art. 2, tum in corp., prope finem, tum ad 2; et qu. 4, de virtut., art. 1 et art. 4.

(2) Id est : *Indica illi quid patiaris; indica illi quid velis*, ut ibidem explicat Augus-

bien des choses difficiles autres que la béatitude éternelle. Donc celle-ci n'est pas l'objet propre de l'espérance.

Mais le contraire résulte de ces paroles de l'Apôtre, *Hebr.*, VI, 19 : « Nous avons l'espérance qui pénètre jusqu'au-dedans du voile, » c'est-à-dire, selon l'interprétation de la Glose, l'espérance qui nous conduit à la béatitude céleste. Donc l'objet de l'espérance est l'éternelle béatitude.

(CONCLUSION. — L'objet propre et principal de l'espérance est la béatitude éternelle.)

Comme nous l'avons dit, article précédent, l'espérance dont il est ici question s'élève jusqu'à Dieu, en s'appuyant sur son secours pour parvenir au bien que nous espérons. Or, comme l'effet doit être proportionné à la cause, le bien propre et principal, que nous devons espérer de Dieu, ne peut être que le bien infini, comme étant seul proportionné à la puissance de Dieu qui nous vient en aide. Car c'est le propre d'une puissance infinie de conduire à un bien infini ; et ce bien, c'est la béatitude éternelle, qui consiste dans la possession de Dieu lui-même. En effet, on ne peut espérer de lui quelque chose qui soit moins que ce qu'il est lui-même, puisque la bonté qui lui fait communiquer ses biens à la créature n'est rien moins que son essence. Ainsi l'objet propre et principal de l'espérance, c'est la béatitude éternelle.

Je réponds aux arguments : 1° Il est vrai que le cœur de l'homme est incapable de concevoir parfaitement la béatitude éternelle, en ce sens que l'homme ne peut connoître ici-bas ni ce qu'elle est, ni en quoi elle consiste. Mais il peut la concevoir d'une manière générale, c'est-à-dire comme étant le bien parfait ; et c'est comme telle qu'elle est le terme du mouvement de l'espérance. C'est aussi ce que vouloit indiquer l'Apôtre, en

---

in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua, quam beatitudo æterna. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

Sed contra est, quòd Apostolus *ad Hebr.*, VI, dicit : « Habemus spem incedentem, » id est, incedere facientem « ad interiora velaminis, » id est, « ad beatitudinem cœlestem, » ut Glossa ibidem exponit. Ergo objectum spei est beatitudo æterna.

(CONCLUSIO. — Proprium ac principale spei objectum est ipsa æterna beatitudo.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, spes de qua nunc loquimur, attingit Deum, innitens ejus auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causæ proportionatum : et ideo bonum quod propriè et principaliter à Deo sperare debemus, est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adjuvantis ; nam infinitæ virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita æterna, quæ in fruitione ipsius Dei consistit. Non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor ejus bonitas, per quam bona creaturæ communicat, quam ejus essentia : et ideo proprium et principale objectum spei est beatitudo æterna.

Ad primum ergo dicendum, quòd beatitudo æterna perfectè quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore, quæ et qualis sit ; sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensionem hominis : et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Unde

tinus ; ubi et legit juxta 70 : *Revela ad Dominum* (ἀποκάλυψιν πρὸς Κύριον), ut in Deum intenta oratio significantiùs exprimatur

disant : « L'espérance pénètre jusqu'au dedans du voile, » parce que ce que nous espérons est encore voilé.

2° Nous ne devons demander à Dieu les biens de la vie présente, de quelque nature qu'ils soient, qu'en les rapportant à la béatitude éternelle; voilà pourquoi l'espérance a pour objet principal la béatitude même, et pour objet secondaire les autres biens que nous demandons à Dieu, en les rapportant à cette fin. C'est ainsi que nous avons dit, en parlant de la foi, quest. I, art. 1, que Dieu est l'objet principal de cette vertu, et que les choses qui se rapportent à Dieu en sont l'objet secondaire.

3° L'homme qui ambitionne une grande chose attache peu d'importance à toute autre chose qui est au-dessous de celle qu'il poursuit. Voilà comment aussi pour l'homme qui espère la vie éternelle il n'est rien de difficile, comparativement à l'objet de son espérance; quoiqu'il y ait bien des choses qui lui sont difficiles, comparativement à ses facultés. C'est ainsi que toutes les choses difficiles peuvent être l'objet de l'espérance, en tant qu'elles se rapportent à l'objet principal de cette vertu.

ARTICLE III.

L'espérance peut-elle avoir pour objet la béatitude éternelle d'un autre?

Il paroît que l'espérance peut avoir pour objet la béatitude éternelle d'un autre. 1° L'Apôtre dit, *Phil.*, I, 6 : « J'ai la ferme confiance que celui qui a commencé en vous l'œuvre de votre salut, la perfectionnera jusqu'au jour de l'avènement de Jésus-Christ (1). » Or, la perfection de

(1) Le même sentiment est exprimé par le grand Apôtre en d'autres endroits de ses épîtres, comme dans celui-ci, *Heb.*, VI, 9 : « Mes bien-aimés, nous avons de vous une opinion meilleure et des espérances plus conformes à votre salut. »

---

et signanter Apostolus dicit, quòd « spes incedit usque ad interiora velaminis ; » quia id quod speramus est nobis adhuc velatum.

Ad secundum dicendum, quòd quæcumque alia bona non debemus à Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem æternam : unde et spes, principaliter quidem respicit beatitudinem æternam ; alia verò quæ petuntur à Deo, respicit secundario, in ordine ad beatitudinem æternam, sicut et fides principaliter quidem respicit Deum, et secundario respicit ea quæ ad Deum ordinantur, ut suprà dictum est (qu. 1, art. 1 et 6).

Ad tertium dicendum, quòd homini qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne aliud quod est eo minus (1). Et ideo homini speranti beatitudinem æternam, habito respectu ad istam spem, nihil aliud est arduum; sed habito respectu ad facultatem sperantis, possunt etiam quædam alia ei esse ardua : et secundum hoc eorum potest esse spes, in ordine ad principale objectum.

ARTICULUS III.

Utrùm aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam.

Ad primum sic proceditur (2). Videtur quòd aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam. Dicit enim Apostolus *Phil.*, I : « Confidens hoc ipsum, quia qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu. » Perfectio autem illius diei erit beatitudo æterna.

(1) Ut de magnanimo dicitur, IV. *Ethic.*, cap. 7, græco-lat., vel in antiquis cap. 9, et apud S. Thomam lect. 9.

(2) De his etiam III. part., qu. 7, art. 4, ad 3; ut et III, *Sent.*, dist. 26, in exposit. lit. sive textûs ; et qu. 4, de virtut., art. 4.

ce jour sera la béatitude éternelle. Donc on peut espérer pour un autre cette béatitude.

2° Ce que nous demandons à Dieu, nous espérons l'obtenir de lui. Or, nous lui demandons qu'il conduise les autres à la béatitude éternelle, suivant cette parole de saint Jacques, cap. ult., 16 : « Priez les uns pour les autres, afin que vous soyez sauvés. » Nous pouvons donc espérer la béatitude éternelle pour les autres.

3° L'espérance et le désespoir ont le même objet. Or, on peut désespérer de la béatitude éternelle d'un autre; quel sens donner autrement à ces paroles de saint Augustin, *De Verb. Dom.* serm., XI, cap. 13 : « On ne doit pas désespérer d'un homme tant qu'il est vivant? » Donc on peut aussi espérer la vie éternelle pour un autre.

Mais saint Augustin lui-même établit le contraire, *Ench.*, cap. 8, en disant : « L'espérance ne porte que sur des biens propres à celui qui les espère. »

(CONCLUSION. — Quoique l'on ne puisse pas espérer d'une manière absolue la vie éternelle pour un autre; cependant, en présupposant la charité, on peut l'espérer et pour soi et pour les autres.)

L'espérance à l'égard d'une chose peut se produire dans deux conditions: elle peut être simple et absolue; et alors elle n'a pour objet que le bien difficile propre à celui qui espère. Elle peut aussi être précédée d'une autre disposition de l'ame; et, dans ce cas, elle peut embrasser ce qui regarde les autres. Pour bien comprendre ceci, il faut savoir que l'amour et l'espérance diffèrent en ce que l'amour implique l'union du sujet qui aime avec l'objet aimé; tandis que l'espérance est un mouvement, un effort de l'appétit qui se porte vers un bien difficile à saisir. Or, l'union

---

Ergo aliquis potest alteri sperare beatitudinem æternam.

2. Præterea, ea quæ à Deo petimus, speramus obtinere ab eo. Sed à Deo petimus quòd alios ad beatitudinem æternam perducat, secundum illud *Jacob* ultimum : « Orate pro invicem, ut salvemini (1). » Ergo possimus aliis sperare beatitudinem æternam.

3. Præterea, spes et desperatio sunt de eodem. Sed aliquis potest desperare de beatitudine æternæ alicujus; alioquin frustra diceret Augustinus in lib. *De verbis Domini* (Serm. 11), de nemine esse desperandum dum vivit. Ergo etiam potest sperare aliquis alteri vitam æternam.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit *in Enchirid.* (cap. 8), quòd « spes non est nisi rerum ad eum pertinentium, qui earum spem gerere perhibetur. »

(CONCLUSIO. — Quamquam non absolutè, præsupposita tamen charitate, potest quilibet non tantum sibi, sed etiam alteri æternam sperare vitam.)

Respondeo dicendum, quòd spes potest esse alicujus dupliciter : uno modo, absolutè, et sic est solius boni ardui ad se pertinentis; alio modo, ex præsuppositione alterius, et sic potest esse etiam eorum quæ ad alium pertinent. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd amor et spes in hoc differunt, quòd amor importat quamdam unionem amantis ad amatum; spes autem importat quemdam motum

(1) Sive *ut sanemini*, ex græco ἰαθῆτε. Sed referendum esse ad sanitatem spiritualem ex ibidem adjunctis patet, cùm præmittitur : *Confitemini alterutrum peccata vestra;* ut sic sanari à peccatis intelligantur, juxta illud simile *Psalm.* XL, vers. 4 : *Sana animam meam, quia peccavi tibi;* sicut et Augustinus, lib. L. *Homil.*, Hom. 12, ex professo explicat, legens *ut salvemini;* et Gregorius, lib. V. *Epistol.*, indict. 14, Epist. 19.

suppose la distinction des objets unis; et voilà pourquoi l'amour peut se rapporter directement à un autre, parce que celui qui aime s'identifie avec cet autre en se l'unissant par l'amour (1). Au contraire, le mouvement suppose toujours un terme qui est dans un rapport de dépendance nécessaire avec le mobile; et c'est ce qui fait que l'espérance se rapporte au bien propre à celui qui espère, et non point au bien qui appartient à un autre. Mais, en présupposant l'union que l'amour établit entre deux individus, on peut espérer et souhaiter une chose pour un autre, comme pour soi-même, en tant qu'on lui est uni par l'amour. Et comme c'est par la même vertu de charité que l'on aime Dieu, soi-même et le prochain; de même c'est par la même vertu d'espérance que l'on espère pour soi et pour un autre.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE IV.

Est-il permis d'espérer dans l'homme?

Il paroît qu'il est permis à l'homme d'espérer dans son semblable. 1° L'espérance a pour objet la béatitude éternelle. Or, les Saints nous aident à obtenir cette béatitude, puisque saint Grégoire, I. *Dial.*, cap. 8, dit que les prières des Saints aident à la prédestination. Donc il est permis à l'homme d'espérer dans l'homme.

2° S'il n'étoit point permis d'espérer dans l'homme, nul ne devroit être blâmé de ce que personne ne pourroit espérer en lui. Or, c'est là néanmoins un reproche qui est adressé à plusieurs, comme on le voit par ces paroles du prophète Jérémie, IX, 4 : « On en est réduit à ce que chacun

(1) Nous avons remarqué dans une note antérieure cet effet de l'amour. Saint Thomas en a fait plusieurs fois dans la *Somme* l'objet ou la base de ses démonstrations. Cette pensée, du reste, est loin d'appartenir en propre à notre saint auteur; il l'avoit empruntée lui-même aux anciens, qui appeloient l'amour une force unitive. Cette sorte d'identification produite par

---

sive protensionem appetitus in aliquod bonum arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum; et ideo amor directè potest respicere alium, quem sibi aliquis unit per amorem, habens eum sicut seipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili; et ideo spes directè respicit proprium bonum; non autem quod ad alium pertinet. Sed, præsupposità unione amoris ad alterum, jam aliquis potest sperare et desiderare aliquid alteri sicut sibi; et secundum hoc, aliquis potest sperare alteri vitam æternam, in quantum est ei unitus per amorem. Et sicut est eadem virtus charitatis, quà quis diligit Deum, seipsum, et proximum; ita etiam est eadem virtus spei, quà quis sperat sibi ipsi et alii.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm aliquis possit licitè sperare in homine.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis possit licitè sperare in homine. Spei enim objectum est beatitudo æterna. Sed ad beatitudinem æternam consequendam adjuvamur patrociniis sanctorum; dicit enim Gregorius in I. *Dialog.* (cap. 8) quòd prædestinatio juvatur precibus Sanctorum. Ergo aliquis potest in homine sperare.

2. Præterea, si non potest aliquis sperare in homine, non esset reputandum alicui in vitium quod in eo aliquis sperare non possit. Sed hoc de quibusdam in vitium dicitur, ut patet *Jer.*, IX : « Unusquisque à proximo suo se custodiat, et in omni fratre suo non habeat

(1) De his etiam infrà, qu. 25, art. 1, ad 3; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap.

doive se garder de son semblable, à ce que nul ne se fie à son frère. » Donc il est permis d'espérer dans l'homme.

3° La demande est l'expression de l'espérance, comme nous l'avons dit, art. 2. Or, il est permis à l'homme de demander une chose à son semblable. Donc il lui est permis aussi de l'espérer de lui.

Mais il est écrit au contraire, *Jerem.*, XVII, 15 : « Maudit l'homme qui met sa confiance dans son semblable (1). »

(Conclusion. — Quoique l'on ne doive espérer qu'en Dieu, comme dans la cause principale de la béatitude, il est permis néanmoins d'espérer dans l'homme ou dans une autre créature, comme dans un agent secondaire ou un instrument servant à obtenir un bien qui se rapporte à la béatitude.)

Ainsi que nous l'avons dit, art. 1, l'espérance porte sur deux choses : à savoir, le bien que l'on se propose d'obtenir et le secours au moyen duquel on l'obtient. Le bien que l'on se propose d'obtenir est cause finale, et le secours au moyen duquel on espère l'obtenir est cause efficiente. Dans ces deux genres de causes il y a toujours le principal et le secondaire. Le principal dans la cause finale, c'est la fin dernière ; le secondaire, c'est le bien qui se rapporte à cette fin. De même dans la cause efficiente, le principal est le premier agent ; et le secondaire, c'est l'agent instrument ou subsidiaire. Or, l'espérance se rapporte à la béatitude éternelle comme

l'amour lui sert ici à démontrer, d'une manière admirable, comment le salut du prochain ou sa béatitude éternelle peut devenir pour le chrétien l'objet d'une espérance pour ainsi dire personnelle.

(1) En confirmant, ou plutôt en démontrant par un raisonnement théologique cette grande vérité si souvent exprimée dans l'Ecriture, que l'homme ne doit pas espérer dans un bras de chair, c'est-à-dire dans une créature fragile et bornée comme lui, il fallait éviter de porter atteinte à l'efficacité de la prière qui nous est inspirée par la charité fraternelle, et surtout au culte d'invocation et de confiance que l'Eglise rend aux saints. D'une part, Dieu seul est la cause objective et fondamentale de notre espérance, tout comme il en est la cause efficiente ; et, de l'autre, c'est un devoir de nous intéresser au salut de nos frères, et nous avons le droit d'appeler à notre secours ceux qui possèdent déjà la récompense éternelle. Notre saint auteur rend hommage à cette double vérité, par une distinction qui dissipe tous les doutes, et qui a prévalu dans l'enseignement élémentaire ou supérieur de la doctrine catholique.

---

fiduciam. » Ergo licitè potest aliquis sperare in homine.

3. Præterea, petitio est interpretativa spei, sicut dictum est. Sed licitè potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licitè potest sperare ab eo.

Sed contra est, quòd dicitur *Jer.*, XVII : « Maledictus homo qui confidit in homine. »

(Conclusio. — Quamquam in Deo solo, ut in principali causa beatitudinis, sit sperandum, licet tamen in homine, vel in alia creatura, tamquam in agente secundario et instrumentali, utili ad consequendum aliquod bonum ad beatitudinem ordinatum, spem collocare.)

Respondeo dicendum, quòd spes, sicut dictum est (art. 1), duo respicit : scilicet bonum quod obtinere intendit, et auxilium per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod aliquis sperat obtinendum, habet rationem causæ finalis ; auxilium autem per quod aliquis sperat illud bonum obtinere, habet rationem causæ efficientis. In genere autem utriusque causæ invenitur principale et secundarium : principalis enim finis est finis ultimus ; secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens ; secundaria verò causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem æternam sicut finem ultimum, divinum autem auxilium sicut pri-

à sa fin dernière, et au secours divin comme à la cause efficiente principale qui amène cette béatitude. De même donc qu'il n'est pas permis d'espérer un bien quelconque autre que la béatitude comme fin dernière, mais seulement comme se rapportant à la fin de la béatitude; de même aussi il n'est pas permis d'espérer dans l'homme ou dans une autre créature comme dans la cause efficiente principale qui mène à la béatitude. Mais il est permis d'espérer dans un homme ou dans une autre créature, quand y on voit simplement un agent secondaire et un instrument servant à obtenir les biens qui peuvent se rapporter à la béatitude. C'est de cette manière que nous nous adressons aux Saints et que nous demandons certaines choses aux hommes; et c'est aussi à ce point de vue qu'on blâme ceux sur lesquels on ne peut compter pour obtenir un secours.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE V.

L'espérance est-elle une vertu théologale?

Il paroît que l'espérance n'est pas une vertu théologale. 1° La vertu théologale a Dieu pour objet. Or, l'espérance n'a pas Dieu seulement pour objet, mais aussi les autres biens que nous espérons de lui. Donc l'espérance n'est pas une vertu théologale.

2° La vertu théologale ne consiste pas dans un milieu entre deux vices, 1, 2, quest. LXII, art. 4. Or, l'espérance tient le milieu entre la présomption et le désespoir. Donc elle n'est pas une vertu théologale.

3° L'attente tient à la longanimité, qui est une espèce de la vertu de force. Or, l'espérance et l'attente reviennent en quelque sorte au même.

---

mam causam inducentem ad beatitudinem. Sicut ergo non licet sperare aliquod bonum præter beatitudinem, sicut ultimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum (1); ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem. Licet autem sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de agente secundario et instrumentali, per quod aliquis adjuvatur ad quæcumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos convertimur, et ab hominibus etiam aliqua petimus; et vituperantur illi de quibus aliquis considerare non potest ad auxilium ferendum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V.

Utrùm spes sit virtus theologica.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd spes non sit virtus theologica. Virtus enim Theologica est quæ habet Deum pro objecto. Sed spes non habet solum Deum pro objecto, sed etiam alia bona quæ à deo obtinere speramus. Ergo spes non est virtus Theologica.

2. Præterea, virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 62, art. 4). Sed spes consistit in medio præsumptionis et desperationis. Ergo spes non est virtus theologica.

3. Præterea, expectatio pertinet ad longanimitatem, quæ est species fortitudinis. Cùm

(1) Quo nempe modo temporalia in dominica oratione nos petere docuit Christus, cùm petimus *quotidianum panem*, id est necessaria vitæ; ut in *Enchiridio*, cap. 15, interpretatur Augustinus, et S. Thomas in *Cat. aut* super *Matth.*, VI, refert.

[illegible] in 1, Sent., dist. 26, qu. 2, art. 2; et qu. 4, de virtut., art. 1, ad 6 et 7, ut et art. 2, in corp., et ad 15 ac 16.

Il semble donc que l'espérance ne soit pas une vertu théologale, mais bien une vertu morale.

4° L'objet de l'espérance est une chose difficile. Or, tendre à une chose difficile est l'effet de la magnanimité, qui est une vertu morale. Donc l'espérance est une vertu morale, et non une vertu théologale.

Mais le contraire est établi par l'Ecriture, I. *Cor.*, XIII, où l'espérance est mise au même rang que la foi et la charité, qui sont des vertus théologales.

(CONCLUSION. — L'espérance ayant Dieu lui-même pour objet, il s'ensuit qu'elle est une vertu théologale.)

Les différences spécifiques étant la division immédiate du genre, il faut examiner d'où l'espérance tire sa nature, comme vertu, pour savoir dans quelle espèce de vertus elle se classe. Or, nous avons dit, art. 2 et 4, que l'espérance n'est une vertu que parce qu'elle atteint la règle suprême des actes humains, et comme cause efficiente principale, en tant qu'elle s'appuie sur le secours de Dieu, et comme cause finale, principale également, en tant qu'elle espère de le posséder par la béatitude. Il est donc évident que l'objet principal de l'espérance, comme vertu, est Dieu; et comme l'essence de la vertu théologale est d'avoir Dieu pour objet, ainsi que nous l'avons dit, 1, 2, quest. LXII, art. 3, il est évident aussi que l'espérance est une vertu théologale (1).

Je réponds aux arguments : 1° Tous les autres biens qui peuvent être l'objet de l'espérance, on les espère en les rapportant à Dieu comme à la fin

(1) Dans le traité de la Béatitude, par lequel l'auteur a ouvert sa théologie morale, c'est-à-dire, *la première partie de la seconde*, il avoit été démontré que Dieu seul est cette vraie béatitude, cette éternelle félicité à laquelle l'homme tend par toutes les puissances de son être. Cette proposition une fois établie, celle qui fait l'objet du présent article n'est plus qu'un corollaire facile à tirer. C'est ainsi, comme nous l'avons déjà remarqué, mais on ne sauroit trop s'en convaincre, que dans ce vaste monument de la *Somme théologique*, une vérité prouvée, une connoissance acquise, devient le point d'appui, disons mieux la pierre

---

ergo spes sit quædam expectatio, videtur quòd spes non sit virtus theologica, sed moralis.

4. Præterea, objectum spei est arduum. Sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quæ est virtus moralis. Ergo spes est virtus moralis, et non theologica.

Sed contra est, quòd I. *ad Cor.*, XIII, connumeretur spes fidei et charitati (1), quæ sunt virtutes theologicæ.

(CONCLUSIO. — Spes, quum ejus objectum sit ipse Deus, est virtus theologica.)

Respondeo dicendum, quòd cum differentiæ specificæ per se dividant genus, oportet attendere unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc ut sciamus sub qua differentia virtutis collocetur. Dictum est autem suprà (art. 2), quod spes habet rationem virtutis ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum; quam attingit et sicut primam causam efficientem, in quantum ejus auxilio innititur, et sicut ultimam causam finalem, in quantum in ejus fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet quod spei, in quantum est virtus, principale objectum est Deus. Cùm ergo in hoc consistat ratio virtutis theologicæ, quòd Deum habeat pro objecto, sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 82, art. 3), manifestum est quòd spes est virtus theologica.

Ad primum ergo dicendum, quòd quæcumque alia spes adipisci expectat, sperat in ordine ad

(1) Ubi dicitur, vers. 13 : *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc, etc.* Benè autem dicuntur *nunc manere*, quia postea sola charitas manet.

dernière et à la cause efficiente principale, ainsi que nous l'avons dit, art. précéd. et art. 2.

2° Dans les choses qui sont réglées ou mesurées, le milieu est ce qui fait qu'elles sont conformes à la règle ou à la mesure; il y a excès quand elles vont au-delà; défaut, quand elles restent en-deçà. Mais dans la règle ou la mesure elle-même, il n'y a ni milieu ni extrêmes. Or, la vertu morale a pour objet propre les choses qui sont réglées par la raison; et c'est pour cela que, relativement à son objet propre, elle peut consister dans un milieu. La vertu théologale, au contraire, ayant pour objet propre la règle première elle-même, qui ne sauroit par conséquent être réglée par une autre, elle ne peut en elle-même ni par son propre objet consister dans un milieu. Cependant elle peut y consister par accident, relativement aux choses qui se rapportent à son objet principal. C'est ainsi que la foi ne peut avoir ni un milieu ni des extrêmes, parce qu'elle s'appuie sur la vérité première, qui ne sauroit être embrassée en trop ni en moins, parce qu'elle est une et simple, quest. V, art. 4; mais relativement aux choses qu'elle embrasse, elle peut avoir un milieu et des extrêmes; dans ce sens qu'une chose vraie est le milieu entre deux autres qui sont fausses. De même l'espérance ne peut pas avoir un milieu et des extrêmes, relativement à son objet principal, parce que c'est par un acte simple qui n'admet ni le trop ni le trop peu, que l'espérance s'établit sur le secours de Dieu; mais par rapport aux choses qu'on espère obtenir, il peut y avoir un milieu et des extrêmes, en tant qu'on présume de ce qui est au-dessus de ses forces, ou qu'on désespère de ce à quoi l'on peut atteindre.

3° L'attente, qui rentre dans la définition de l'espérance, n'implique

d'attente d'une autre vérité, jusqu'au complet développement, jusqu'à la dernière assise de ce plan merveilleux que nous voulons saisir, non-seulement dans ses détails, mais encore dans sa liaison et dans son ensemble.

Deum (1), sicut ad ultimum finem, et sicut ad primam causam efficientem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd *medium* accipitur in regulatis et mensuratis, secundum quod regula vel mensura attingitur; secundum autem quod exceditur regula, est *superfluum*, secundum autem defectum à regula, est *diminutum*. In ipsa autem regula vel mensura non est accipere medium et extrema. Virtus autem moralis est circa ea quæ regulantur ratione, sicut circa objectum proprium; et ideo per se convenit ei esse in medio ex parte proprii objecti. Sed virtus theologica est circa ipsam regulam primam, non regulatam alia regula, sicut circa proprium objectum; et ideo per se et secundum proprium objectum non convenit virtuti theologicæ esse in medio. Sed potest sibi competere per accidens, ratione ejus quod ordinatur ad principale objectum: sicut fides non potest habere medium et extrema in hoc quod innitatur primæ veritati, cui nullus potest nimis inniti; sed ex parte eorum quæ credit, potest habere medium et extrema; sicut unum verum est medium inter duo falsa. Et similiter spes non habet medium et extrema ex parte principalis objecti; quia divino auxilio nullus potest nimis inniti. Sed quantum ad ea quæ confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse medium et extrema, in quantum vel præsumit ea quæ sunt suprà suam proportionem, vel desperat de his quæ sunt sibi proportionata.

Ad tertium dicendum, quòd expectatio quæ

(1) Hinc *Psalm.* XXXVIII, v. 8: *Quæ est expectatio mea? nonne Dominus?* Nempe qui est *super omnia*, ut Augustinus addit.

pas un certain délai, comme l'attente qui se rapporte à la longanimité; elle implique un rapport avec le secours de Dieu, n'importe que la chose que l'on espère doive arriver plus tôt ou plus tard.

4° L'homme magnanime, en tendant aux choses difficiles, n'espère que ce qu'il est capable de réaliser. Par conséquent la magnanimité a pour objet propre la réalisation de grandes choses. L'espérance au contraire, comme vertu théologale, a pour objet des choses difficiles dont la réalisation dépend du secours d'un autre, ainsi qu'il a été dit dans l'article premier de cette même question.

ARTICLE VI.

L'espérance est-elle une vertu distincte des autres vertus théologales?

Il paroît que l'espérance n'est pas une vertu distincte des autres vertus théologales. 1° Les habitudes se distinguent d'après leur objet, comme il a été dit, 1, 2, quest. LIV, art. 2. Or, l'objet de l'espérance et des autres vertus théologales est le même. Donc l'espérance ne se distingue pas des autres vertus théologales.

2° Il est dit dans le symbole, qui est notre profession de foi : « J'attends la résurrection des morts et la vie du siècle à venir. » Or, c'est à l'espérance qu'appartient l'attente de la béatitude à venir, comme il a été dit, art. 4 et 5. Donc l'espérance ne se distingue pas de la foi.

3° L'homme tend vers Dieu par l'espérance. Or, c'est là l'objet propre de la charité. Donc l'espérance ne se distingue pas de la charité.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Là où il n'y a pas distinction, il n'y a pas nombre. Mais l'espérance est énumérée parmi les vertus théologales; car saint Grégoire dit, *Mor.*, I, 12 et 16, que la foi, l'espérance et

---

ponitur in diffinitione spei, non importat dilationem, sicut expectatio quæ pertinet ad longanimitatem; sed importat respectum ad auxilium divinum, sive id quod speratur differatur, sive non differatur.

Ad quartum dicendum, quòd magnanimitas tendit in arduum, sperans aliquid quod est suæ potestatis : unde propriè respicit operationem aliquorum magnorum. Sed spes, secundum quod est virtus theologica, respicit arduum, alterius auxilio assequendum, ut dictum est (art. 1).

ARTICULUS VI.

Utrùm spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd spes non sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis. Habitus enim distinguuntur secundum objecta, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 54, art. 2). Sed idem est objectum spei et aliarum virtutum theologicarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologicis.

2. Præterea, in symbolo fidei, in quo fidem profitemur, dicitur : « Expecto resurrectionem mortuorum, et vitam venturi sæculi. » Sed expectatio futuræ beatitudinis pertinet ad spem, ut suprà dictum est. Ergo spes à fide non distinguitur.

3. Præterea, per spem homo tendit in Deum. Sed hoc propriè pertinet ad charitatem. Ergo spes à charitate non distinguitur.

Sed contra, ubi non est distinctio, ibi non est numerus. Sed spes connumeratur aliis virtutibus theologicis; dicit enim Gregorius in I. *Moral.* (1), esse tres virtutes, spem, fidem et

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1; et qu. 2, de virtut., art. 3, in corp.; et qu. 4, art. 3, ad 9.

(2) Ut cap. 12 et cap. 16 videre est (vel cap. 28, in aliis exemplaribus), ubi tres filias Job sic explicat mysticè; sicut et per septem filios dona Spiritus sancti.

la charité sont trois vertus différentes. Donc l'espérance se distingue des autres vertus théologales.

(CONCLUSION. — L'espérance se distingue des autres vertus théologales, parce que c'est par elle seulement que nous nous attachons à Dieu, comme au principe de la bonté parfaite, et que nous nous appuyons sur le secours divin pour obtenir la béatitude.)

On dit qu'une vertu est théologale, parce que Dieu est l'objet auquel elle adhère par son acte simple. Or, on peut s'attacher à quelqu'un, ou pour lui-même, ou pour arriver par lui à un autre but. Ainsi, la charité fait que l'homme s'attache à Dieu pour lui-même, en s'unissant à lui par le sentiment de l'amour. Mais par l'espérance et par la foi nous nous attachons à Dieu, comme à un principe d'où nous viennent certains biens. Or, c'est de Dieu que nous viennent, et la connoissance de la vérité, et la possession de la bonté parfaite. Par conséquent, la foi fait que nous nous attachons à Dieu, comme au principe qui nous fait connoître la vérité; car nous croyons que tout ce que Dieu nous dit est vrai. Et par l'espérance, nous nous attachons à Dieu, comme au principe qui doit nous mettre en possession de la bonté parfaite, en tant que par l'acte de cette vertu nous nous appuyons sur le secours divin pour obtenir la béatitude (1).

Je réponds aux arguments : 1° Comme nous l'avons dit, il y a divers rapports sous lesquels Dieu est l'objet de ces vertus ; et la différence dans ces rapports suffit pour constituer la différence dans les habitudes (2). C'est ce que nous avons vu, 1, 2, quest. LXIV, art. 2.

(1) Et par la charité, nous nous attachons à Dieu par amour pour lui-même, abstraction faite de notre intérêt personnel; ce qui ne veut pas dire certes que nous puissions nous dépouiller absolument du désir de notre bonheur, puisque l'espérance, qui se le propose, est une vertu obligatoire, aussi bien que la charité.

(2) Une distinction féconde établie par l'auteur, à propos des puissances, dans la pre-

---

ritatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

(CONCLUSIO. — Spes contra alias theologicas virtutes distinguitur, quòd ea sola est qua Deo inhæremus, ut nobis principium est bonitatis perfectæ, et per eam divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.)

Respondeo dicendum, quòd virtus aliqua dicitur esse theologica ex hoc quod habet Deum pro objecto, cui inhæret. Potest autem aliquis alicui inhærere dupliciter: uno modo, propter seipsum; alio modo, in quantum ex eo in aliud devenitur. Charitas ergo facit hominem Deo inhærere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhærere Deo, sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis, et adeptio perfectæ bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo adhærere in quantum est nobis principium cognoscendi veritatem; credimus enim ea vera esse quæ nobis à Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhærere, prout est nobis principium perfectæ bonitatis, in quantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus secundum aliam et aliam rationem est objectum harum virtutum, ut dictum est; ad distinctionem autem habituum, sufficit diversa ratio objecti, ut suprà habitum est (1).

(1) Nempe 1, 2, qu. 54, art. 2, tum in corp., tum ad 1, ubi diversa genere vel specie sufficere significatur, non obstante quod materialiter unum et idem sit objectum.

2° Le mot attente se trouve exprimé dans le symbole, non comme un acte propre de la foi, mais en tant que l'acte de l'espérance présuppose la foi, comme nous le dirons dans l'article suivant. C'est dans ce sens que l'acte de foi se trouve exprimé dans l'acte d'espérance.

3° Par l'espérance l'homme tend vers Dieu, comme vers un bien final à obtenir et vers un aide qui lui prête un secours efficace ; tandis que la charité nous fait tendre directement vers Dieu lui-même, en nous unissant à lui par l'amour, de telle sorte que nous ne vivons plus pour nous-mêmes, mais pour Dieu.

ARTICLE VII.

L'espérance précède-t-elle la foi?

Il paroît que l'espérance précède la foi. 1° Au sujet de ces paroles du Psaume trente-sixième : « Espérez dans le Seigneur, et faites le bien, » la Glose dit : « L'espérance est l'entrée de la foi, le commencement du salut. » Or, c'est la foi qui sauve, puisque c'est elle qui justifie. Donc l'espérance précède la foi.

2° Ce qui entre dans la définition d'une chose doit être antérieur à cette chose et plus connu. Or, l'espérance entre dans la définition de la foi, comme on le voit par ces paroles de l'Apôtre, *Heb.*, XI, 1 : « La foi est la substance des choses que nous devons espérer. » Donc l'espérance est antérieure à la foi.

3° L'espérance précède l'acte méritoire; car l'Apôtre dit, I. *Cor.*, IX, 10 : « Celui qui laboure doit labourer dans l'espérance de cueillir des fruits. » Or, l'acte de la foi est un acte méritoire. Donc l'espérance précède la foi.

mière partie, à propos des actes et des habitudes, dans la seconde, reçoit donc ici une application nouvelle : ce n'est pas l'objet matériel, mais bien l'objet formel qui est le principe de la spécification. Comme vérité essentielle, Dieu est l'objet de la foi; comme notre unique

---

Ad secundum dicendum, quòd expectatio ponitur in symbolo fidei, non quia sit actus proprius fidei, sed in quantum actus spei præsupponit fidem, ut infrà dicetur; et sit actus fidei manifestatur per actus spei.

Ad tertium dicendum, quòd spes facit tendere in Deum, sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adjutorium efficax ad subveniendum. Sed charitas propriè facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat sed Deo.

ARTICULUS VII.

Utrùm spes præcedat fidem.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd spes præcedat fidem, quia super illud *Psalm.* XXXVI : « Spera in domino, et fac bonitatem, » dicit Glossa : « Spes est introitus fidei, initium salutis. » Sed salus est per fidem, per quam justificamur. Ergo spes præcedit fidem.

2. Præterea, illud quod ponitur in diffinitione alicujus, debet esse prius et magis notum. Sed spes ponitur in diffinitione fidei, ut patet *Hebr.*, XI : « Fides est substantia sperandarum rerum. » Ergo spes est prior fide.

3. Præterea, spes præcedit actum meritorium; dicit enim Apostolus I. *ad Cor.*, IX, quòd « qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi. » Sed actus fidei est meritorius. Ergo spes præcedit fidem.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 61, art. 4; ut et III, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 5; et qu. 2, de virtut., art. 3, ad 15.

Mais il est écrit, au contraire, *Matth.*, I : « Abraham engendra Isaac, » c'est-à-dire, suivant l'interprétation de la Glose : la foi engendre l'espérance.

(Conclusion. — La foi précède l'espérance, puisqu'elle nous apprend que nous pouvons obtenir la vie éternelle, et que le secours de Dieu nous a été préparé à cette fin.)

Absolument parlant, la foi précède l'espérance; car l'objet de l'espérance est le bien futur, difficile, et possible à obtenir. Un homme ne peut donc espérer, si l'objet de son espérance ne lui est proposé comme possible. Or cet objet est la béatitude éternelle d'abord, et le secours divin ensuite, comme nous l'avons vu, art. 2 et 6; deux choses qui nous sont proposées par la foi. C'est la foi, en effet, qui nous apprend que nous pouvons parvenir à la vie éternelle, et que le secours de Dieu nous a été préparé pour cela, selon cette parole de l'Apôtre, *Hebr.*, XI, 6 : « Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent. » D'où il est manifeste que la foi précède l'espérance (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ainsi que la Glose elle-même l'ajoute au même endroit, l'espérance est appelée « l'entrée de la foi, » parce que c'est par elle que l'homme entre dans la vision de ce qu'il a cru; ou bien, l'on peut dire encore que c'est parce que l'espérance est le com-

béatitude, il est celui de l'espérance; comme bonté suprême et absolue, il est celui de la charité. L'espérance, d'après saint Thomas, implique donc l'amour de concupiscence. Quelques théologiens ont prétendu qu'il n'en étoit pas ainsi, et que l'espérance envisageoit Dieu dans sa toute-puissance. C'est une erreur. La toute-puissance est supposée par chacune des trois vertus; mais le sentiment de l'espérance emporte évidemment avant tout l'idée d'un bien qu'on doit posséder.

(1) Cet article et le suivant ont pour but, comme on le voit par l'énoncé même des questions, d'expliquer l'ordre dans lequel sont rangées les trois vertus théologales, et les relations qu'elles ont entre elles suivant les divers points de vue où l'on peut les considérer. Cet ordre et ces relations ont été l'objet d'une note antérieure, où nous avons essayé d'établir une sorte de transition entre le traité de la foi et celui de l'espérance.

Sed contra est, quòd *Matth.*, I, dicitur : « Abraham genuit Isaac. *Id est*, fides spem, sicut dicit Glossa (1).

(Conclusio. — Fides spem antecedit, cùm per illam nobis innotescat quod possumus vitam adipisci æternam, et quod ad hoc divinum auxilium nobis est paratum.)

Respondeo dicendum, quòd fides absolutè præcedit spem. Objectum enim spei est bonum futurum, arduum, possibile haberi. Ad hoc ergo quòd aliquis speret, requiritur quòd objectum spei proponatur ei ut possibile. Objectum autem spei est uno modo beatitudo æterna, alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet (art. 1 et 2). Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quòd ad vitam æternam possumus pervenire, et quòd ad hoc paratum est nobis divinum auxilium, secundum illud *Hebr.*, XI : « Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator est. » Unde manifestum est quòd fides præcedit spem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Glossa ibidem subdit, spes dicitur *introitus fidei*, id est, rei creditæ; quia per spem intratur ad videndum id quod creditur. Vel potest dici, quòd est introitus fidei, quia per eam homo

(1) Cùm ait quòd Abraham est *fides* (veluti pater credentium), Isaac est *spes* (quia Isaac nominatur à risu qui gaudii signum est, sicut ipse gaudium ac spes patris fuit), Jacob denique *charitas* est (quasi Deo dilectus, *Malach.*, I, vers. 2, et *ad Rom.*, IX, vers. 13, etc.).

mencement de notre affermissement et de notre perfectionnement dans la foi.

2° Si l'espérance entre dans la définition de la foi, c'est parce que l'objet propre de la foi n'est pas apparent par lui-même. Voilà pourquoi il a fallu recourir à une circonlocution pour désigner ce qui est le résultat de la foi.

3° Tout acte méritoire ne suppose pas une espérance antérieure; il suffit qu'elle soit concomitante ou conséquente.

ARTICLE VIII.

La charité est-elle antérieure à l'espérance?

Il paroît que la charité est antérieure à l'espérance. 1° Au sujet de ces paroles de saint Luc, XVII : « Si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé, » saint Ambroise dit : « La charité vient de la foi, l'espérance vient de la charité. » Donc la charité est antérieure à l'espérance.

2° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XIV, 9 : « Les bons mouvements et les bonnes affections viennent de l'amour pur et de la divine charité. » Or, l'acte de la vertu d'espérance est un bon mouvement de l'ame. Donc cette vertu dérive de la charité.

3° Le Maître, dist. 26, *Sent.*, III, dit que l'espérance provient des mérites, lesquels précèdent non-seulement la chose espérée, mais l'espérance elle-même, qui naturellement ou dans l'ordre de perfection vient après la charité. Donc la charité est antérieure à l'espérance.

Mais l'Apôtre dit au contraire, I. *Tim.*, I, 5 : « La fin du précepte est la charité, qui vient d'un cœur pur et d'une bonne conscience, » c'est-à-dire, suivant la Glose, de l'espérance. Donc c'est l'espérance qui est antérieure à la charité.

---

intrat ad hoc quòd stabiliatur et perficiatur in fide.

Ad secundum dicendum, quòd in diffinitione fidei ponitur res speranda, quia proprium objectum fidei non est apparens secundum seipsum. Unde fuit necessarium ut quadam circumlocutione designaretur per id quod sequitur ad fidem.

Ad tertium dicendum, quòd non omnis actus meritorius habet spem præcedentem; sed sufficit si habeat concomitantem vel consequentem.

ARTICULUS VIII.

Utrùm charitas sit prior spe.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas sit prior spe. Dicit enim Ambrosius super illud *Luc*, XVII : « Si habueritis fidem sicut granum sinapis, etc. » « Ex fide charitas, ex charitate spes. » Sed fides est prior charitate. Ergo charitas est prior spe.

2. Præterea, Augustinus dicit IV. *De Civit. Dei*, quòd « boni motus atque affectus ex amore et sancta charitate veniunt. » Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus. Ergo derivatur à charitate.

3. Præterea, magister dicit XXVI, dist. III. *Sent.*, quòd spes ex meritis provenit, quæ præcedunt non solum rem speratam, sed etiam spem, quam natura præit charitas. Ergo charitas est prior spe.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. *ad Timoth.*, I : « Finis præcepti charitas est de corde puro et conscientia bona. » Glossa *id est, spe*. Ergo spes est prior charitate.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 62, art. 4; et III, *Sent.*, dist. 26, qu. 3, art. 3, quæstiunc. 2 et qu. 4, de virtut., art. 3.

(CONCLUSION. — L'espérance, quoique antérieure à la charité par ordre origine, ne vient cependant qu'après elle dans l'ordre de la perfection.)

Il y a deux sortes d'ordre : celui de la génération et de la matière, où l'imparfait précède le parfait; et celui de la perfection et de la forme, où le parfait est naturellement avant l'imparfait. Relativement au premier, l'espérance est évidemment antérieure à la charité, puisque l'espérance, comme tout mouvement appétitif, dérive de l'amour, ainsi qu'il a été dit, 1, 2, quest. LV, art. 1 et 2. Quant à l'amour lui-même, on le distingue en parfait et imparfait. L'amour parfait est celui qui fait qu'on aime quelqu'un pour lui-même, c'est-à-dire que l'on veut son propre bien; et c'est ainsi qu'un ami aime son ami. L'amour imparfait est celui par lequel on aime une chose, non pour elle-même, mais pour tel avantage qu'on en peut retirer; c'est ainsi que l'homme aime la chose qu'il désire. Le premier amour appartient à la charité, qui s'attache à Dieu pour lui-même; mais l'espérance appartient au second, parce que celui qui espère a toujours en vue un intérêt personnel. Ainsi, dans l'ordre de la génération, l'espérance est antérieure à la charité (1). Car, comme nous commençons à aimer Dieu par là même que, dans la crainte de ses châtiments, nous cessons de l'offenser, ainsi que le dit saint Augustin, Tract. IX, *in Joan.*, de même l'espérance est le commencement de la charité, en tant que l'espoir d'être récompensé de Dieu nous excite à l'aimer et à observer sa loi. Mais, dans l'ordre de la perfection, la charité précède naturellement l'espérance. Voilà pourquoi aussi, du mo-

(1) Par rapport à nous, êtres essentiellement imparfaits et par là même nécessairement progressifs, s'il est permis de le dire, notre bien à nous précède donc le bien considéré en lui-même, l'amour de concupiscence se conçoit, dans l'ordre de filiation, avant celui d'amitié pure; et, par conséquent, l'espérance se place avant la charité.

(CONCLUSIO. — Quamquam origine spes charitate prior sit, perfectione tamen charitas spem antecedit.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est ordo : unus quidem secundum viam generationis et materiæ, secundum quam imperfectum prius est perfecto; alius autem ordo est perfectionis et formæ, secundum quem *perfectum* naturaliter prius est imperfecto. Secundum ergo primum ordinem spes est *prior* charitate. Quod sic patet, quia spes et omnis appetitivus motus ex amore derivatur, ut suprà habitum est (1), cum de passionibus ageretur. Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est, quo aliquis secundum se amatur; utpote cui aliquis vult bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est, quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat; sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor pertinet ad charitatem, quæ inhæret Deo secundum seipsum. Sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior charitate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc quod timens ab ipso puniri, cessat à peccato, ut Augustinus dicit super primam Canonicam *Joan*; ita etiam spes introducit ad charitatem, in quantum aliquis sperans remunerari à Deo accenditur ad amandum Deum, et servandum præcepta ejus. Sed secundum ordinem perfectionis, charitas prior est naturaliter. Et ideo adveniente charitate, spes perfectior redditur,

(1) Putà 1, 2, qu. 25, tum art. 1, ubi dicuntur passiones irascibilis ex concupiscibilis passionibus principium ac originem habere; tum art. 2, ubi dicuntur omnes ex amore causari, sicut ex prima passione; lib. XIV. *De Civit. Dei*, cap. 7, ut et cap. 9.

ment où la charité survient, l'espérance se trouve par cela même plus parfaite, parce que c'est de ses amis que l'on espère le plus.

La réponse au premier argument est par là même évidente.

2° L'espérance, comme tout mouvement appétitif, provient sans doute d'un certain amour, puisqu'il y a toujours celui qui fait aimer le bien que l'on espère. Mais toute espérance ne vient pas de la charité ; cela ne peut se dire que du mouvement de l'espérance formée (1), par laquelle on espère de Dieu, comme d'un ami, le bien que l'on désire.

3° Le Maître parle de l'espérance formée, que précèdent naturellement la charité et les mérites qui sont les effets de cette vertu.

QUESTION XVIII.

Du sujet de l'espérance.

Nous avons à nous occuper maintenant du sujet de l'espérance. Quatre points sur cette question : 1° La vertu d'espérance existe-t-elle dans la volonté comme dans son sujet? 2° Existe-t-elle dans les bienheureux? 3° Dans les damnés? 4° Est-elle certaine dans l'homme qui est encore sur la terre?

(1) L'espérance, comme la foi, et pour les mêmes raisons, reçoit de la charité sa forme dernière et parfaite ; mais on ne peut pas dire, pour cela, comme l'auteur l'a expliqué concernant la foi, que la charité doive passer avant l'espérance. Du reste, le concile de Trente, en marquant les dispositions du pécheur à la pénitence, a consacré l'ordre dont on vient de voir les preuves théologiques.

---

quia de amicis maximè speramus. Et hoc modo dicit Ambrosius quod « spes est ex charitate. »

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd spes et omnis motus appetitivus ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit à charitate, sed solum motus spei formatæ, quia scilicet aliquis sperat bonum à Deo ut ab amico.

Ad tertium dicendum, quòd Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter præcedit charitas, et merita ex charitate causata.

QUÆSTIO XVIII.

De subjecto spei, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de subjecto spei. Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm virtus spei sit in voluntate sicut in subjecto. 2° Utrùm sit in beatis. 3° Utrùm sit in damnatis. 4° Utrùm in viatoribus habeat certitudinem.

ARTICLE I.

L'espérance existe-t-elle dans la volonté comme dans son sujet?

Il paroît que l'espérance n'existe pas dans la volonté comme dans son sujet. 1° L'espérance a pour objet le bien difficile, comme nous l'avons rappelé, quest. précéd., art. 1. Or, le difficile n'est point l'objet de la volonté, mais de l'appétit irascible. Donc l'espérance n'existe pas dans la volonté, mais bien dans cette autre puissance de l'ame.

2° Ce à quoi une chose suffit n'en comporte pas une autre. Or, il suffit de la charité, qui est la plus parfaite des vertus, pour perfectionner la puissance de la volonté. Donc l'espérance n'existe pas dans la volonté.

3° Une même puissance ne peut se produire simultanément dans deux actes, de même que l'intellect ne peut comprendre plusieurs choses à la fois. Or, l'acte de l'espérance peut exister simultanément avec l'acte de la charité. Donc, l'acte de cette dernière appartenant évidemment à la volonté, l'acte de l'espérance ne peut lui appartenir aussi; et, par conséquent, l'espérance n'existe pas dans la volonté.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Notre ame ne peut s'élever jusqu'à Dieu que par sa vertu intellective, dans laquelle résident la mémoire, l'intelligence et la volonté, comme on le voit dans saint Augustin, *De Trin.*, XIV, 3 et 6. Or, l'espérance est une vertu théologale qui a Dieu pour objet. D'un autre côté, elle n'existe ni dans la mémoire ni dans l'intelligence, qui appartiennent à la puissance cognitive. Reste donc qu'elle existe dans la volonté comme dans son sujet.

(Conclusion. — Puisque l'espérance a le bien divin pour objet, ce n'est pas dans l'appétit sensitif, mais bien dans l'appétit intellectif, ou la volonté, qu'elle réside comme dans son sujet.)

ARTICULUS I.

Utrùm spes sit in voluntate sicut in subjecto.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd spes non sit in voluntate sicut in subjecto. Spei enim objectum est bonum arduum, ut suprà dictum est (qu. 17, art. 2). Arduum autem non est objectum voluntatis, sed irascibilis. Ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

2. Præterea, ei ad quod unum sufficit, superfluè apponitur aliud. Sed ad perficiendam potentiam voluntatis sufficit charitas, quæ est perfectissima virtutum. Ergo spes non est in voluntate.

3. Præterea, una potentia non potest simul esse in duobus actibus, sicut intellectus non potest simul multa intelligere. Sed actus spei simul potest esse cum actu charitatis. Ergo, cùm actus charitatis manifestè pertineat ad voluntatem, actus spei non pertinet ad ipsam. Sic ergo spes non est in voluntate.

Sed contra est: anima non est capax Dei, nisi secundum mentem, in qua est memoria, intelligentia et voluntas, ut patet per Augustinum in lib. *De Trin.* Sed spes est virtus theologica, habens Deum pro objecto. Cùm ergo non sit neque in memoria, neque in intelligentia, quæ pertinent ad vim cognoscitivam, relinquitur quòd sit in voluntate sicut in subjecto.

(Conclusio. — Cùm spei objectum sit bonum divinum, ipsa non in appetitu sensitivo, sed in intellectivo seu in voluntate est, ut in suo proprio subjecto.)

(1) De his etiam 1, 2, qu. 40, art. 2; et III, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 5; et qu. 4, de virtut., art. 2.

Ainsi que nous l'avons vu, quest. IV, art. 1, et I. part., quest. LXXXVII, art. 2, les habitudes se manifestent par les actes. Or, l'acte de l'espérance est un mouvement de la puissance appétitive, puisqu'elle a le bien pour objet. En outre, il y a dans l'homme deux sortes d'appétit, l'appétit sensitif, qui se divise en irascible et en concupiscible, et l'appétit intellectif, que l'on appelle volonté, ainsi qu'il a été dit, part. I. quest. LXXXII, art. 5. Les mouvements qui se produisent dans l'appétit inférieur ou sensitif, sont accompagnés de passion, tandis qu'il n'y en a pas dans les mouvements de l'appétit supérieur, comme nous l'avons vu, même quest., art. 5, *ad* 1, et 1, 2, quest. XXII, art. 3, *ad* 3. Mais l'acte de la vertu d'espérance ne peut pas appartenir à l'appétit sensitif, parce que le bien qu'elle a pour objet principal n'est pas le bien sensible, mais le bien divin. C'est pourquoi l'espérance existe, comme dans son sujet, dans l'appétit supérieur, que l'on appelle volonté, et non point dans l'appétit inférieur, auquel appartient l'irascible.

Je réponds aux arguments : 1° L'irascible a pour objet le difficile, dans l'ordre des choses sensibles, tandis que l'objet de la vertu d'espérance est le difficile intelligible, ou plutôt le difficile supérieur à l'intelligence.

2° Il suffit de la charité pour perfectionner la volonté quant à l'acte par lequel elle aime; mais il faut une autre vertu pour la perfectionner quant à l'acte différent de celui-ci, c'est-à-dire quant à l'acte par lequel elle espère.

3° Les mouvements de l'espérance et de la charité sont subordonnés l'un à l'autre, comme nous l'avons montré, quest. XVII, art. 8. Par conséquent, rien n'empêche qu'ils existent simultanément dans la même puissance, de même que l'intellect peut comprendre plusieurs choses à la fois, du moment où elles sont subordonnées entre elles; nous l'avons vu aussi, part. I, quest. LXXXV, art. 4 (1).

(1) **De même donc que la foi réside dans l'intellect, comme on l'a démontré plus haut;**

Respondeo dicendum, quòd sicut ex prædictis patet (1), habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivæ partis, cum sit ejus objectum *bonum*. Cùm autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem; et appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in I. habitum est; illi motus qui sunt in appetitu inferiori, sunt cum passione, in superiori autem sine passione, ut ex suprà dictis patet. Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum; quia bonum quod est objectum principale hujus virtutis, non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori (qui dicitur voluntas) sicut in subjecto, non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

Ad primum ergo dicendum, quòd irascibilis objectum est arduum sensibile. Objectum autem virtutis spei est arduum intelligibile, vel potius supra intellectum existens.

Ad secundum dicendum, quòd charitas sufficienter perficit voluntatem quantum ad unum actum, qui est diligere; requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundùm alium actum ejus, qui est sperare.

Ad tertium dicendum, quòd motus spei et motus charitatis habent ordinem ad invicem, ut ex suprà dictis patet (qu. 17, art. 8). Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentiæ : sicut et intellectus potest simul multa intelligere ad invicem ordinata, ut in I. habitum est (scilicet I. part. qu. 85, art. 4).

(1) **Tum I. part., qu. 87, art. 2; tum in hac ipsa part., qu. 4, art. 2.**

ARTICLE II.

L'espérance existe-t-elle dans les bienheureux?

Il paroît que l'espérance existe dans les bienheureux. 1° Le Christ a été en pleine possession de la béatitude, du premier moment qu'il a été conçu. Or, il a eu l'espérance, puisque c'est de lui, suivant la Glose, qu'il est écrit, *Ps.* XXX : « J'ai espéré en vous, Seigneur. » Donc l'espérance peut exister dans les bienheureux.

2° Comme l'obtention de la béatitude est un bien difficile, de même aussi sa continuation. Or les hommes, avant d'avoir la béatitude, espèrent l'obtenir. Donc, après l'avoir obtenue, ils peuvent espérer qu'elle leur sera continuée.

3° On peut espérer la béatitude, non-seulement pour soi, mais encore pour les autres, comme nous l'avons dit, quest. XVII, art. 3. Or, les bienheureux qui sont dans le ciel espèrent la béatitude pour les autres; car ils ne prieroient pas pour nous s'il en étoit autrement. Donc l'espérance peut exister dans les bienheureux.

4° La béatitude des saints comprend, non-seulement la gloire de l'ame, mais aussi la gloire du corps. Or, les ames des saints qui sont maintenant dans le ciel, attendent encore la gloire du corps, comme on le voit dans l'*Apocalypse*, VII, et dans saint Augustin, *De Sanct.*, serm. II. Donc l'espérance peut exister dans les bienheureux.

Mais le contraire résulte de ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, VIII, 24 : « Ce que l'on voit, comment pourroit-on l'espérer? » Or, les bienheureux

de même l'espérance réside dans la volonté, ou dans l'appétit intellectif, pour parler le langage de saint Thomas. Cette dernière faculté, par conséquent, est celle qui, dans l'homme, est perfectionnée par cette vertu ; mais sous un rapport différent de celui qui est le propre de la charité, comme l'auteur l'observe très-bien ici, et comme il le dira encore plus tard, en traitant de la plus parfaite des vertus théologales.

ARTICULUS II.

Utrùm spes sit in beatis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd spes sit in beatis. Christus enim à principio suæ conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed ipse habuit spem, cum ex ejus persona dicatur in *Psalm.* XXX : « In te Domine speravi, » ut Glossa exponit. Ergo in beatis potest esse spes.

2. Præterea, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam ejus continuatio. Sed homines antequam beatitudinem adipiscantur, habent spem de beatitudinis adeptione. Ergo postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

3. Præterea, per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare non solum sibi, sed etiam aliis, ut suprà dictum est. Sed beati, qui sunt in patria, sperant beatitudinem aliis; alioquin non rogarent pro eis. Ergo in beatis potest esse spes.

4. Præterea, ad beatitudinem sanctorum pertinet non solum gloria animæ, sed etiam gloria corporis. Sed animæ sanctorum qui sunt in patria, expectant adhuc gloriam corporis, ut patet *Apoc.*, VI. Et XII, *Super Gen. ad litteram* (cap. 35). Ergo spes potest esse in beatis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Rom.*, VIII : « Quod videt quis, quid sperat. »

(1) De his etiam 1, 2, qu. 67, art. 4 et 5; et III, *Sent.*, dist., 26, qu. 2, art. 5, quæstiunc. 1 ; et dist. 31, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 2 et 3; et qu. 4, de virtut., art. 4.

jouissent de la vision de Dieu. Donc l'espérance ne peut exister en eux.

(Conclusion. — L'espérance, pas plus que la foi, ne peut exister dans les bienheureux, la béatitude n'étant plus pour eux une chose à venir, mais présente.)

Une fois ôté ce qui donne à une chose son espèce, l'espèce elle-même est détruite, et la chose ne peut rester la même; comme si l'on ôte à un corps sa forme naturelle, il n'est plus spécifiquement le même. Or l'espérance, comme les autres vertus, se spécifie par son objet principal, ainsi que nous l'avons dit, quest. précéd., art. 5 et 6, et 1, 2, quest. LIV, art. 2. D'un autre côté, son objet principal est la béatitude éternelle, en tant qu'elle est possible à obtenir avec le secours de Dieu; nous l'avons vu aussi, quest. précéd., art. 1 et 2. Donc, le bien difficile possible ne pouvant être à l'état d'une chose espérée qu'autant qu'il est à venir, il s'ensuit qu'il ne peut y avoir lieu à la vertu d'espérance dans le ciel, puisque la béatitude n'y est pas à venir, mais présente. C'est pourquoi l'espérance, aussi bien que la foi, sera détruite dans la patrie; et l'une, pas plus que l'autre, ne peut exister dans les bienheureux (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quoique le Christ fût en possession de la gloire et par conséquent bienheureux par rapport à la vision divine, il étoit néanmoins en même temps voyageur par rapport à la passibilité de la nature humaine qui étoit en lui. Voilà pourquoi il a pu espérer la gloire de l'impassibilité et de l'immortalité, sans avoir toutefois pour cela la vertu d'espérance, dont l'objet principal n'est pas la gloire du corps, mais plutôt la jouissance divine.

2° On appelle la béatitude vie éternelle, parce que, du moment où les

(1) C'est dans ce sens que les Pères et les commentateurs expliquent ces paroles de l'apôtre saint Paul, I. *Cor.*, XIII, 13 : « Dans le temps présent subsistent ces trois choses, la foi, l'espérance et la charité; mais la plus grande de toutes c'est la charité; » laquelle sub-

Sed beati fruuntur Dei visione. Ergo in eis spes locum non habet.

(Conclusio. — Non potest in beatis spes esse, sicut nec fides, cùm eorum beatitudo non jam futura sed præsens sit.)

Respondeo dicendum, quòd subtracto eo quod dat speciem rei, resolvitur species, et res non potest eadem remanere; sicut remota forma corporis naturalis, non remanet idem secundum speciem. Spes autem recipit speciem à suo objecto principali, sicut et cæteræ virtutes, ut ex suprà dictis patet (1). Objectum autem principale ejus est beatitudo æterna, secundum quòd est possibilis haberi ex auxilio divino, ut suprà dictum est (art. 1 et 2). Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei, nisi secundum quod est futurum, ideo, cum beatitudo jam non sit futura, sed præsens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes sicut et fides evacuatur in patria et neutrum eorum in beatis esse potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus etsi esset comprehensor, et per consequens beatus, quantum ad divinam fruitionem erat tamen simul viator, quantum ad passibilitatem naturæ quam adhuc gerebat : et ideo gloriam impassibilitatis et immortalitatis sperare potuit; non tamen ita quod haberet virtutem spei, quæ non respicit gloriam corporis sicut principale objectum, sed potiùs fruitionem divinam.

Ad secundum dicendum, quòd beatitudo

(1) Putà 1, 2, qu. 54, art. 2, sub communi nomine habituum; et 2, 2, qu. 17, art. 6, sub speciali notione virtutum; ut et aliqualiter art. 5.

bienheureux jouissent de Dieu, ils entrent par cela même en quelque sorte en participation de son éternité, qui est au-dessus du temps. Dès lors, la continuation de la béatitude ne pouvant être modifiée, ni par le présent, ni par le passé, ni par l'avenir, les bienheureux n'ont point l'espérance au sujet de cette continuation. Leur possession est absolue, parce qu'il n'est pas d'avenir pour eux (1).

3° Tant que dure la vertu d'espérance, l'homme peut espérer par elle la béatitude pour lui et pour les autres; mais les bienheureux ne pouvant plus avoir cette vertu par laquelle ils espéroient la béatitude pour eux, ce n'est plus par elle qu'ils l'espèrent pour les autres, mais plutôt par l'amour que produit en eux la charité. C'est ainsi que celui qui a la charité, aime Dieu et le prochain par cette même vertu; et cependant on peut aimer le prochain sans avoir la charité : on l'aime alors par l'effet d'un autre amour.

4° L'espérance étant une vertu théologale qui a Dieu pour objet, son objet principal est la gloire de l'ame, laquelle consiste dans la jouissance de Dieu, et non la gloire du corps. D'ailleurs la gloire du corps, quoiqu'elle soit une chose difficile relativement à la nature humaine, n'est pas telle par rapport à celui qui a déjà la gloire de l'ame; et cela, soit parce que la gloire du corps est très-peu de chose, si on la compare à celle de l'ame, soit parce que celui qui a celle-ci possède déjà suffisamment l'autre dans sa cause.

sistera seule dans la vie future. C'est là surtout ce qui lui donne la supériorité, soit en principe, soit par voie de conséquence, comme l'auteur l'expliquera plus tard. L'espérance n'aura donc pas lieu, ne se conçoit pas même avec la possession du bonheur espéré, pas plus que la foi, lumière mêlée d'ombres ne se conçoit avec la pleine vision de la patrie.

(1) L'éternité n'est pas une durée dans le sens ordinaire que nous attachons à ce mot; elle n'est pas une succession d'instants ou de siècles. C'est l'existence absolue, complète, simultanée, suivant l'idée que saint Thomas s'est efforcé de nous en donner, en traitant de l'éternité de l'Etre divin et de sa prescience, dans la première partie de la *Somme*. Le passé, le présent et le futur, modifications nécessaires du temps, ne peuvent donc avoir lieu là où *le temps ne sera plus*, selon le mot profond de l'Apocalypse.

---

sanctorum dicitur vita æterna; quia per hoc quod Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes æternitatis divinæ, quæ excedit omne tempus. Et ita continuatio beatitudinis non diversificatur per præsens, præteritum et futurum : et ideo beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem, quia non est ibi ratio futuri.

Ad tertium dicendum, quòd durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi et aliis. Sed evacuata spe in beatis, secundum quam sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore charitatis. Sicut etiam qui habet charitatem Dei, eadem charitate diligit proximum; et tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem charitatis, sed alio quodam amore.

Ad quartum dicendum, quòd cùm spes sit virtus theologica habens Deum pro objecto, principale objectum spei est gloria animæ, quæ in fruitione divina consistit, non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui habenti gloriam animæ; tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animæ; tum etiam quia habens gloriam animæ, habet jam sufficienter causam gloriæ corporis.

ARTICLE III.

L'espérance existe-t-elle dans les damnés?

Il paroît que l'espérance existe dans les damnés. 1° Le démon est damné et le prince des damnés, selon ces paroles de l'Evangile, *Matth.*, XXV, 41 : « Allez, maudits, au feu éternel qui a été préparé au démon et à ses anges. » Or, le démon a l'espérance, d'après cette parole de l'Ecriture, *Job*, XL, 43 : « Voici qu'il sera trompé dans ses espérances. » Il paroît donc que les damnés espèrent.

1° Comme il y a la foi formée et la foi informe, de même en est-il de l'espérance. Or la foi informe peut exister dans les démons et les damnés, d'après ces paroles de l'Apôtre, *Jac.*, II, 19 : « Les démons croient et tremblent. » Il paroît donc que l'espérance informe peut exister chez les damnés.

3° Nul ne peut mériter ou démériter, après sa mort, au-delà de ce qu'il a mérité ou démérité en cette vie, suivant cette parole, *Eccl.*, XI, 3 : « Que l'arbre tombe vers le midi ou vers l'aquilon, il reste à l'endroit où il est tombé. » Or, il y en a beaucoup parmi les damnés qui avoient l'espérance en cette vie et qui ne l'ont pas perdue par le désespoir. Donc ils l'auront encore dans l'autre.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. L'espérance produit la joie, d'après cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, XII, 12 : « Réjouissez-vous dans l'espérance. » Or, les damnés ne sont pas dans la joie, mais dans la douleur et la désolation, selon qu'il est écrit, *Is.*, LXV, 14 : « Mes serviteurs feront entendre, dans le ravissement de leur cœur, des hymnes de louange ; et vous crierez dans l'amertume de votre ame, et vous hurlerez dans le dé-

---

ARTICULUS III.

Utrùm spes sit in damnatis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd in damnatis sit spes. Diabolus enim est damnatus et princeps damnatorum, secundum illud *Matth.*, XXV : « Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus. » Sed diabolus habet spem, secundum illud *Job*, XL : « Ecce spes ejus frustrabitur eum. » Ergo videtur quod damnati habeant spem.

2. Præterea, sicut fides est formata et informis, ita et spes. Sed fides informis potest esse in dæmonibus et damnatis, secundum illud *Jacob*, II : « Dæmones credunt et contremiscunt. » Ergo videtur quod etiam spes informis potest esse in damnatis.

3. Præterea, nulli hominum post mortem accrescit meritum vel demeritum quod in vita non habuit, secundum illud *Eccl.*, XI : « Si ceciderit lignum ad austrum aut aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit (2). » Sed multi qui damnantur, habuerunt in hac vita spem, nunquam desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt.

Sed contra est, quòd spes causat gaudium, secundum illud *Rom.*, XII : « Spe gaudentes. » Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore et luctu, secundum illud *Isai.*, LXV : « Servi mei laudabunt præ exultatione cordis; et vos clamabitis præ dolore cordis, et præ contritione

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 5, quæstiunc. 3 et 4.

(2) Quod sic explicat Hieronymus in eum locum, ut jam notatum suprà; intelligens per Austrum sortem beatorum, sicut per Aquilonem sortem damnatorum.

chirement de votre esprit. » Donc l'espérance n'existe pas chez les damnés.

(CONCLUSION. — Les damnés n'ont point d'espérance, parce qu'ils ont la certitude de ne jamais échapper aux châtiments éternels.)

Comme il est de l'essence de la béatitude d'être le repos de la volonté, de même il est de l'essence de la peine qu'elle répugne à la volonté de celui à qui elle est infligée. Or, la volonté ne peut se reposer dans ce qu'elle ignore, pas plus que cela ne peut lui répugner. C'est ce qui faisoit dire à saint Augustin, *Sup. Gen. ad litt.*, II, 17 et 19, que les anges dans l'état primitif, avant leur glorification ou leur chute, ne pouvoient pas être parfaitement heureux, parce qu'ils n'avoient pas la prescience de leur destinée. Car le vrai bonheur, le bonheur parfait suppose nécessairement la certitude de sa perpétuité; la volonté n'y peut, autrement, trouver son repos. De même, la perpétuité de la damnation étant attachée à la peine des damnés, cette peine manqueroit de ce qui tient à son essence, si elle ne répugnoit à leur volonté; ce qui pourroit avoir lieu cependant, si cette perpétuité n'étoit connue d'eux. Il faut donc que les damnés sachent qu'ils ne peuvent absolument échapper à la damnation et parvenir à la béatitude; c'est une nécessité qui ressort de la condition même de leur malheur (1). De là cette parole, *Job*, XV, 22: « Il ne croit

(1) Voilà le dogme chrétien dans toute son inflexible vérité. L'auteur n'a pas pour but ici de le démontrer; il l'expose, et cependant il en laisse entrevoir, en passant, la raison essentielle. Sur ce point, sa doctrine est celle de tous les Pères et de tous les docteurs, sans exception. En rentrant dans le domaine de l'éternité, si l'on a compris cette parole d'après l'observation que nous venons de faire, le chatiment des damnés devient fixe et immuable. Que penser alors de certaines idées mitigées que l'on ose émettre de nos jours? Que penser, je ne dirai pas de la foi, mais de la science et de la raison de ceux qui voudroient ainsi modifier les enseignements de la théologie catholique?

Leur intention se laisse aisément deviner : ce seroit de ne pas trop effrayer la foiblesse humaine, de ménager une sorte de rapprochement entre les idées du monde actuel et les sévères leçons de la foi. Mais, par malheur, ni la foi ni la raison elle-même ne s'accommodent de tels ménagements; et le monde, à son tour, n'en a que faire. S'il a tant de peine à comprendre l'éternité des peines, s'il répugne tellement à l'accepter, cela tient à son état moral; il n'a guère plus de croyances, et il est dévoré de passions. Ce n'est pas la seule vérité qui soit ébranlée par la corruption et la malice des hommes. Mais ce n'est pas en l'amoindrissant, selon l'énergique expression de l'Ecriture, qu'on la raffermira. Et croit-on que les passions s'y résigneront alors de meilleure grace, et capituleront devant une vérité qui se sera montrée si

---

Spiritus ululabitis. » Ergo spes non est in damnatis.

(CONCLUSIO. — Nulla est in damnatis spes, cùm certi sint se nunquam pœnas æternas evasuros.)

Respondeo dicendum, quòd sicut de ratione beatitudinis est, ut in ea quietetur voluntas, ita de ratione pœnæ est, ut id quod pro pœna infligitur, voluntati repugnet. Non autem potest voluntatem quietare, vel ei repugnare, quod ignoratur. Et ideo Augustinus dicit *Super Gen. ad litter.*, quòd angeli perfectè beati esse non poterant in primo statu ante confirmationem, vel lapsum, cùm non essent præscii sui eventus. Requiritur enim ad perfectam et veram beatitudinem, ut aliquis certus sit de suæ beatitudinis perpetuitate; alioquin voluntas non quietaretur. Similiter etiam cùm perpetuitas damnationis pertineat ad pœnam damnatorum, non verè haberet rationem pœnæ, nisi voluntati repugnaret; quod esse non posset, si perpetuitatem suæ damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miseriæ damnatorum pertinet, ut ipsi sciant quòd nullo modo possunt damnationem evadere, et ad beatitudinem pervenire. Unde dicitur *Job*, XV:

pas pouvoir retourner des ténèbres à la lumière. » D'où il est évident qu'ils ne peuvent envisager la béatitude comme un bien possible, pas plus que les Saints ne peuvent l'envisager comme un bien futur ; ce qui fait que l'espérance n'existe ni dans les bienheureux, ni dans les damnés. Mais elle peut exister dans les Saints qui ne sont pas encore dans le patrie, soit qu'ils vivent ici-bas, soit qu'ils souffrent dans le purgatoire, parce que dans l'un et l'autre séjour, ils voient la béatitude comme un bien futur possible.

Je réponds aux arguments : 1° Comme le dit saint Grégoire, *Mor.*, XXXIII, 19, cette parole de Job s'entend du démon considéré dans ses membres qui verront leur espérance réduite à néant. Ou bien, si on l'applique au démon lui-même, elle peut se rapporter à la victoire qu'il espère remporter sur les Saints, selon cette autre parole qui précède le texte cité dans l'objection : « Il se promet que le Jourdain versera ses eaux dans sa bouche. » Mais ce n'est pas de cette espérance qu'il s'agit ici.

2° Selon la remarque de saint Augustin, *Ench.*, 8 : « La foi porte sur les choses bonnes et mauvaises, sur les choses passées, présentes et futures, sur ce qui est propre à celui qui croit, comme sur ce qui lui est étrange. L'espérance, au contraire, n'a pour objet que les choses futures qui sont bonnes et propres à celui qui espère. » Voilà pourquoi la foi informe peut exister dans les damnés, contrairement à l'espérance, les biens divins n'étant pour eux ni futurs, ni possibles, mais absolument absents.

3° Le défaut d'espérance dans les damnés ne change point leur démérite, de même que le mérite des bienheureux ne s'accroît pas de ce que

conciliante à leur égard? Quelle illusion! La crainte de l'enfer, et d'un enfer éternel, n'est pas toujours une barrière assez puissante pour arrêter l'impétuosité des passions humaines; comment n'a-t-on pas craint d'affoiblir cette barrière sacrée? En y portant atteinte, ce n'est pas au seul enseignement des théologiens, du reste, qu'on donnoit un démenti; mais c'est encore aux croyances religieuses de toutes les nations de l'univers, sans distinction d'époque, de climat, de civilisation ou de culte même, comme il seroit aisé de le prouver, s'il étoit question ici de démontrer le dogme chrétien.

On peut voir ce que nous avons déjà dit sur ce sujet, à propos *des peines dues au péché*, tome VI de cette édition, pag. 225.

« Non credit quòd reverti possit de tenebris ad lumen. » Unde patet, quòd non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum possibile, sicut nec beati ut bonum futurum : et ideo neque in beatis neque in damnatis est spes. Sed in viatoribus, sive sint in vita ista, sive in purgatorio, potest esse spes ; quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Gregorius dicit XXXIII, *Moral.*, hoc dicitur de diabolo secundum membra ejus, quorum spes annullabitur. Vel si intelligatur de ipso diabolo, potest referri ad spem, qua sperat se de sanctis victoriam obtinere, secundum illud quod suprà præmiserat : « Habet fiduciam, quod Jordanis influat in os ejus. » Hæc autem non est spes de qua loquimur.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in *Enchiridio* (cap. 8) : « Fides est et malarum rerum et bonarum, et præteritarum et præsentium et futurarum, et suarum et alienarum; sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium. » Et ideo magis potest esse fides informis in damnatis, quam spes, quia bona divina non sunt eis futura possibilia, sed sunt eis absentia.

Ad tertium dicendum, quòd defectus spei in damnatis non variat demeritum, sicut nec eva-

cette vertu cesse pour eux. Ce sont deux effets qui résultent du changement d'état dans les uns et dans les autres.

ARTICLE IV.

L'espérance est-elle certaine dans l'homme qui est encore sur la terre?

Il paroît que notre espérance n'a pas de certitude, tant que nous sommes ici-bas. 1° L'espérance, en effet, réside dans la volonté, comme dans son sujet. Or, la certitude n'appartient pas à la volonté, mais à l'intellect. Donc l'espérance n'a pas de certitude pour nous.

2° L'espérance provient de la grace et des mérites, comme nous l'avons dit, quest. XVII, art. 1. Or, nous ne pouvons pas, en cette vie, savoir avec certitude que nous avons la grace; nous l'avons dit aussi, 1, 2, quest. CXII, art. 5. Donc notre espérance ici-bas n'a pas de certitude.

3° On ne peut avoir la certitude de ce qui peut ne pas arriver. Or, combien d'hommes qui ont l'espérance de la béatitude et qui n'y parviennent pas. Donc notre espérance n'a pas de certitude.

Mais le Maître dit au contraire, lib. *Sent.* dist. XXVI : « L'espérance est l'attente certaine du bonheur futur ; » ce qui peut s'entendre conformément à ces paroles de l'Apôtre, II. *Tim.*, I, 12 : « Je sais à qui je me confie ; et je suis certain qu'il est assez puissant pour garder mon dépôt. »

(Conclusion. — Notre espérance ici-bas est certaine, non pas en elle-même, mais par la foi, d'où elle tire toute sa certitude.)

On peut avoir la certitude de deux manières : essentiellement et par participation. Essentiellement, quand elle réside dans la faculté cognitive; par participation, lorsqu'elle existe dans tout ce que la faculté cognitive porte infailliblement vers sa fin. C'est dans le sens de cette dernière dis-

---

cuatio spei in beatis auget meritum; sed utraque contingit propter mutationem status.

ARTICULUS IV.

Utrùm spes viatorum habeat certitudinem.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd spes viatorum non habeat certitudinem. Spes enim est in voluntate sicut in subjecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem.

2. Præterea, spes ex gratia et meritis provenit, ut suprà dictum est (qu. 17, art. 1). Sed in hac vita scire per certitudinem non possumus quòd gratiam habeamus, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 112, art. 5) (2). Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

3. Præterea, certitudo esse non potest de eo quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem, deficiunt à consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

Sed contra est, quòd « spes est certa expectatio futuræ beatitudinis, » sicut Magister dicit XXVI, dist. 3, *Sententiarum*, quod potest accipi ex hoc quod dicitur II. *ad Timoth.*, III : « Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare. »

(Conclusio. — Est spes viatoribus certa, non quidem essentialiter, sed per fidem omnem suam certitudinem habet.)

Respondeo dicendum, quòd certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter et participativè. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva; participativè autem in omni eo quod à vi cognoscitiva movetur infallibiliter

(1) De his etiam qu. 4, de virtut., art. 2, ad 4.

(2) Juxta illud *Eccles.*, IX, vers. 1 : *Nescit homo utrùm amore vel odio dignus sit.* Quod ad amorem vel ad odium Dei erga nos Hieronymus ibidem refert.

tinction qu'on dit que la nature opère d'une manière certaine, parce qu'elle est mûe par l'intelligence divine, dont l'action s'exerce sur tous les êtres de manière à ce que chacun tende infailliblement vers la fin qui lui est propre. C'est dans le même sens encore qu'on dit que les vertus morales opèrent avec plus de certitude que l'art, parce qu'elles suivent dans leurs actes l'impulsion de la raison, comme la nature suit l'impulsion divine. Il en est de même pour l'espérance : elle tend avec certitude vers sa fin, en tant qu'elle participe à la certitude de la foi qui réside dans la puissance cognitive (1).

La réponse au premier argument est évidente par là même.

2° L'espérance ne repose pas principalement sur la grace qu'on a déjà, mais sur la toute-puissance de Dieu et sur sa miséricorde, qui sont, même pour celui qui n'a pas la grace, le moyen de l'obtenir, de manière à parvenir à la vie éternelle. Or, celui qui a la foi est sûr de la toute-puissance de Dieu et de sa miséricorde.

3° S'il y en a qui espèrent la béatitude et qui n'y parviennent pas, c'est la faute du libre arbitre qui élève l'obstacle du péché ; mais ce n'est nullement la faute de la puissance ou de la miséricorde divine, sur laquelle s'appuie l'espérance. Par conséquent ceci n'infirme en rien la certitude de cette vertu.

(1) Il ne faudroit donc pas confondre le certitude que l'espérance puise dans la foi, comme l'explique notre saint docteur, avec la certitude où Luther prétend que l'homme doit être par rapport à sa justification et à son salut. Sans doute, la foi chrétienne est parfaitement certaine du côté de Dieu ; mais elle est toujours mêlée de quelque incertitude provenant de la corruption et la fragilité inhérentes au cœur humain. C'est pour cela qu'il nous est recommandé *d'opérer notre salut avec crainte et tremblement.*

---

ad finem suum, secundum quem modum dicitur quòd natura certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum, virtutes morales certiùs arte dicuntur operari, in quantum per modum naturæ moventur à ratione ad suos actus. Et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem à fide, quæ est in vi cognoscitiva.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd spes non innititur principaliter gratiæ jam habitæ; sed divinæ omnipotentiæ et misericordiæ, per quam etiam qui gratiam non habet, eam consequi potest, ut sic ad vitam æternam perveniat. De omnipotentia autem Dei et misericordia ejus, certus est quicumque fidem habet.

Ad tertium dicendum, quòd hoc quod aliqui habentes spem deficiant à consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati; non autem ex defectu divinæ potentiæ, vel misericordiæ, cui spes innititur. Unde hoc non præjudicat certitudini spei.

QUESTION XIX.

Du don de crainte.

Douze questions se présentent sur ce sujet : 1° Peut-on craindre Dieu? 2° La crainte se divise-t-elle en crainte filiale, initiale, servile et mondaine? 3° La crainte mondaine est-elle toujours mauvaise? 4° La crainte servile est-elle bonne? 5° Est-elle substantiellement la même chose que la crainte filiale? 6° La crainte servile est-elle exclue du moment que la charité survient? 7° La crainte est-elle le commencement de la sagesse? 8° La crainte initiale est-elle substantiellement la même que la crainte filiale? 9° La crainte est-elle un don de l'Esprit saint? 10° Croît-elle en proportion de la charité? 11° Subsiste-t-elle dans la patrie? 12° Qu'est-ce qui lui correspond dans les béatitudes et dans les fruits?

ARTICLE I.

Peut-on craindre Dieu?

Il paroît que Dieu ne peut pas être craint. 1° L'objet de la crainte est le mal futur, comme nous l'avons vu, 1, 2, quest. XLII, art. 2 et 3. Or, il n'y a aucun mal en Dieu, puisqu'il est la bonté même. On ne peut donc pas le craindre.

2° La crainte est opposée à l'espérance. Or, nous espérons en Dieu. Donc nous ne pouvons pas en même temps le craindre.

3° Ainsi que le dit le Philosophe, *Rhét.*, II, 5, nous craignons les choses d'où les maux nous proviennent. Or, ce n'est pas de Dieu que pro-

---

QUÆSTIO XIX.

De dono timoris, in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de dono timoris.

Circa quem quæruntur duodecim. 1° Utrùm Deus debeat timeri. 2° De divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem et mundanum. 3° Utrùm timor mundanus semper sit malus. 4° Utrùm timor servilis sit bonus. 5° Utrùm sit idem in substantia cum filiali. 6° Utrùm adveniente charitate excludatur timor servilis. 7° Utrùm timor sit initium sapientiæ. 8° Utrùm timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali. 9° Utrùm timor sit donum Spiritus sancti. 10° Utrùm crescat crescente charitate. 11° Utrùm maneat in patria. 12° Quid respondeat ei in beatitudinibus, et fructibus.

ARTICULUS I.

Utrum Deus possit timeri.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus timeri non possit. Objectum enim timoris est malum futurum, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 42, art. 2 et 3). Sed Deus est expers omnis mali, cùm sit ipsa bonitas. Ergo Deus timeri non potest.

2. Præterea, timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus simul eum timere.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit in II. *Rethor.* (cap. 5), illa timemus, ex quibus nobis mala proveniunt. Sed mala non proveniunt

(1) De his etiam 1, 2, qu. 42, art. 1; ut et III, *Sent.*, dist. 34, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1, ad 2.

viennent nos maux, mais de nous-mêmes, selon cette parole du Prophète, *Osée*, XIII, 9 : « Ta perdition vient de toi, ô Israël ; et c'est de moi que tu tires ton secours. » Donc on ne doit pas craindre Dieu.

Mais il est écrit, au contraire, *Jer.*, X, 7 : « Qui ne vous craindra, ô roi des nations ? » et, *Malach.*, I, 6 : « Si je suis le Seigneur, où est la crainte que vous me devez ? »

(Conclusion. — Dieu peut être craint, non pas comme étant un mal, mais en tant qu'il peut infliger une peine, peine qui est, à proprement parler, un bien, mais qui relativement est un mal.)

Comme l'espérance a un double objet, dont l'un consiste dans le bien même dont on attend la possession, et l'autre dans le secours au moyen duquel on espère arriver à cette possession, de même la crainte peut avoir aussi un double objet, dont l'un est le mal même que l'homme fuit, et l'autre, ce qui peut être une cause de mal pour lui. Dieu, qui est la bonté même, ne peut donc être l'objet de la crainte, dans le premier sens ; mais il peut l'être dans le second, en tant qu'il est des maux qui peuvent nous venir de lui directement, ou que nous pouvons éprouver à son occasion. Le mal dont il peut être cause directe pour nous, c'est le châtiment qu'il nous inflige en cette vie, lequel n'est pas absolument un mal ; il n'est tel que relativement. Pris d'une manière absolue, il est toujours un bien : en effet, le bien en toute chose se prenant du rapport qu'elle a avec sa fin, et le mal impliquant, au contraire, l'absence de ce rapport, il n'y a de mal absolu pour l'homme que ce qui le jette en dehors de sa fin dernière, c'est-à-dire le péché (1). Le châtiment est à la vérité un mal, puis-

(1) Ni les souffrances, ni les infortunes, ni l'infamie, ni la mort, ne sont, par conséquent, des maux véritables, puisque aucune de ces choses ne peut par elle-même nous détourner de notre fin. Souvent même elles sont de véritables biens, puisqu'elles peuvent nous y conduire

---

nobis à Deo, sed ex nobis ipsis, secundum illud *Oseæ*, XIII : « Perditio tua ex te, Israel (1), ex me auxilium tuum. » Ergo timeri non debet.

Sed contra est, quod dicitur *Jerem.*, X : « Quis non timebit te, ô rex gentium ? » Et *Malach.*, I : « Si ego Dominus, ubi est timor meus ? »

(Conclusio. — Potest Deus timeri, non quidem sicut aliquod malum, sed ut à quo malum aliquod pœnæ esse potest ; quod est bonum simpliciter, malum autem secundum quid.)

Respondeo dicendum, quòd sicut spes habet duplex objectum, quorum unum est ipsum bonum futurum, cujus adeptionem quis expectat, aliud autem est auxilium alicujus, per quem expectat se adipisci quod sperat ; ita etiam et timor duplex objectum habere potest : quorum unum est ipsum malum, quod homo refugit ; aliud autem est illud à quo malum provenire potet. Primo ergo modo, Deus, qui est ipsa bonitas, objectum timoris esse non potest ; sed secundo modo potest esse objectum timoris, in quantum scilicet ab ipso, vel per comparationem ad ipsum, nobis potest aliquod malum imminere. Ab ipso quidem potest nobis imminere malum pœnæ ; quod non est simpliciter malum, sed secundum quid, bonum autem simpliciter. Cum enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importet hujus ordinis privationem, illud est malum simpliciter, quod excludit ordinem à fine ultimo, quod est malum culpæ. Malum

(1) Ut passim in Bibliis antiquis legi solet ; sed nunc in emendatis tantùm *Perditio tua*, non adjungendo *ex te*, quamvis ad plenum sensum subintelligi potest.

qu'il est la privation d'un bien particulier ; mais, dans le sens absolu, il est un bien, en ce qu'il se rapporte comme moyen à notre fin dernière. Le mal dont Dieu peut être cause occasionnelle pour nous, c'est la perte de Dieu même ; et ce mal est l'effet du péché. Voilà dans quel sens on peut et l'on doit craindre Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° Cette objection repose sur ce que le mal même que l'homme fuit est l'objet de la crainte.

2° Il faut considérer en Dieu sa justice qui punit nos péchés, et sa miséricorde qui nous délivre. La considération de sa justice produit en nous la crainte ; et la considération de sa miséricorde fait naître l'espérance (1). C'est ainsi que, sous des rapports différents, Dieu est l'objet de l'espérance et celui de la crainte.

3° Le mal du péché ne vient pas de Dieu comme de son auteur, mais de nous-mêmes, en ce que nous nous séparons de lui. Quant au mal de la peine, c'est bien de Dieu qu'il nous vient, mais seulement en ce qu'il a de bon, c'est-à-dire en tant qu'il est juste ; et il est tel parce que la justice exige que le péché soit puni. D'ailleurs on pourroit dire que ce mal vient primordialement de nous, puisqu'il ne se produit que par l'effet de notre péché ; et c'est dans ce sens que la Sagesse dit, I, 13 : « Dieu n'a pas fait la mort ; mais les impies l'ont appelée par leurs œuvres et par leurs paroles. »

ou nous y ramener. Il en est toujours ainsi dans la pensée de Dieu, qui nous les envoie. Sa bonté paternelle ne se manifeste pas moins par les afflictions que par les consolations dont il remplit le cours de la vie humaine.

(1) Pensée qui repose sur plusieurs passages des Livres saints, sur celui-ci en particulier, *Psal.* XXIV, 10 : « Toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité ; » et la vérité s'entend ici de la justice. C'est dans ce sens que les Pères ont souvent expliqué ce passage. Saint Bernard y trouve le sujet d'un développement où la grace de l'image le dispute à la piété du sentiment. L'ame du fervent cénobite est remplie du souvenir de la Madeleine embrassant et arrosant de ses larmes les pieds adorables du Sauveur ; il voit la justice dans l'un, et dans l'autre il voit la miséricorde ; puis il s'écrie, serm. 6, *in Cant.* :

« Heureuse l'ame que le Seigneur Jésus a visitée dans sa justice et sa miséricorde ; ce sont là comme les deux pieds de cet hôte divin. Cette ame se fera reconnoître à deux signes ; il y aura en elle comme deux traits qui la distingueront, la crainte et l'espérance : ce sera là

---

autem pœnæ est quidem malum, in quantum privat aliquod particulare bonum ; est tamen bonum simpliciter, in quantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparationem autem ad Deum, potest nobis malum culpæ provenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest et debet timeri.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit secundum quod malum quod homo refugit, est timoris objectum.

Ad secundum dicendum, quòd in Deo est considerare justitiam, secundum quam peccantes punit, et misericordiam, secundum quam nos liberat. Secundum ergo considerationem ipsius justitiæ insurgit in nobis timor ; secundum autem considerationem ipsius misericordiæ insurgit in nobis spes. Et ita secundum diversas rationes Deus est objectum spei et timoris.

Ad tertium dicendum, quòd malum culpæ non est à Deo sicut ab auctore, sed est à nobis ipsis, in quantum à Deo recedimus. Malum autem pœnæ est quidem à Deo auctore, in quantum habet rationem boni, prout scilicet est justum, secundum quod juste nobis pœna infligitur, licet hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingat ; secundum quem modum dicitur *Sapient.*, I : Quòd « Deus mortem non fecit, sed impii manibus et verbis accersierunt illam. »

ARTICLE II.

La crainte est-elle convenablement divisée en crainte filiale, initiale, servile et mondaine (1)?

Il paroît que cette division est défectueuse. 1° Saint Jean Damascène, *De fid. orth.*, II, 15, distingue six espèces de crainte : la lâcheté, la honte et les autres que nous avons énumérées, 1, 2, quest. XLI, art. 14, lesquelles ne sont pas comprises dans cette division. Il paroît donc que cette division est défectueuse.

2° Chacune de ces craintes est bonne ou mauvaise. Or, il y en a une cependant, la crainte naturelle, qui n'est pas bonne moralement, puisqu'elle existe dans les démons, d'après cette parole, *Jac.*, II, 19 : « Les démons croient et tremblent ; » et qui n'est pas non plus mauvaise, puisqu'elle a existé dans Jésus-Christ, *Marc.*, XIV, 33 : « Jésus tomba dans la crainte et dans l'ennui. » Donc cette division est défectueuse.

3° Autres sont les rapports du fils au père, et autres ceux de l'épouse à l'époux, du serviteur au maître. Or, la crainte filiale, qui est celle du fils à l'égard du père, se distingue de la crainte servile, qui est celle du serviteur à l'égard du maître. L'on devroit donc distinguer de toutes ces craintes la crainte chaste, qui semble être celle de l'épouse envers l'époux.

4° Comme la crainte servile fait redouter le châtiment, de même la

comme la double empreinte laissée par les pieds du Sauveur. » Un peu plus loin le saint docteur ajoute que cette crainte, pour être digne de celui qui en est l'objet, doit être douce et filiale ; que cette espérance, pour ne pas dégénérer en une folle présomption, doit se renfermer dans les limites qui lui sont tracées par la raison et par la foi.

(1) Chacun de ces mots sera parfaitement expliqué dans la discussion même ; il seroit donc inutile d'en donner ici une définition anticipée. D'une manière générale, d'ailleurs, ils sont assez connus par les traités élémentaires de théologie ; et cela suffit comme préliminaire aux notions plus profondes et plus précises que l'auteur va nous en donner.

ARTICULUS II.

Utrùm timor convenienter dividatur in filialem, initialem, servilem et mundanum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter dividatur timor in filialem, initialem, servilem, et mundanum. Damascenus enim in secundo lib. ponit sex species timoris, scilicet segnitiem, erubescentiam, et alia, de quibus suprà dictum est (1, 2, qu. 41, art. 4), quæ in hac divisione non tanguntur. Ergo videtur quòd hæc divisio timoris non sit conveniens.

2. Præterea, quilibet horum timorum, vel est bonus, vel malus. Sed aliquis est timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est moraliter, cùm sit in dæmonibus, secundum illud *Jacob.*, II : « Dæmones credunt, et contremiscunt ; » neque etiam malus, cùm sit in Christo, secundum illud *Marc*, XIV : « Cœpit Jesus pavere et tædere. » Ergo timor insufficienter dividitur secundum prædicta.

3. Præterea, alia est habitudo filii ad patrem, et uxoris ad virum, et servi ad dominum. Sed timor filialis qui est filii in comparatione ad patrem, distinguitur à timore servili, qui est servi per comparationem ad dominum. Ergo etiam timor castus qui videtur esse uxoris per comparationem ad virum, debet distingui ab omnibus istis timoribus.

4. Præterea, sicut timor servilis timet pœnam, ita timor initialis et mundanus. Non de-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 34, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 2 ; et qu. 2, de verit., art. 10, ad 13 ; ut et *ad Rom.*, VIII, lect. 3, col. 2 et 3.

crainte initiale et la crainte mondaine. On n'auroit donc pas dû distinguer ces trois craintes.

5° La concupiscence se rapporte au bien, de même que la crainte se rapporte au mal. Or, la concupiscence des yeux, qui fait qu'on désire les biens de ce monde, diffère de la concupiscence de la chair, qui fait qu'on désire le plaisir corporel. Donc la crainte mondaine par laquelle on craint de perdre les biens extérieurs, diffère également de la crainte humaine par laquelle on appréhende ce qui nuit à sa propre personne.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Le Maître établit cette division dans son troisième livre des *Sentences*, dist. XXXIV.

(Conclusion. — La crainte est ou filiale, ou initiale, ou servile, ou mondaine.)

Nous envisageons ici la crainte dans l'action qu'elle exerce sur nous pour nous faire tourner vers Dieu, ou nous faire éloigner de lui, de quelque manière que ce soit. En effet, l'homme s'éloigne quelquefois de Dieu par la crainte qu'il a de certains maux; et c'est alors la crainte humaine ou mondaine. D'autres fois, un semblable motif le fait se tourner vers Dieu et s'attacher à lui. Mais, ici, il y a deux maux qui peuvent être l'objet de sa crainte; le mal de la peine, et le mal du péché. S'il se tourne vers Dieu et s'attache à lui parce qu'il craint la peine, c'est la crainte servile; si c'est parce qu'il craint le péché, c'est la crainte filiale, car c'est le propre des enfants d'avoir peur d'offenser leur père; enfin, si c'est parce qu'il craint l'un et l'autre, c'est alors la crainte initiale, qui tient le milieu entre les deux précédentes. Nous avons dit, 1, 2, quest. XLII, art. 3, en traitant de la passion de la crainte, si l'on peut craindre le mal du péché.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Jean Damascène divise la crainte,

---

ouerunt ergo ab invicem distinguiisti timores.

5. Præterea, sicut concupiscentia est boni, ita etiam timor est mali. Sed alia est *concupiscentia oculorum*, qua quis concupiscit bona mundi; alia est *concupiscentia carnis*, qua quis concupiscit delectationem propriam. Ergo etiam alius est timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora, et alius est timor humanus, quo quis timet propriæ personæ detrimentum.

Sed contra est auctoritas Magistri XXXIV, *dist.* 3, lib. *Sententiarum* (1).

(Conclusio. — Timor aut filialis est, aut initialis, aut servilis, aut mundanus.)

Respondeo dicendum, quòd de timore nunc agimus secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur, vel ab eo avertimur. Cùm enim objectum timoris sit *malum*, quandoque homo propter mala quæ timet, à Deo recedit; et iste dicitur timor *humanus*, vel *mundanus*. Quandoque autem homo propter mala quæ timet, ad Deum convertitur, et ei inhæret; quod quidem malum est duplex, scilicet *malum pœnæ*, et *malum culpæ*. Si ergo aliquis convertatur ad Deum et ei inhæreat, propter timorem pœnæ, erit timor *servilis*. Si autem propter timorem culpæ, erit timor *filialis*; nam filiorum est timere offensam patris. Si autem propter utrumque, est timor *initialis*, qui est medius inter utrumque timorem. Utrum autem malum culpæ possit timeri, supra habitum est (1, 2, qu, 42, art. 3), cùm de passione timoris ageretur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Damas-

(1) Ubi scilicet litterâ D, seu § 4, sic timorem dividit, et filialem quoque *castum* vel *amicalem* vocat.

considérée comme passion de l'ame, tandis que, dans notre division, elle est envisagée par rapport à Dieu, comme nous venons de le dire.

2° Le bien moral consiste principalement à se tourner vers Dieu, et le mal moral à s'en éloigner; et c'est pourquoi aussi les craintes que nous avons énumérées impliquent toutes le bien ou le mal moral. Mais la crainte naturelle est présupposée par l'un et par l'autre; et c'est pour cette raison qu'elle n'est pas comprise dans notre division.

3° Les rapports du serviteur au maître ont leur raison d'être dans la puissance du maître, qui s'impose à son esclave; au contraire, les rapports du fils au père, ou de l'épouse à l'époux, sont déterminés par l'affection du fils, qui se soumet de lui-même à son père, ou de l'épouse, qui s'attache à son époux par le lien de l'amour. D'où il résulte que la crainte filiale et la crainte chaste sont une même chose, parce que c'est par l'amour de la charité que Dieu devient notre père, selon ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, VIII, 15 : « Vous avez reçu l'esprit de l'adoption des enfants, dans lequel nous crions tous : Abba, c'est-à-dire mon père; » comme c'est par la même charité qu'il est notre époux, suivant ces autres paroles, II. *Cor.*, XI, 2 : « Je vous ai fiancés à cet unique époux, qui est Jésus-Christ, pour vous présenter à lui comme une vierge toute pure. » Mais la crainte servile a un caractère particulier qui la distingue des deux précédentes, parce qu'elle est, de sa nature, en dehors de la charité.

4° Ces trois craintes regardent la peine, il est vrai, mais sous des rapports différents. Car la crainte mondaine ou humaine regarde la peine qui éloigne de Dieu, et qui consiste dans les mauvais traitements ou les menaces dont on peut être l'objet de la part des impies (1); tandis que

(1) Moins que cela suffit, tant la misère de l'homme est profonde et sa fragilité déplorable, pour le pousser à ce funeste éloignement. Il est même à remarquer que les maux ou les dangers imaginaires ont quelquefois plus d'action sur l'esprit humain, que des dangers sérieux ou des douleurs réelles. Une parole de raillerie, qui le plus souvent n'est qu'un mensonge, un sourire de mépris, qui n'est pas davantage l'expression des sentiments de l'ame, ont plus

---

cenus dividit timorem secundum quod est passio animæ. Hæc autem divisio timoris attenditur in ordine ad Deum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd bonum morale præcipuè consistit in conversione ad Deum, malum autem morale in aversione à Deo : et ideo omnes prædicti timores vel important malum morale, vel bonum. Sed timor naturalis præsupponitur bono et malo morali : et ideo non connumeratur inter istos timores.

Ad tertium dicendum, quòd habitudo servi ad dominum est per potestatem domini servum sibi subjicientis; sed habitudo filii ad patrem, vel uxoris ad virum, est è conversò, per affectum filii se subdentis patri, vel uxoris se conjungentis viro unione amoris. Unde timor filialis et castus ad idem pertinent; quia per charitatis amorem Deus *pater noster* efficitur, secundum illud *Rom.*, VIII : « Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, pater. » Et secundum eamdem charitatem dicitur etiam *sponsus noster*, secundum illud II. *ad Cor.*, XI : « Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo. » Timor autem servilis ad aliud pertinet; quia charitatem in sui ratione non includit.

Ad quartum dicendum, quòd prædicti tres timores respiciunt pœnam, sed diversimodè. Nam timor mundanus sive humanus respicit pœnam à Deo avertentem, quam quandoque

la crainte servile et la crainte initiale regardent la peine, qui fait que les hommes se tournent vers Dieu, et que Dieu lui-même nous inflige ou dont il nous menace; avec cette différence, que la crainte servile s'y rapporte principalement, et la crainte initiale d'une manière secondaire.

5° Que ce soit par la crainte de perdre les biens de ce monde que l'homme s'éloigne de Dieu, ou que ce soit par la crainte de perdre le bien-être de son corps, le motif revient au même, puisque les biens extérieurs se rapportent au corps. Voilà pourquoi ces deux craintes sont regardées comme n'en faisant qu'une, bien que les maux qui en sont l'objet, soient différents, ainsi que les biens qui sont l'objet des deux concupiscences que nous avons distinguées. Cette diversité donne lieu, il est vrai, à des péchés qui diffèrent dans l'espèce, mais qui ont ceci de commun, que tous éloignent de Dieu.

ARTICLE III.

La crainte mondaine est-elle toujours mauvaise?

Il paroît que la crainte mondaine n'est pas toujours mauvaise. 1° L'effet de cette crainte est de nous faire respecter nos semblables. Or il y en a à qui l'on reproche de ne pas avoir ce respect, comme on le voit par ces paroles de l'Evangile, *Luc*, XVIII, où il est question d'un juge inique « qui ne craignoit pas Dieu, et qui ne respectoit pas les hommes. » Il paroît donc que la crainte mondaine n'est pas toujours mauvaise.

2° Les peines infligées par les puissances séculières paroissent se rapporter à la crainte mondaine. Or ces peines nous excitent à bien agir, suivant ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, XIII, 3 : « Voulez-vous ne pas

d'une fois ébranlé des chrétiens qui peut-être auroient su résister à la persécution ouverte. S'il est une servilité honteuse, c'est celle à qui l'ombre du joug suffit pour qu'elle courbe la tête!

---

inimici Dei instigunt, vel comminantur. Sed timor servilis et initialis respiciunt pœnam per quam homines attrahuntur ad Deum, divinitus inflictam, vel comminatam : quam quidem pœnam principaliter timor servilis respicit; timor autem initialis secundariò.

Ad quintum dicendum, quòd eadem ratione homo à Deo avertitur propter timorem amittendi bona mundana, et propter timorem amittendi incolumitatem proprii corporis; quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo uterque timor hic pro eodem computatur, quamvis mala quæ timentur, sint diversa, sicut et bona quæ concupiscuntur. Ex qua quidem diversitate provenit diversitas peccatorum secundum speciem; quibus tamen omnibus commune est a Deo abducere.

ARTICULUS III.

Utrùm timor mundanus sit semper malus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd timor mundanus non semper sit malus. Ad timorem enim humanum pertinere videtur, quòd homines reveremur. Sed quidam vituperantur de hoc quod homines non reverentur, ut patet *Luc.*, XVIII, de illo judice iniquo, qui « nec Deum timebat, nec homines reverebatur. » Ergo videtur quòd timor mundanus non semper sit malus.

2. Præterea, ad timorem mundanum videntur pertinere pœnæ quæ per potestates sæculares infliguntur. Sed per hujusmodi pœnas provocamur ad bene agendum, secundum illud *Rom.*, XIII : « Vis non timere potestatem?

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 34, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 3; ut et *ad Rom.*, VIII, lect. 3, col. 2.

craindre la puissance, faites le bien, et elle vous louera. » Donc la crainte mondaine n'est pas toujours mauvaise.

3° Ce qui existe en nous par le fait de la nature, ne paroît pas pouvoir être mauvais, parce que les choses qui nous sont naturelles viennent de Dieu. Or, il est naturel à l'homme de craindre ce qui peut nuire à son bien-être corporel, ainsi que la perte des biens temporels, qui sont le soutien de la vie. Il paroît donc que la crainte mondaine n'est pas toujours mauvaise.

Mais le contraire est établi par l'Ecriture, *Matth.*, X, 28, où le Seigneur dit : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps; » nous défendant, par ces paroles, la crainte mondaine. Or, Dieu ne défend que ce qui est mauvais. Donc la crainte mondaine est mauvaise.

(Conclusion.— La crainte mondaine, provenant d'un principe mauvais, qui est l'amour du monde, elle est nécessairement toujours mauvaise.)

Ainsi que nous l'avons dit, 1, 2, quest. LII, art. 2, et quest. précéd., art. 2, en ce qui regarde la morale, les actes et les habitudes tirent de leur objet leur nom et leur espèce. Or, l'objet propre du mouvement appétitif est le bien final; par conséquent, c'est de sa fin propre que tout mouvement appétitif tire son nom et son espèce. En effet, si quelqu'un désignoit, par le nom de cupidité, l'amour du travail, parce que c'est la cupidité qui fait que les hommes travaillent, cette dénomination ne seroit pas exacte. Car, pour l'homme cupide, le travail n'est pas la fin qu'il se propose, mais le moyen de parvenir à cette fin. La fin qu'il recherche, ce sont les richesses; et, dès-lors, la cupidité est très-bien nommée désir ou amour des richesses; désir et amour qui sont mauvais. C'est ainsi qu'on nomme proprement amour mondain celui par lequel on s'attache au monde comme à sa fin; et, comme tel, il est toujours mau-

---

bonum fac, et habebis laudem ex illa. » Ergo timor mundanus non semper est malus.

3. Præterea, illud quod est in nobis naturaliter, non videtur esse malum; eo quod naturalia sunt nobis à Deo. Sed naturale est homini, ut timeat proprii corporis detrimentum, et amissionem bonorum temporalium, quibus præsens vita sustentatur. Ergo videtur quòd timor mundanus non sit semper malus.

Sed contra est, quòd Dominus dicit *Matth.*, X (1) : « Nolite timere eos qui corpus occidunt; » ubi timor mundanus prohibetur. Nihil autem divinitus prohibetur nisi malum. Ergo timor mundanus est malus.

(Conclusio. — Cùm timor mundanus à mala sit radice, scilicet ab amore mundi, semper malus necessariò est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (qu. 18, art. 2), actus morales et habitus ex objectis nomen et speciem habent. Proprium autem objectum appetitivi motus est bonum finale; et ideo à proprio fine omnis motus appetitivus et specificatur et nominatur. Si quis enim cupiditatem nominaret *amorem laboris*, quia propter cupiditatem homines laborant, non rectè nominaret. Non enim cupidi laborem quærunt sicut finem, sed sicut id quod est ad finem; sicut finem autem quærunt divitias. Unde cupiditas rectè nominatur desiderium vel amor divitiarum, quod est malum. Et per hunc modum amor mundanus propriè dicitur, quo aliquis mundo innititur tanquam fini : et sic amor mundanus semper est malus. Timor autem ex amore nascitur. Illud enim

(1) Apostolos alloquens, vers. 28, ut et *Luc.*, XII, vers. 4 : *Ne terreamini ab his qui occidunt corpus;* etsi eadem phrasis græca utrobique.

vais. Mais la crainte naît de l'amour: car, ce que l'homme craint de perdre, il l'aime, comme le dit saint Augustin. D'un autre côté, la crainte mondaine naît de l'amour mondain, qui est un principe mauvais. Par conséquent, cette crainte est toujours mauvaise (1).

Je réponds aux arguments : 1° On peut avoir du respect pour ses semblables de deux manières : premièrement, selon qu'il y a en eux quelque chose de divin, comme le bien de la grace, ou de la vertu, ou du moins l'image naturelle de Dieu; et, dans ce sens, ceux qui ne respectent pas leurs semblables sont répréhensibles. Secondement, on peut respecter les hommes et les craindre, selon qu'ils agissent contre les intérêts de Dieu; et, à ce point de vue, il faut louer ceux qui ne respectent pas leurs semblables, selon cette parole de l'Ecriture, au sujet d'Elie ou d'Elisée : « Il n'a pas craint le prince pendant sa vie, » *Eccli.*, XLVIII, 13 (2).

3° Quand les puissances séculières portent des peines qui tendent à empêcher le mal, elles sont en cela les ministres de Dieu, selon ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, XIII, 4 : « Le prince est le ministre de Dieu pour exécuter sa vengeance en punissant celui qui fait mal. » Ainsi entendue, la crainte des puissances séculières n'est pas une crainte mondaine, mais une crainte servile ou initiale.

3° Il est naturel à l'homme de craindre ce qui peut lui nuire dans son corps et dans ses biens; mais il est contraire à la raison naturelle que,

(1) Ce n'est donc pas précisément la crainte des maux temporels qui est mauvaise; elle n'est telle qu'autant qu'elle l'emporte dans notre cœur sur la crainte du mal suprême, qui est le péché. Voilà ce que l'auteur entend par la crainte mondaine. Il en est de ce sentiment comme de celui de l'amour, sur lequel il repose. Selon la remarque puisée dans saint Augustin, l'amour des biens temporels, renfermé dans de justes limites, et subordonné à celui des biens éternels, n'est pas un mal, en effet; il ne le devient que lorsqu'il met dans ces objets créés sa fin dernière. C'est de ce principe qu'il faut partir pour juger la crainte naturelle. Cela est si vrai, qu'elle peut même devenir un auxiliaire de la vertu, quand, par exemple, on s'excite, d'une manière secondaire, à fuir le péché à cause des maux temporels qui en sont ordinairement la conséquence. « La piété est utile à tout, dit le grand Apôtre, elle a les promesses de la vie présente et celles de la vie future. »

(2) Avant ces paroles, l'Ecriture avoit mentionné l'un et l'autre de ces deux prophètes; et voilà pourquoi l'on peut se demander auquel des deux elles s'appliquent.

---

timet homo amittere, quod amat, ut patet per Augustinum in lib. LXXXIII, Quæst. Et timor mundanus est qui procedit ab amore mundano tanquam à mala radice. Et propter hoc ipse timor mundanus semper est malus.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquis potest revereri homines dupliciter. Uno modo, in quantum est in eis aliquid divinum, putà bonum gratiæ, vel virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis : et hoc modo vituperantur qui homines non reverentur. Alio modo potest aliquis homines revereri, in quantum Deo contrariantur : et sic laudantur qui homines non reverentur, secundum illud *Eccles.*, XLVIII, de Elia vel Elisæo : « In diebus suis non pertimuit principem. »

Ad secundum dicendum, quòd potestates sæculares, quando inferunt pœnas ad retrahendum à peccato, in hoc sunt Dei ministri, secundum illud *Rom.*, XIII : « Minister enim Dei est, vindex in iram ei qui malum agit. » Et secundum hoc timere potestatem sæcularem, non pertinet ad timorem mundanum, sed ad timorem servilem vel initialem.

Ad tertium dicendum, quòd hoc est naturale quod homo refugiat proprii corporis detrimentum et damna temporalium rerum ; sed quòd homo propter ista recedat à justitia, est

pour l'un ou pour l'autre de ces deux intérêts, il s'éloigne de la justice. C'est ce qui fait dire au Philosophe, *Ethic.*, III, 1 : « il y a des actions auxquelles aucune crainte ne doit pouvoir nous faire consentir, parce que c'est un plus grand mal de les commettre que de souffrir une peine quelconque. » Ces actions doivent s'entendre évidemment des œuvres peccamineuses.

ARTICLE IV.

La crainte servile est-elle bonne?

Il paroît que la crainte servile n'est pas bonne. 1° Une chose dont l'usage est mauvais, est mauvaise elle-même. Or, l'usage de la crainte servile est mauvais, puisque, d'après la Glose, *ex lib. Sanct. Prosp.*, cap. CXCII, *Rom.*, VIII, « celui qui agit par crainte, alors même que ce qu'il fait est bon, n'agit pas bien. » Donc la crainte servile n'est pas bonne.

2° Ce qui vient du principe même du péché ne sauroit être bon. Or, telle est la crainte servile; car, au sujet de ces paroles de *Job*, III : « Pourquoi ne suis-je pas mort dans le sein de ma mère? » Saint Grégoire dit : « Quand on craint la peine qu'on a trouvée dans le péché, et qu'on ne regrette pas d'avoir perdu Dieu, la crainte qu'on éprouve naît de l'orgueil et non de l'humilité. » Donc la crainte servile est mauvaise.

3° Comme l'amour mercenaire est opposé à l'amour de charité, de même la crainte servile paroît être opposée à la crainte chaste. Or, l'amour mercenaire est toujours mauvais. Donc la crainte servile l'est aussi.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Rien de mauvais ne vient de l'Esprit saint. Or, la crainte servile vient de l'Esprit saint; car, à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, VIII, 15 : « Vous n'avez pas reçu l'esprit de servitude...., » la Glose dit : « C'est le même esprit qui produit

---

contra rationem naturalem. Unde Philosophus dicit in III. *Ethic.* (cap. 1), quòd quædam sunt (scilicet peccatorum opera) ad quæ nullo timore aliquis debet cogi; quia pejus est hujusmodi peccata committere, quàm pœnas quascumque pati.

ARTICULUS IV.

Utrùm timor servilis sit bonus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd timor servilis non sit bonus. Quia « cujus usus est malus, ipsum quoque malum est. » Sed usus timoris servilis est malus; quia sicut Glossa dicit *Rom.*, VIII : « Qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen bene facit. » Ergo timor servilis non est bonus.

2. Præterea, illud quod ex radice peccati oritur, non est bonum. Sed timor servilis oritur ex radice peccati; quia super illud *Job*, III : « Quare non in vulva mortuus sum? » dicit Gregorius, « cùm ex peccato præsens pœna metuitur, et amissa Dei facies non amatur, timor ex tumore est, non ex humilitate. » Ergo timor servilis est malus.

3. Præterea, sicut amori charitatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor servilis. Sed amor mercenarius semper est malus. Ergo et timor civilis.

Sed contra est : nullum malum est à Spiritu sancto. Sed timor servilis est à Spiritu sancto; quia super illud *Rom.*, VIII : « Non accepistis Spiritum servitutis, etc. » dicit Glossa : « Unus

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 34, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1; ut et *ad Rom.*, VIII, lect. 3, col. 3.

ces deux craintes, » c'est-à-dire la crainte servile et la crainte chaste. Donc la crainte servile n'est pas mauvaise.

(Conclusion. — Quoique la servilité de la crainte soit mauvaise, la crainte servile elle-même est bonne dans sa substance.)

La crainte servile peut être mauvaise, si on la borne à la servilité. La servitude, en effet, est contraire à la liberté. Par conséquent, l'homme libre étant celui « qui agit par lui-même, » selon l'expression du Philosophe, *Metaph.*, I, 2, l'esclave est celui qui n'agit pas de lui-même, mais en suivant, en quelque sorte, une impulsion qui lui vient d'un autre. Or, quiconque fait une chose par amour, la fait pour ainsi dire de lui-même, puisque c'est sa propre inclination qui le porte à agir. C'est pourquoi il est contraire à l'essence de la servilité que l'amour soit le principe des actes qu'elle produit. Par conséquent, la crainte servile, considérée comme telle, est opposée à la charité; et, par conséquent encore, si la servilité étoit de l'essence même de la crainte servile, il faudroit nécessairement admettre que cette crainte est absolument mauvaise; de même que l'adultère est absolument mauvais, parce que ce qui constitue son espèce est opposé à la charité. Mais la servilité, telle que nous venons de l'indiquer, ne tient pas à l'espèce même de la crainte servile, pas plus que l'*informité* à l'espèce de la foi informe. Car l'espèce d'une habitude morale ou d'un acte moral se prend de son objet. Or, l'objet de la crainte servile, c'est la peine, modifiée par une de ces deux circonstances : ou bien l'on aime comme sa fin dernière le bien particulier auquel cette peine est opposée, et on la craint par cela même comme le plus grand mal, et c'est le cas de celui qui n'a pas la charité; ou bien on rapporte à Dieu ce bien particulier comme à la fin que l'on recherche, et, dès-lors, la peine n'est pas redoutée comme le mal principal, et c'est le cas de celui qui aime par la charité. Car l'espèce d'une habitude n'est

---

Spiritus est qui facit duos timores, » scilicet servilem et castum. Ergo timor servilis non est malus.

(Conclusio. — Quamquam timoris servilitas mala sit, ipse tamen servilis timor secundum suam substantiam bonus est.)

Respondeo dicendum, quòd timor servilis ex parte servilitatis habet quòd sit malus; servitus enim libertati opponitur. Unde cùm liber sit « qui causa sui est, » ut dicitur I. *Metaph.* servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicumque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur; quia ex propria inclinatione movetur ad operandum. Et ideo contra rationem servilitatis est, quòd aliquis ex amore operetur : sic ergo timor servilis in quantum servilis est, charitati contrariatur. Si ergo servilitas esset de ratione timoris servilis, oporteret quòd timor servilis simpliciter esset malus : sicut adulterium simpliciter est malum ; quia id ex quo contrariatur charitati, pertinet ad adulterii speciem. Sed prædicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis, sicut nec informitas ad speciem fidei informis. Species enim moralis habitus vel actus ex objecto accipitur. Objectum autem timoris servilis est pœna; cui accidit quòd bonum cui contrariatur pœna, ametur tanquam finis ultimus, et per consequens pœna timeatur tanquam principale malum, quod contingit in non habente charitatem ; vel, quòd ordinetur in Deum sicut in finem, et per consequens pœna non timeatur, tanquam principale malum, quod contingit in habente charitatem. Non enim tollitur species habitus per hoc quod ejus objectum vel finis ordinatur

pas détruite par cela seul que son objet ou sa fin se rapporte à une fin ultérieure. Ainsi la crainte servile est bonne dans sa substance (1); mais sa servilité est mauvaise.

Je réponds aux arguments : 1° Cette parole de saint Augustin doit s'entendre de celui qui fait une bonne action par crainte purement servile, de telle sorte que ce n'est pas la justice qu'il aime, mais uniquement la peine qu'il redoute.

2° La crainte servile, considérée dans sa substance, ne naît pas de l'orgueil; cela n'est vrai que de sa servilité, qui fait que l'homme ne veut pas soumettre sa volonté au joug de la justice par l'amour.

3° On appelle mercenaire l'amour de celui qui aime Dieu pour les biens temporels, ce qui répugne essentiellement à la charité et ce qui fait aussi que cet amour est toujours mauvais. Mais la crainte servile, dans sa substance, n'emporte que la crainte de la peine, qu'on la craigne ou non comme le mal principal.

ARTICLE V.

La crainte servile est-elle substantiellement la même que la crainte filiale?

Il paroît que la crainte servile est substantiellement la même que la crainte filiale. 1° La crainte filiale paroît être à la crainte servile ce que la foi formée est à la foi informe, c'est-à-dire que l'une des deux implique le péché mortel, et que l'autre ne l'implique pas. Or, la foi formée et la foi informe sont les mêmes quant à la substance. Donc il en est de même de la crainte servile et de la crainte filiale.

(1) Le saint concile de Trente appuie de son infaillible autorité cette doctrine théologique, en déclarant que la crainte servile (telle absolument qu'on vient de l'expliquer), provient d'un mouvement du Saint-Esprit, *Sess.* XIV, cap. 4, et *Sess.* VI, can. 8; il frappe d'anathème

---

ad ulteriorem finem. Et ideo timor servilis secundum suam substantiam bonus est, sed servilitas ejus est mala.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Augustini intelligendum est de eo qui facit aliquid timore servili in quantum est servilis, ut scilicet non amet justitiam, sed solùm pœnam timeat.

Ad secundum dicendum, quòd timor servilis secundum suam substantiam non oritur ex tumore; sed ejus servilitas ex tumore nascitur, in quantum scilicet homo affectum suum non vult subjicere jugo justitiæ per amorem.

Ad tertium dicendum, quòd amor mercenarius dicitur qui Deum diligit propter bona temporalia; quod secundum se charitati contrariatur : et ideo amor mercenarius semper est malus. Sed timor servilis secundum suam substantiam non importat nisi timorem pœnæ, sive timeatur ut principale malum, sive non timeatur ut malum principale.

ARTICULUS V.

Utrùm timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali. Ita enim videtur se habere timor filialis ad servilem, sicut fides formata ad informem : quorum unum est cum peccato mortali, aliud verò non. Sed eadem secundum substantiam est fides formata et informis. Ergo et idem est secundum substantiam timor servilis et filialis.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 34, qu. 2, art. 1; quæstiunc. 1; ubi *ad Rom.*, VIII, lect. 3.

2° Les habitudes se diversifient selon leur objet. Or, la crainte servile et la crainte filiale ont le même objet, puisque c'est Dieu qui est craint dans l'un et dans l'autre cas. Donc elles sont les mêmes quant à la substance.

3° Comme l'homme espère jouir de Dieu et en obtenir des bienfaits, de même il craint d'être séparé de lui et d'être l'objet de ses châtiments. Or, c'est par la même vertu que nous espérons jouir de Dieu et obtenir ses bienfaits, comme nous l'avons vu, quest. XVII, art. 2. Donc la crainte filiale, par laquelle nous craignons la perte de Dieu, est la même que la crainte servile, qui nous fait redouter ses châtiments.

Mais saint Augustin, *Sup. primum Can. Joan*, Tract. IX, établit le contraire en disant qu'il y a deux sortes de crainte, l'une servile, et l'autre filiale ou chaste.

(Conclusion. — Puisque la crainte servile redoute la peine du péché, tandis que la crainte filiale redoute le péché lui-même, ces deux craintes diffèrent nécessairement entre elles dans l'espèce.)

L'objet propre de la crainte est le mal. Et comme les actes et les habitudes se distinguent par leur objet, d'après ce que nous avons dit, 1, 2, quest. LIV, art. 12, il est nécessaire que la différence dans les maux amène une différence dans l'espèce des craintes. Or, le mal de la peine, que redoute la crainte servile, diffère dans l'espèce du mal du péché, que redoute la crainte filiale; nous l'avons établi, art. 2 de cette même question. Evidemment donc, la crainte servile et la crainte filiale ne sont pas les mêmes quant à la substance, et elles diffèrent dans l'espèce (1).

Je réponds aux arguments : 1° La foi formée et la foi informe ne dif-

ceux qui prétendent que cette crainte est un péché. C'est également là ce que Léon X avoit décidé contre Luther, dans le concile de Latran.

(1) Chacune des craintes distinguées par saint Thomas a son opposé ou son contraire. A

---

2. Præterea, habitus diversificantur secundum objecta. Sed idem est objectum timoris servilis et filialis; quia utroque timore timetur Deus. Ergo et idem est secundum substantiam timor servilis et timor filialis.

3. Præterea, sicut homo sperat frui Deo, et ab eo beneficia obtinere; ita etiam timet separari à Deo, et pœnas ab eo pati. Sed eadem est spes qua speramus alia beneficia obtinere ab eo, ut dictum est (qu. 17. art. 2). Ergo etiam idem est timor filialis quo timemus separationem à Deo, et servilis quo timemus ab eo puniri.

Sed contra est, quod Augustinus super *primum Can. Joan.* (Tract. IX), dicit duos esse timores, unum servilem, et alium filialem vel castum

(Conclusio. — Cùm timor servilis pœnæ refugiat malum, filialis verò culpam, necessario specie distinguuntur filialis ac servilis timor.)

Respondeo dicendum, quòd proprium objectum timoris est malum; et quia actus et habitus distinguuntur secundum objecta, ut ex suprà dictis patet (1, 2, qu. 54, art. 12), necesse est quòd secundum diversitatem malorum etiam timores specie differant. Differunt autem specie malum pœnæ, quod refugit timor servilis, et malum culpæ, quod refugit timor filialis, ut ex suprà dictis patet (art. 2). Unde manifestum est, quòd timor servilis et filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differunt specie.

Ad primum ergo dicendum, quòd fides formata et informis non differunt secundum ob-

fèrent point dans leur objet; car c'est également par l'une et par l'autre que nous croyons à Dieu et que nous croyons Dieu. Elles diffèrent seulement par quelque chose d'extrinsèque, c'est-à-dire par la présence et par l'absence de la charité, ce qui ne change pas leur substance; tandis que la crainte servile et la crainte filiale diffèrent quant à leur objet. Par conséquent il n'y a pas de parité.

2o La crainte servile et la crainte filiale ne se rapportent pas à Dieu de la même manière. Dans la crainte servile, en effet, l'homme envisage Dieu comme l'auteur des peines qu'il redoute; tandis que, dans la crainte filiale, il ne l'envisage pas comme l'auteur du péché, mais plutôt comme le terme dont il craint d'être séparé par le péché. Voilà pourquoi de l'identité de leur objet, qui est Dieu, ne résulte pas, pour ces deux craintes, l'identité d'espèce. Cela est vrai même pour les mouvements naturels, qui diffèrent dans l'espèce, bien qu'ils se rapportent à un même terme. Ainsi, le mouvement qui s'éloigne de la blancheur n'est pas spécifiquement le même que le mouvement qui y tend.

3o L'espérance envisage Dieu comme le principe à la fois, et de la vision béatifique, et de tout autre bienfait; et il n'en est pas de même de la crainte. Il n'y a donc pas de parité.

la crainte mondaine ou humaine, dont il a d'abord traité, est opposée la crainte religieuse ou divine. Mais cette opposition ne présentant par elle-même aucune difficulté ni équivoque, l'auteur n'a pas cru même devoir la signaler. A la crainte servile est opposée la crainte filiale; et du moment où la première étoit déclarée bonne dans sa substance, quoiqu'elle ne le soit pas précisément dans ce qui la rend servile ou dans sa servilité, il y avoit lieu à se demander si elle différoit réellement de la seconde, et en quoi consistoit cette différence. Rien de plus net et de plus précis que la réponse faite par l'auteur à cette question. L'une, en effet, craint le châtiment qui suit le péché; l'autre craint le péché lui-même : l'une et l'autre, à la vérité, ont le mal pour objet; mais l'une envisage le mal de l'homme, et l'autre, le mal de Dieu. Le mal de la peine et de celui l'offense sont bien différents. Sont-ils néanmoins incompatibles ? C'est la question débattue dans l'article suivant. Il est bon de remarquer et de mettre en évidence l'ordre logique et l'étroite connexité des questions successives.

---

jectum; utraque enim fides et credit Deo, et credit Deum. Sed differunt solum per aliquod extrinsecum, scilicet secundum præsentiam et absentiam charitatis : et ideo non differunt secundum substantiam. Sed timor servilis et filialis differunt secundum objecta : et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quòd timor servilis et timor filialis non habent eamdem habitudinem ad Deum. Nam timor servilis respicit Deum, sicut principium inflictivum pœnarum; timor autem filialis respicit Deum, non sicut principium activum culpæ, sed potiùs sicut terminum, à quo refugit separari per culpam. Et ideo ex hoc objecto quod est Deus non consequitur identitatem speciei; quia etiam motus naturales secundum habitudinem ad aliquem terminum specie diversificantur (1). Non enim idem est motus specie, qui est ab albedine, et qui est ad albedinem.

Ad tertium dicendum, quòd spes respicit Deum sicut principium tam respectu fruitionis divinæ, quam respectu cujuscumque alterius beneficii; non autem est sic de timore : et ideo non est similis ratio.

(1) Ex lib. V. *Physic.*, text. 48, ubi sanationis et ægrotationis exempla producuntur expressè; textu autem 52, dealbationis exemplum implicitè.

ARTICLE VI.

La crainte servile demeure-t-elle en nous avec la charité (1)?

Il paroît que la crainte servile ne demeure pas en nous avec la charité. 1° Saint Augustin dit, *Super Can. I. Joan.*, Tract. IX : « Quand la charité commence à habiter en nous, la crainte, qui lui a préparé la place, est bannie. »

2° Saint Paul dit, *Rom.*, V, 5 : « La charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par l'Esprit saint, qui nous a été donné. » Or, « où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté, » selon la parole du même apôtre, II. *Cor.*, III, 17. Par conséquent, puisque la liberté exclut la servitude, il semble que la crainte servile soit bannie par la charité dès que celle-ci survient.

3° La crainte servile provient de l'amour de soi, en ce que la peine diminue notre bien. Or, l'amour de Dieu bannit l'amour de soi; car il fait que l'homme se méprise lui-même, comme le dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIV, cap. ult. : « L'amour de Dieu, porté jusqu'au mépris de soi-même, élève la cité de Dieu. » Il paroît donc que la crainte servile est détruite en nous du moment que la charité s'y produit.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La crainte servile est un don de l'Esprit saint, ainsi qu'il a été dit, art. IV (2). Or, les dons de l'Esprit saint ne sont pas détruits par la charité qui se produit en nous, puisque

(1) En d'autres termes, l'homme peut-il aimer son bien ou s'aimer lui-même, tout en aimant Dieu d'un amour de charité? La question ainsi posée n'offre plus aucun doute Elle a été plus d'une fois résolue contre les exagérations des mystiques de tous les temps et de toutes les sectes. Saint Thomas en a lui-même préparé la solution, en prouvant, dans son traité de la Béatitude, que l'homme ne peut s'empêcher de vouloir être heureux.

(2) Et comme le concile de Trente l'a formellement déclaré, ce que nous avons rappelé dans la note mise au bas de ce même article.

ARTICULUS VI.

Utrùm timor servilis remaneat cum charitate.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd timor servilis non remaneat cum charitate. Dicit enim Augustinus super I. *Can. Joan.* (Tract. IX), quod cum « ceperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei præparavit locum. »

2. Præterea, « charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, » ut dicitur *Rom.*, V. « Sed ubi Spiritus Domini, ibi libertas, » ut dicitur II. *ad Cor.*, III (2). Cùm ergo libertas excludat servitutem, videtur quòd timor servilis expellatur charitate adveniente.

3. Præterea, timor servilis ex amore sui causatur, in quantum pœna diminuit proprium bonum. Sed amor Dei expellit amorem sui; facit enim contemnere seipsum, ut patet per auctoritatem Augustini XIV. *De Civit. Dei* (cap. ult.), quòd « amor Dei usque ad contemptum sui, facit civitatem Dei. » Ergo videtur quòd veniente charitate timor servilis tollatur.

Sed contra est, quòd timor servilis est donum Spiritus sancti, ut suprà dictum est. Sed dona Spiritus sancti non tolluntur adveniente charitate, per quam Spiritus sanctus in nobis ha-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 34, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1 ; et qu. 14, de verit., art. 7, ad 2.

(2) Ubi et præmittitur vers. 17, quòd *et Dominus Spiritus est.*

c'est par elle que l'Esprit saint lui-même habite dans notre ame. Donc la crainte servile n'est pas détruite par la présence de la charité.

(Conclusion. — Quoique la crainte, considérée comme servile, ne demeure pas en nous avec la charité, elle peut cependant y demeurer dans sa substance.)

La crainte servile provient de l'amour de soi, puisque par elle nous craignons la peine qui nuit à notre bien. D'où il résulte déjà qu'elle peut exister simultanément avec la charité aussi bien que l'amour de soi. Car c'est en vertu du même principe que l'homme désire son bien propre et craint de le perdre. Or, l'amour de soi peut être considéré par rapport à la charité de trois manières : premièrement, il est opposé à la charité, en ce qu'on fait consister sa fin dans le bien personnel que l'on aime. Secondement, il est renfermé dans la charité, en tant que l'homme s'aime lui-même, pour Dieu et en Dieu. Troisièmement, il se distingue de la charité, sans être cependant en opposition avec elle, lorsqu'on s'aime soi-même pour son propre bien, il est vrai, mais sans y placer sa fin. C'est ainsi qu'on peut aimer son semblable d'un amour spécial, indépendamment de l'amour de la charité qui est fondé en Dieu, comme quand nous aimons quelqu'un pour les services qu'il nous a rendus, ou à cause de la parenté qui nous unit à lui, ou pour quelque autre motif humain, qui, quoique tel, n'est pas cependant incompatible avec la charité. En appliquant à la crainte les trois distinctions établies sur la manière dont l'amour de soi se rapporte à la charité, nous disons donc, en premier lieu, que la crainte de la peine est renfermée dans la charité, en ce que la séparation de Dieu est une sorte de peine que la charité redoute par dessus tout ; et c'est là le propre de la crainte chaste. En second lieu, la crainte de la peine est opposée à la charité, en ce que l'homme redoute la peine qui est contraire à son bien naturel, comme le mal principal qui s'oppose

---

bitat. Ergo adveniente charitate non tollitur timor servilis.

(Conclusio. — Timor, etsi ut servilis non maneat cum charitate, secundum tamen substantiam suam cum ea manere potest.)

Respondeo dicendum, quòd timor servilis ex amore sui causatur; quia est timor pœnæ, quæ est detrimentum proprii boni. Unde hoc modo timor pœnæ potest stare cum charitate, sicut et amor sui; ejusdem enim rationis est quòd homo cupiat bonum suum, et quòd timeat eo privari. Amor autem sui tripliciter se potest habere ad charitatem : uno enim modo, contrariatur charitati, secundum quod aliquis in amore proprii boni finem constituit; alio verò modo, in charitate includitur secundum quod homo se propter Deum et in Deo diligit; tertiò modo, à charitate quidem distinguitur, sed charitati non contrariatur, putà cum aliquis diligit seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quòd in hoc proprio bono non constituat finem. Sicut etiam et ad proximum potest esse aliqua specialis dilectio præter dilectionem charitatis quæ fundatur in Deo, dum proximus diligitur ratione commoditatis, consanguinitatis, vel alicujus alterius conditionis humanæ, quæ tamen referibilis sit ad charitatem. Sic ergo et timor pœnæ includitur uno modo in charitate; nam separari à Deo est quædam pœna quam charitas maximè refugit : unde hoc pertinet ad timorem castum. Alio autem modo contrariatur charitati, secundum quod aliquis refugit pœnam contrariam bono suo naturali, sicut principale malum contrarium bono quod

à ce bien, qu'il aime comme sa fin ; et alors elle est incompatible avec la charité (1). En troisième lieu, la crainte de la peine se distingue dans sa substance de la crainte chaste, sans être en opposition avec elle, en ce que l'homme, tout en craignant le châtiment, non parce qu'il le sépare de Dieu, mais parce qu'il nuit à son bien propre, n'établit pas néanmoins sa fin dans ce bien propre et ne redoute pas par conséquent le châtiment comme étant le plus grand mal pour lui. Cette crainte de la peine peut exister avec la charité ; mais on ne peut l'appeler servile qu'autant qu'on redoute la peine comme mal principal, ainsi que nous l'avons dit, art. 2 et 4. Donc la crainte servile n'existe pas comme telle avec la charité ; mais dans sa substance elle peut exister avec cette vertu, comme l'amour de soi peut exister avec la charité.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin parle en cet endroit de la crainte, en tant qu'elle est servile.

Les deux autres objections s'appuient aussi sur la servilité de la crainte.

ARTICLE VII.

La crainte est-elle le commencement de la sagesse ?

Il paroît que la crainte n'est pas le commencement de la sagesse. 1° Le commencement d'une chose fait partie de la chose elle-même. Or, la crainte ne fait pas partie de la sagesse, puisque l'une réside dans la puissance appétitive, tandis que l'autre réside dans la puissance intellective.

(1) Mais alors cette crainte ne se distingue pas de la crainte mondaine, puisque le propre de celle-ci est de redouter le mal de la peine plus que le mal de l'offense, ce qui est toujours un désordre évident, c'est-à-dire un péché. Le triple rapport établi par saint Thomas entre la crainte servile et la charité, se réduit à ces trois termes : opposition, subordination, identité. Mauvaise dans le premier cas, la crainte est humaine ou mondaine ; bonne dans le second, elle demeure avec sa substance de crainte servile ; parfaite dans le troisième, elle n'est plus que la crainte chaste ou filiale, laquelle rentre essentiellement dans la charité.

---

diligitur ut finis ; et sic timor pœnæ non est cum charitate. Alio modo timor pœnæ distinguitur quidem secundum substantiam à timore casto ; quia scilicet homo timet malum pœnale non ratione separationis à Deo, sed in quantum est nocivum proprii boni, nec tamen in illo bono constituitur ejus finis ; unde nec illud malum formidatur tanquam principale malum. Et talis timor pœnæ potest esse cum charitate (1) ; sed iste timor pœnæ non dicitur esse servilis, nisi quando pœna formidatur sicut principale malum, ut ex dictis patet. Et ideo timor, in quantum servilis, non manet cum charitate ; sed substantia timoris servilis cum charitate manere potest, sicut amor et sui manere potest cum charitate.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de timore in quantum servilis est.

Et sic etiam procedunt aliæ duæ rationes.

ARTICULUS VII.

Utrùm timor sit initium sapientiæ.

Ad septimum sic proceditur (2). Videtur quòd timor non sit initium sapientiæ. Initium enim est aliquid rei. Sed timor non est aliquid sapientiæ ; quia timor est in vi appetitiva, sapientia autem est in vi intellectiva. Ergo vi-

(1) Hinc et *Luc.*, XII, vers. 4 : *Dico vobis amicis meis : Eum timete qui potestatem habet mittere in gehennam. Ita dico vobis, hunc timete.* Amicorum ergo est ut et propter gehennam eum timeant.

(2) De his etiam infrà, qu. 45, art. 6, ad 3.

Il paroît donc que la crainte n'est pas le commencement de la sagesse.

2° Rien n'est le principe de soi-même. Or, « la crainte de Dieu est la sagesse même, selon l'expression de *Job*, XXVIII, 28. Donc la crainte n'est pas le commencement de la sagesse.

3° Rien n'est antérieur au commencement. Or, il y a quelque chose d'antérieur à la crainte, puisque la foi la précède. Donc la crainte n'est pas le commencement de la sagesse.

Mais l'Ecriture établit le contraire, *Ps*. CX : « La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse. »

(Conclusion. — Les articles de foi sont le commencement de la sagesse, quant à son essence ; mais, quant à son effet, le commencement de la sagesse, c'est la crainte, soit servile, soit initiale.)

Une chose peut être le commencement de la sagesse de deux manières : premièrement, parce qu'elle est le commencement de cette vertu quant à son essence même ; secondement, parce qu'elle en est le commencement quant à son effet. Ainsi, le commencement d'un art, quant à son essence, consiste dans les principes d'où procède l'art lui-même ; et son commencement quant à l'effet, c'est ce par quoi commencent ses opérations ; c'est dans ce dernier sens que nous disons que le fondement est le principe de l'art de bâtir, parce que c'est par là que l'ouvrier commence un édifice. Or, comme la sagesse consiste dans la connoissance des choses divines, ainsi que nous le dirons, quest. XLV, art. 1, nous devons la considérer sous un autre point de vue que les philosophes. En effet, notre vie ayant pour fin la possession de Dieu et étant dirigée vers ce but par une certaine participation à la nature divine, participation qui a lieu par la grace, la sagesse, selon nous, n'est pas uniquement, comme pour les philosophes, la science qui nous donne la connoissance de Dieu ; elle est aussi un guide

---

detur quòd timor non sit initium sapientiæ.

2. Præterea, nihil est principium sui ipsius. Sed « timor Dei ipsa est sapientia, » ut dicitur *Job*, XXVIII. Ergo videtur quod timor Dei non est initium sapientiæ.

3. Præterea, principio non est aliquid prius. Sed timore est aliquid prius, quia fides præcedit timorem. Ergo videtur quòd timor non sit initium sapientiæ.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm*. CX : « Initium sapientiæ timor Domini. »

(Conclusio. — Sapientiæ initium, quantum ad ejus essentiam, sunt articuli fidei; quantum verò ad ejus effectum, timor tam servilis quàm filialis est ejusdem sapientiæ initium.)

Respondeo dicendum, quòd « initium sapientiæ » potest aliquid dici dupliciter : uno modo, quia est initium ipsius sapientiæ quantum ad ejus essentiam; alio modo, quantum ad ejus effectum. Sicut initium artis secundum ejus essentiam sunt principia ex quibus procedit ars; initium autem artis secundum ejus effectum est unde incipit ars operari : sicut si dicamus, quòd principium artis ædificativæ est fundamentum, quia ibi incipit ædificator operari. Cùm autem sapientia sit cognitio divinorum, ut infrà dicitur (qu. 45), aliter consideratur à nobis, et aliter à philosophis. Quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur, et dirigitur secundum quamdam participationem divinæ naturæ, quæ est per gratiam(1); sapientia, secundum nos, non solum conside-

(1) Juxta illud II. *Petr.*, I, vers. 4 : *Per quem* (scilicet Christum) *nobis magna et pretiosa promissa donavit, ut per hæc efficiamur divinæ consortes naturæ*, vel ex græco κοινωνοὶ quasi *comparticipes* vel in ejus communionem quamdam asciti, etc.

pour l'homme dans sa vie terrestre, laquelle n'est pas seulement réglée d'après les raisons humaines, mais aussi d'après les raisons divines, comme on le voit dans saint Augustin, *De Trin.*, XII, 14 (1). Ainsi entendu, le commencement de la sagesse, quant à son essence, est donc dans les premiers principes, qui sont les articles de foi. Il est dit dans ce sens que la foi est le commencement de la sagesse. Mais, quant à son effet, le commencement de la sagesse, c'est l'opération où elle commence à se produire; et sous ce rapport, la crainte en est le commencement. Toutefois la crainte servile n'est pas le commencement de la sagesse au même titre que la crainte filiale. Car la crainte servile est comme un principe extrinsèque qui dispose à la sagesse, en ce que la crainte de la peine fait qu'on s'éloigne du péché et qu'on devient par cela même apte à l'amour de la sagesse, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, I, 27 : « La crainte du Seigneur chasse le péché; » tandis que la crainte filiale est le commencement réel et effectif de la sagesse (2). En effet, puisqu'il appartient à la sagesse de régler la vie humaine d'après les raisons divines, il faut qu'elle commence dans l'homme par un sentiment de respect et de soumission à l'égard de Dieu. C'est en partant de là qu'il peut régler ensuite toute sa conduite conformément à la volonté de Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° Ce raisonnement tend uniquement à prouver que la crainte n'est pas le commencement de la sagesse quant à son essence (3).

(1) Et comme l'auteur l'a plus d'une fois démontré lui-même, soit dans la première, soit dans la seconde partie, en s'appuyant toujours sur l'autorité du grand évêque d'Hippone. Le but ou le résultat de ces différences a constamment été, du reste, de montrer le caractère surnaturel et divin que la révélation imprime à la destinée humaine.

(2) Il y a donc deux sens, très-distincts l'un de l'autre, dans lesquels on peut entendre le commencement de la sagesse C'est toujours la crainte qui est le commencement; mais, dans l'un, c'est la crainte servile, principe extrinsèque et non homogène; dans l'autre, c'est la crainte filiale, principe intrinsèque et consubstantiel. Telle est la réponse complexe faite par l'auteur à la question qu'il s'étoit proposée.

(3) Réponse qui s'applique à la crainte servile; car celle-là n'est pas substantiellement ou par essence le commencement de la sagesse; elle n'en est, comme l'a dit saint Thomas, que le principe extrinsèque.

---

ratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos, sed etiam ut est directiva humanæ vitæ, quæ non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas, ut patet per Augustinum XII. *De Trin.* (cap. 14). Sic ergo initium sapientiæ secundum ejus essentiam sunt prima principia sapientiæ, quæ sunt articuli fidei : et secundum hoc fides dicitur sapientiæ initium. Sed quantum ad effectum, initium sapientiæ est unde sapientia incipit operari : et hoc modo timor est initium sapientiæ. Aliter tamen timor servilis, et aliter timor filialis. Timor enim servilis est sicut principium extra, disponens ad sapientiam in quantum aliquis timore pœnæ discedit à peccato, et habilitatur per hoc ad sapientiæ affectum, secundum illud *Eccl.*, I : « Timor Domini expellit peccatum. » Timor autem castus vel filialis est initium sapientiæ, sicut primus sapientiæ effectus. Cùm enim ad sapientiam pertineat quòd humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur et se ei subjiciat. Sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa ostendit quòd timor non est principium sapientiæ, quantum ad essentiam sapientiæ.

2° La crainte de Dieu est, par rapport à l'ensemble de la vie de l'homme, dirigée par la sagesse divine, ce qu'est la racine par rapport à l'arbre. De là cette parole de l'Ecriture, *Eccl.*, I, 25 : « La crainte du Seigneur est la racine de la sagesse, et ses rameaux sont de longue durée. » Comme on dit donc que la racine est virtuellement l'arbre entier, on dit de même que la crainte de Dieu est la sagesse elle-même (1).

3° Ainsi que nous l'avons dit dans le corps de l'article, la foi est le commencement de la sagesse, sous un rapport, et la crainte, sous un autre. Il est écrit, en effet, *Eccli.*, XXV, 16 : « La crainte de Dieu est le principe de l'amour; et l'on y doit joindre inséparablement un commencement de foi. »

ARTICLE VIII.

La crainte initiale diffère-t-elle substantiellement de la crainte filiale ?

Il paroît que la crainte initiale diffère substantiellement de la crainte filiale. 1° La crainte filiale est produite par l'amour. Or la crainte initiale est le principe de l'amour, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, XXV, 16 : « La crainte du Seigneur est le commencement de l'amour. » Donc la crainte initiale est autre que la crainte filiale. »

2° La crainte initiale redoute la peine, qui est l'objet de la crainte servile, et elle semble par cela même ne faire qu'un avec celle-ci. Or la crainte servile est autre que la crainte filiale. Donc la crainte initiale diffère quant à sa substance de la crainte filiale.

3° Le milieu diffère également de chacun des extrêmes. Or la crainte initiale tient le milieu entre la crainte servile et la crainte filiale. Donc elle diffère de l'une et de l'autre.

(1) Ceci s'applique au contraire à la crainte filiale encore imparfaite, dont il va être question dans l'article suivant.

Ad secundum dicendum, quòd timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam, sicut radix ad arborem. Unde dicitur *Eccl.*, I : « Radix sapientiæ esse timere Dominum; rami enim illius longævi. » Et ideo sicut radix virtute dicitur esse tota arbor, ita timor Dei dicitur esse sapientia.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, alio modo fides est principium sapientiæ, et alio modo timor. Unde dicitur *Eccles.*, XXV : « Timor Dei initium dilectionis est; initium autem fidei agglutinandum est ei. »

ARTICULUS VIII.

Utrùm timor initialis differat secundum substantiam à timore filiali.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd timor initialis differat secundum substantiam à timore filiali. Timor enim filialis ex dilectione causatur. Sed timor initialis est principium dilectionis, secundum illud *Eccles.*, XXV : « Timor Domini initium dilectionis est. » Ergo timor initialis est alius à filiali.

2. Præterea, timor initialis timet pœnam, quæ est objectum servilis timoris : et sic videtur quod timor initialis sit idem cum servili. Sed timor servilis est alius à filiali. Ergo etiam timor initialis est alius secundum substantiam à filiali.

3. Præterea, medium differt eadem ratione ab utroque extremorum. Sed timor initialis est medium inter timorem servilem et timorem filialem. Ergo differt et à filiali et à servili.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 34, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 7; ut et *ad Rom.*, VIII, lect., col. 2

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Le parfait et l'imparfait ne diversifient pas la substance de l'objet qu'ils affectent. Or la crainte initiale et la crainte filiale diffèrent entre elles à raison de la perfection et de l'imperfection de la charité, comme on le voit dans saint Augustin, *Sup.* I, *can. Joan.*, Tract. IX (1). Donc la crainte initiale ne diffère pas substantiellement de la crainte filiale.

(Conclusion. — La crainte initiale et la crainte filiale ne diffèrent pas essentiellement; elles ne sont au fond qu'une seule et même crainte, qui est tantôt parfaite, et tantôt imparfaite.)

La crainte initiale est ainsi appelée parce qu'elle est un commencement. Or la crainte servile et la crainte filiale étant l'une et l'autre d'une certaine manière le commencement de la sagesse, chacune peut être appelée d'une certaine manière aussi crainte initiale. Mais il ne faut pas entendre cette dénomination d'*initiale* dans ce sens qu'on distingue par ce mot

(1) Il ne sera pas inutile de voir un peu plus au long le passage si souvent invoqué par saint Thomas. On verra mieux ainsi la pensée du grand évêque d'Hippone, et la conformité de sa doctrine avec celle du docteur angélique, non-seulement dans cette thèse, mais encore dans celles qui l'ont précédée : « La crainte n'est pas dans la charité, nous dit l'Apôtre. De quelle charité veut-il parler? Ce n'est pas de la charité commencée, puisqu'il ajoute : La charité parfaite chasse la crainte. C'est donc par la crainte qu'il faut commencer ; car la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse. Par conséquent, c'est la crainte qui prépare la place à la charité. Et quand la charité a pris possession de l'ame, la crainte qui l'avoit introduite en est chassée. Celle-ci diminue à mesure que celle-là augmente ; l'une se retire au dehors dans la même proportion que l'autre pénètre au-dedans. Plus la charité est grande, plus la crainte est foible; et réciproquement. Mais aussi la charité n'entre pas, à moins que la crainte ne lui ait ouvert le passage. C'est ainsi que l'aiguille introduit le fil : l'aiguille passe la pemière; puis vient le fil, mais quand l'aiguille est sortie. De même, la crainte entre la première dans une ame ; mais elle n'y demeure pas, puisqu'elle n'y est entrée que pour en ouvrir l'accès à la charité. »

De quelle crainte est-il ici question? Saint Augustin l'explique lui-même dans un autre passage, *Epist.* CXXXIX, Marcellino : « La crainte n'est donc pas dans la charité, puisque, selon l'expression de l'Apôtre, la charité met la crainte dehors. Quelle crainte? Cette crainte servile qui fait qu'en s'éloignant de toute œuvre mauvaise, un homme est plutôt repoussé par la vue du chatiment qu'attiré par l'amour de la justice. Telle est la crainte qui est mise dehors par la charité; car celle-ci n'aime pas l'iniquité, lors même qu'elle seroit assurée de l'impunité. Mais elle ne chasse nullement la crainte qui n'a pour objet que la perte de la grace elle-même. Cette dernière crainte fait déjà que l'ame n'aime plus le péché; elle redoute uniquement que Dieu s'éloigne d'elle , sans songer aux chatiments qu'il peut lui infliger. C'est là la crainte chaste; et celle-ci, la charité ne la rejette pas, elle l'attire au contraire; car c'est d'elle qu'il est écrit : la crainte du Seigneur est chaste; elle demeure dans les siècles des siècles. Et l'auteur sacré ne diroit pas que cette crainte demeure, s'il ne savoit qu'il en existe une autre qui ne demeure pas. Et c'est avec raison que cette crainte est appelée chaste; car elle est renfermée dans l'amour, etc.... »

Sed contra est, quòd perfectum et imperfectum non diversificant substantiam rei. Sed timor initialis et filialis differunt secundum perfectionem et imperfectionem charitatis, ut patet per Augustinum super I. *Can. Joan.* (Tract. IX). Ergo timor initialis non differt secundum substantiam à filiali.

(Conclusio. — Non differunt essentialiter initialis et filialis timor, sed unus et idem prorsus timor est, secundum perfectum et imperfectum variatus.)

Respondeo dicendum, quòd timor initialis dicitur ex eo quod est initium. Sed cum et timor servilis et timor filialis sint aliquo modo initium sapientiæ, uterque potest aliquo modo initialis dici. Sed sic non accipitur *initialis*

une crainte différente de la crainte servile et de la crainte filiale; ce nom n'est employé que parce qu'il est propre à exprimer l'état d'une chose qui commence, c'est-à-dire l'état de ceux en qui la crainte filiale commence à se produire par un commencement de charité, mais chez lesquels cette crainte filiale n'est pas encore parfaite, parce qu'ils ne sont pas parvenus à la perfection de la charité. La crainte initiale est donc en quelque sorte à la crainte filiale ce qu'est la charité imparfaite à la charité parfaite. Or la charité parfaite et la charité imparfaite peuvent bien différer quant à l'état, mais non quant à l'essence. Et voilà pourquoi il faut dire que la crainte initiale, telle que nous l'entendons, ne diffère pas substantiellement de la crainte filiale.

Je réponds aux arguments : 1° La crainte qui est le commencement de l'amour, c'est la crainte servile, qui introduit la charité, comme l'aiguille introduit le fil, selon l'expression de saint Augustin, *in* I *can. Joan.*, Tract. IX. Ou bien, si l'on veut qu'il s'agisse de la crainte initiale dans les paroles citées, ce n'est pas dans le sens absolu qu'il est dit qu'elle est le commencement de la sagesse, mais relativement à l'état de la charité parfaite.

2° La crainte initiale ne se rapporte pas à la peine comme à son objet propre; c'est seulement en tant qu'elle tient en quelque sorte de la crainte servile, laquelle demeure en nous dans sa substance, simultanément avec la charité, mais dépouillée de sa servilité. Quant à l'acte de cette crainte, il subsiste, à la vérité, avec la charité imparfaite dans celui qui a besoin, pour pratiquer le bien, d'être excité à la fois et par l'amour de la justice et par la crainte de la peine; mais il cesse dans celui qui a la charité parfaite, laquelle « bannit du cœur la crainte inspirée par la peine, » selon l'expression déjà citée, I *Joan.*, IV, 18.

---

secundum quod distinguitur à timore servili et filiali; sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor filialis per inchoationem charitatis, non autem inest eis timor filialis perfectè; quia nondum pervenerunt ad perfectionem charitatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut charitas imperfecta ad perfectam. Charitas autem perfecta et imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum. Et ideo dicendum est, quòd etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam à timore filiali.

Ad primum ergo dicendum, quòd timor qui est initium dilectionis, est timor servilis, qui introducit charitatem, sicut sera introducit linum, ut Augustinus dicit. Vel, si hoc referatur ad timorem initialem, dicitur esse dilectionis initium non absolutè, sed quantum ad statum charitatis perfectæ.

Ad secundum dicendum, quòd timor initialis non timet pœnam, sicut proprium objectum, sed in quantum habet aliquid de timore servili adjunctum (1), qui secundum substantiam manet quidem cum charitate, servilitate remota. Sed actus ejus manet quidem cum charitate imperfecta, in eo qui non solum movetur ad bene agendum ex amore justitiæ, sed etiam ex timore pœnæ; sed iste actus cessat in eo qui habet charitatem perfectam, quæ « foras mittit timorem habentem pœnam, » ut dicitur I. *Joan.*, IV.

(1) Sicut et initium lucis quod *crepusculum* appellamus, aliquid adhuc tenebrarum admixtum habet, quod plenâ luce adveniente dissipatur. Unde non immeritò potest ei timor initialis comparari; sicut servilis nocti, filialis diei.

3° La crainte initiale tient, il est vrai, le milieu entre la crainte servile et la crainte filiale, non comme entre des choses du même genre, mais comme l'imparfait tient le milieu entre le parfait et le non-être, Aristote, *Met.*, II, 7. L'imparfait diffère totalement du non-être; et il est substantiellement la même chose que le parfait (1).

ARTICLE IX.

La crainte est-elle un don de l'Esprit saint?

Il paroît que la crainte n'est pas un don de l'Esprit saint. 1° Aucun don venant de l'Esprit saint n'est opposé à la vertu, qui vient également de lui; autrement l'Esprit saint seroit contraire à lui-même. Or la crainte est opposée à l'espérance, qui est une vertu. Donc elle n'est pas un don de l'Esprit saint.

2° Le propre d'une vertu théologale est d'avoir Dieu pour objet. Or la crainte a Dieu pour objet en ce qu'elle nous fait craindre Dieu. Donc elle n'est pas un don, mais une vertu théologale.

3° La crainte résulte de l'amour. Or l'amour est une vertu théologale. Donc la crainte l'est aussi comme se rapportant au même objet.

4° Saint Grégoire dit, *Moral.*, II, 27, que « la crainte nous est donnée pour nous guérir de l'orgueil. » Or, l'orgueil est opposé à la vertu d'humilité. Donc la crainte rentre dans cette vertu.

(1) La crainte initiale est ainsi nommée, remarque Suarez, soit parce qu'elle est substantiellement le commencement de la sagesse, soit par opposition à la crainte parfaite ou consommée par le charité. Elle craint encore la peine; et en cela elle tient de la crainte servile; mais elle craint surtout le péché ou l'offense de Dieu; et en cela elle est de même nature que la crainte filiale. Or, d'après un axiôme de la philosophie péripatéticienne, une chose tire son nom et son espèce de ce qu'elle a de plus élevé.

Ad tertium dicendum, quòd timor initialis est medium inter timorem servilem et filialem, non sicut inter ea quæ sunt unius generis; sed sicut imperfectum est medium inter ens perfectum et non ens, ut dicitur II. *Metaph.*, (text. 7). Quod tamen est idem secundum substantiam cum ente perfecto; differt autem totaliter à non ente.

ARTICULUS IX.

Utrùm timor sit donum Spiritus sancti.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd timor non sit donum Spiritus sancti. Nullum enim donum Spiritus sancti opponitur virtuti, quæ etiam est à Spiritu sancto; alioquin Spiritus sanctus esset sibi contrarius. Sed timor opponitur spei, quæ est virtus. Ergo timor non est donum Spiritus sancti.

2. Præterea, virtutis theologicæ proprium est quòd Deum habeat pro objecto. Sed timor habet Deum pro objecto in quantum Deus timetur (2). Ergo non est donum, sed virtus theologica.

3. Præterea, timor ex amore consequitur. Sed amor ponitur quædam virtus theologica. Ergo etiam timor est virtus theologica, quasi ad idem pertinens.

4. Præterea, Gregorius dicit II. *Moralium* (cap. 27, vel. 36), quòd « timor datur contra superbiam. » Sed superbiæ opponitur virtus humilitatis. Ergo etiam timor sub virtute comprehenditur.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 43, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 3, et art. 2, quæstiunc. 1; ut et *ad Rom.*, VIII, lect. 3, col. 2.

(2) Juxta duplicem modum quo timoris objectum explicatum est suprà.

5° Les dons sont plus parfaits que les vertus; car, comme le dit saint Grégoire au même endroit, c'est pour venir en aide aux vertus qu'ils sont accordés. Or, l'espérance est plus parfaite que la crainte, puisque la première a le bien pour objet, et la seconde le mal. Donc, l'espérance étant une vertu, on ne doit pas dire que la crainte est un don.

Mais le contraire est établi par l'Ecriture, où la crainte est énumérée parmi les sept dons de l'Esprit saint. *Isaï.*, XI.

(Conclusion. — La crainte chaste ou filiale est un don de l'Esprit saint, par lequel nous révérons Dieu volontairement, et nous craignons de nous séparer de lui.)

Il y a plusieurs sortes de crainte, comme nous l'avons établi. Ce n'est pas la crainte humaine, comme le dit saint Augustin, lib. *De grat. et lib. arb.*, XVIII, qui est un don de Dieu, puisque c'est par l'effet de cette crainte que saint Pierre a renié le Christ, mais celle qui est exprimée par ces paroles de l'Evangile, *Matth.*, X, 28 : « Craignez celui qui peut jeter dans l'enfer l'ame et le corps. » Ce n'est pas non plus la crainte servile qui doit être comptée au nombre des sept dons de l'Esprit saint, quoiqu'elle vienne de lui, parce que, comme le dit encore saint Augustin, lib. *De nat. et grat.*, LVII, elle n'exclut pas la volonté de pécher (1), tandis que les dons de l'Esprit saint ne peuvent pas exister avec cette volonté, ainsi que nous l'avons dit, 1, 2, quest. LXVIII, art. 5. Reste donc que la crainte de Dieu que l'on compte au nombre des sept dons de

(1) Et cependant elle est déjà un bien, comme l'auteur l'a démontré plus haut, art. 4, et comme nous pouvons également le conclure des expressions employées par saint Augustin dans les passages que nous venons de citer. Ajoutons quelques mots du même Père : « Celui qui ne fait le bien que parce qu'il craint le châtiment, n'aime pas Dieu, sans doute, n'est pas encore au nombre des enfants; heureux toutefois de craindre au moins la peine ! La crainte est une esclave, la charité est libre, et, si je puis m'exprimer ainsi, la crainte est l'esclave de la charité. Afin que le diable ne demeure pas maître de votre cœur, l'esclave doit y entrer la première pour préparer et garder la place à celle qui doit en être la reine. Travaillez donc par la crainte du châtiment, si vous ne le pouvez encore par l'amour de la justice. La maîtresse viendra, et l'esclave se retirera devant elle, puisqu'il est écrit : La charité consommée met dehors la crainte. » *Serm.* CLVI.

---

5. Præterea, dona sunt perfectiora virtutibus; dantur enim in adjutorium virtutum, ut Gregorius dicit II. *Moralium* (ut suprà). Sed spes est perfectior timore; quia spes respicit bonum, timor malum. Cùm ergo spes sit virtus, non debet dici quòd timor sit donum.

Sed contra est, quod *Isa.*, XI, timor Domini enumeratur inter septem dona Spiritus sancti.

(Conclusio. — Timor Domini Dei castus vel filialis donum est Spiritus sancti, quo nos voluntariè Deum reveremur, et nos ipsi subducere refugimus.)

Respondeo dicendum, quòd multiplex est timor, ut suprà dictum est. Timor autem humanus, ut dicit Augustinus in lib. *De gratia et lib. arbitr.* (cap. 18), non est donum Dei, hoc enim timore Petrus negavit Christum; sed ille timor de quo dictum est, « illum timete, qui potest animam et corpus mittere in gehennam. » Similiter etiam timor servilis non est numerandus inter septem dona Spiritus sancti, licet sit à Spiritu sancto; quia ut Augustinus dicit in lib. *De natura et gratia* (cap. 57), potest habere annexam voluntatem peccandi. Dona autem Spiritus sancti non possunt esse cum voluntate peccandi, quia non sunt sine charitate, ut dictum est (1, 2, qu. 68, art. 5). Unde relinquitur, quod timor Dei qui numeratur inter septem dona Spiritus sancti, est

L'Esprit saint, est la crainte filiale ou chaste. En effet, nous avons dit, 1, 2, quest. LXVIII, art. 1 et 3, que les dons de l'Esprit saint sont des perfections habituelles des puissances de l'ame, rendant ces puissances dociles à suivre ses mouvements; de même que les vertus morales donnent aux puissances appétitives cette même docilité à l'égard de la raison. Mais, pour qu'un objet soit facilement mû par un moteur, il faut d'abord qu'il soit sous l'action de celui-ci, et qu'il ne lui résiste point, parce que, selon l'expression du Philosophe, *De cœl.*, IV, *versus fin.* : « Là où le mobile résiste au moteur, le mouvement est empêché. » Or, la crainte filiale ou chaste produit en nous cette docilité, en tant qu'elle nous fait respecter Dieu, et craindre d'être séparés de lui. Voilà pourquoi la crainte filiale tient le premier rang dans les sept dons de l'Esprit saint, en suivant l'ordre ascendant, tandis qu'elle est la dernière dans l'ordre opposé: c'est la remarque de saint Augustin, *De serm. Dom. in monte,* I, 4.

Je réponds aux arguments : 1° La crainte filiale n'est pas opposée à l'espérance. Car elle ne nous fait pas craindre que ce que nous espérons obtenir par le secours de Dieu nous fasse défaut, mais bien que nous nous soustrayions nous-mêmes à ce secours par le péché. Aussi ces deux vertus marchent-elles toujours ensemble, se perfectionnant mutuellement.

2° L'objet propre et principal de la crainte est le mal qu'on redoute. Dans ce sens, Dieu ne peut être l'objet de la crainte, ainsi que nous l'avons dit, art. 1. Mais il est l'objet propre et principal de l'espérance et des autres vertus théologales, en ce que, par la vertu d'espérance, nous nous appuyons sur le secours divin, non-seulement pour acquérir tous les autres biens, mais encore pour parvenir à la possession de Dieu lui-même, comme au bien principal. Et il en est évidemment de même pour les autres vertus théologales.

3° De ce que l'amour est le principe de la crainte, il ne s'ensuit pas

---

timor filialis, sive castus. Dictum est enim suprà (1, 2, qu. 68, art. 1 et 2), quòd dona Spiritus sancti sunt quædam habituales perfectiones potentiarum animæ, quibus redduntur benè mobiles à Spiritu sancto : sicut virtutibus moralibus potentiæ appetitivæ redduntur bene mobiles à ratione. Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primò requiritur ut sit ei subjectum, non repugnans; quia « ex repugnantia mobilis ad movens, impeditur motus. » Hoc autem facit timor filialis et castus, in quantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo, inter dona Spiritus sancti, ultimum autem descendendo, sicut Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte.*

Ad primum ergo dicendum, quòd timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum; sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis et spes sibi invicem cohærent, et se invicem perficiunt.

Ad secundum dicendum, quòd proprium et principale objectum timoris est malum quod quis refugit. Et per hunc modum Deus non potest esse objectum timoris, sicut suprà dictum est. Est autem per hunc modum objectum spei et aliarum virtutum theologicarum; quia per virtutem spei non solum innitimur divino auxilio ad adipiscendum quæcumque alia bona, sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum tanquam principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus theologicis.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc quod

que la crainte de Dieu ne soit pas une habitude distincte de la charité, qui est l'amour de Dieu; car l'amour est le principe de toutes les affections de l'ame; et, néanmoins, ce sont des habitudes différentes qui perfectionnent en nous ces différentes affections. Mais on peut dire encore que l'amour tient plus de l'essence de la vertu que la crainte, parce qu'il a pour objet le bien, auquel se rapporte la vertu par son essence même, comme nous l'avons dit, 1, 2, quest. LX, art. 3; et c'est pour cette raison que l'espérance est aussi une vertu. Au contraire, la crainte se rapporte principalement au mal, dont elle implique la fuite. Par conséquent, elle est moins qu'une vertu théologale.

4° Comme il est dit dans l'Ecriture, *Eccli.*, X, 14, « Le commencement de l'orgueil, c'est d'apostasier Dieu, » c'est-à-dire de ne pas vouloir lui être soumis, ce qui est opposé à la crainte filiale, qui révère Dieu. La crainte exclut donc, en effet, le principe de l'orgueil; et c'est même pour cela qu'elle est désignée comme son contraire; mais il ne suit pas de là qu'elle soit une même chose avec l'humilité. Ce qu'on peut en conclure, c'est qu'elle en est le principe. Et, en effet, les dons de l'Esprit saint sont les principes des vertus intellectuelles et morales, ainsi que nous l'avons vu 1, 2, quest. LXVIII, art. 5 et 8; tandis que les vertus théologales sont les principes des dons eux-mêmes, comme nous l'avons établi au même endroit, art. 4, *ad* 3.

De là résulte clairement la réponse au cinquième argument.

---

amor est principium timoris, non sequitur quòd timor Dei non sit habitus distinctus à charitate, quæ est amor Dei, quia amor est principium omnium affectionum; et tamen diversis habitibus perficimur circa diversas affectiones. Ideo tamen amor magis habet rationem virtutis, quam timor; quia amor respicit bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur secundum propriam rationem, ut ex supra dictis patet (1, 2, qu. 55, art. 2). Et per hoc, etiam spes ponitur virtus. Timor autem principaliter respicit malum, cujus fugam importat; unde est aliquid minus virtute theologica.

Ad quartum dicendum, quòd sicut dicitur *Eccles.*, X, « Initium superbiæ hominis apostatare à Deo, » hoc est (1), nolle subdi Deo, quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur. Et sic timor excludit principium superbiæ, propter quod datur contra superbiam. Nec tamen sequitur quòd sit idem cum virtute humilitatis, sed quòd sit principium ejus. Dona enim Spiritus sancti sunt principia virtutum intellectualium et moralium, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 68, art. 1 et 8). Sed virtutes theologicæ sunt principia donorum, ut suprà habitum est (ibid. art. 4, ad 3).

Unde patet responsio ad quintum.

(1) Æquivalenter quoad sensum; superficie tenus autem et formaliter quantum ad notionem vocis *deficere à Deo* (ex græco ἀποςῆναι), vers. 15, ubi paulò aliter tamen : *Initium superbiæ apostatante homine* (ἀπιςαμένου), etc.

ARTICLE X.

La crainte diminue-t-elle à mesure que la charité augmente ?

Il paroît qu'à mesure que la charité augmente, la crainte diminue dans la même proportion (1). 1° D'après saint Augustin, *Super* I. *can. Joan.*, Tract. IX, autant la charité augmente, autant la crainte diminue.

2° Quand l'espérance augmente, la crainte diminue. Or, d'après ce que nous avons dit, quest. XVII, art. 8, à mesure que la charité augmente, l'espérance augmente aussi. Donc l'accroissement de la charité amène la diminution de la crainte.

3° L'amour est un principe d'union, comme la crainte est un principe de division. Or, à mesure que l'union augmente, la division diminue. Donc, quand l'amour de la charité augmente, la crainte diminue aussi.

Mais le contraire résulte de ces paroles de saint Augustin, Quest. lib. LXXXIII, quest. 36 : « La crainte de Dieu n'est pas seulement le commencement, mais aussi le perfectionnement de la sagesse, puisqu'elle nous fait aimer Dieu par-dessus toutes choses, et le prochain comme nous-mêmes. »

(Conclusion. — A mesure que la charité croît, la crainte filiale et chaste croît aussi. La crainte servile s'évanouit, quant à sa servilité, du moment que la charité survient; et elle diminue peu à peu, quant à la crainte de la peine, à mesure que la charité prend de l'accroissement.)

(1) Cela seroit vrai de la crainte servile, puisque cette proposition semble littéralement extraite de saint Augustin; mais c'est pour cela même, comme saint Thomas l'établit clairement dans le corps de l'article, qu'il faut dire le contraire de la crainte filiale. A mesure que la charité grandit dans une ame, cette ame doit craindre davantage l'offense de Dieu; et cette crainte a pour résultat logique et naturel d'amoindrir celle du châtiment. La réponse donnée par l'auteur à la question qu'il s'est posée, montre par conséquent qu'il entend parler uniquement ici de la crainte filiale; elle semble par là même être une explication du texte de saint Augustin.

ARTICULUS X.

Utrùm crescente charitate diminuatur timor.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd crescente charitate diminuatur timor. Dicit enim Augustinus super I. *Can. Joan.* (Tract. IX) : Quantum charitas crescit, tantum timor decrescit.

2. Præterea, crescente spe, diminuitur timor. Sed crescente charitate crescit spes, ut suprà habitum est (qu 17, art. 8). Ergo crescente charitate diminuitur timor.

3. Præterea, amor importat unionem, timor autem separationem. Sed crescente unione diminuitur separatio. Ergo crescente amore charitatis diminuitur timor.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII Qu. (2) quòd « Dei timor non solum inchoat, sed etiam perficit sapientiam, quæ summè diligit Deum et proximum tanquam seipsum. »

(Conclusio. — Crescente charitate, crescit filialis ac castus timor; servilis autem timor, quantum attinet ad servilitatem, adveniente charitate penitus evanescit; quantùm verò attinet ad timorem pœnæ, crescente charitate, paulatim diminuitur.)

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 34, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 3; et in *Ps.* XVIII, col. 10.

(2) Ut videre est qu. 36, in fine, ubi paulò aliter quàm hic : *Non solùm inchoat, sed etiam perficit sapientem; is autem est qui summè diligit, etc.*

Il y a deux sortes de crainte de Dieu, comme nous l'avons dit, art. 4 : la crainte filiale, qui fait que le fils craint d'offenser son père, ou d'être séparé de lui; et la crainte servile, qui fait que l'on redoute le châtiment. Or, il est nécessaire que la crainte filiale augmente à mesure que la charité augmente elle-même; car, plus on aime quelqu'un, et plus on craint de l'offenser et d'en être séparé. Mais la crainte servile est totalement détruite, quant à la servilité, aussitôt que survient la charité, tout en existant toujours, quant à la substance, par la crainte de la peine, ainsi qu'il a été dit, art. 6. Du reste, cette crainte même de la peine diminue à mesure que la charité augmente, par rapport à son acte surtout, parce que, plus on aime Dieu, et moins on craint ses châtiments; et cela pour deux raisons : la première, parce qu'on songe moins alors à son bien propre, auquel le châtiment est contraire; la seconde, parce que, plus nous nous attachons à Dieu, plus nous avons la confiance qu'il nous récompensera, et moins aussi, par conséquent, nous craignons d'être l'objet de ses vengeances.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin, dans l'endroit cité, parle de la crainte de la peine.

2° C'est la crainte de la peine qui diminue, à mesure que l'espérance augmente; mais, l'espérance augmentant, la crainte filiale augmente aussi, parce que, plus on espère avec certitude obtenir un bien par le secours de quelqu'un, plus on craint de l'offenser et de se séparer de lui.

3° La crainte filiale n'implique pas la séparation avec Dieu, mais plutôt la soumission envers lui; elle appréhende, au contraire, de perdre cette soumission. Si elle implique séparation avec Dieu d'une certaine manière, ce n'est que dans ce sens qu'elle n'a pas la présomption de s'égaler à lui, mais qu'elle se met au-dessous de lui par sa soumission. Cette

---

Respondeo dicendum, quòd duplex est timor Dei, sicut dictum est (text. 4) : unus quidem filialis, quo quis timet offensam patris, vel separationem ab ipso; alius autem servilis, quo quis timet pœnam. Timor autem filialis necesse est quòd crescat crescente charitate, sicut effectus crescit crescente causa. Quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere et ab eo separari. Sed timor servilis, quantum ad servilitatem, totaliter tollitur charitate adveniente; remanet tamen secundum substantiam timor pœnæ, ut dictum est (art. 6). Et iste timor diminuitur charitate crescente, maximè quantum ad actum; quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet pœnam. Primò quidem, quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur pœna; secundò, quia firmius inhærens magis confidit de præmio, et per consequens minus timet de pœna.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de timore pœnæ (1).

Ad secundum dicendum, quòd timor pœnæ est qui diminuitur crescente spe. Sed ea crescente crescit timor filialis; quia quanto aliquis certiùs expectat alicujus boni consecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere, vel ab eo separari.

Ad tertium dicendum, quòd timor filialis non importat separationem, sed magis subjectionem ad ipsum; separationem autem refugit à subjectione ipsius. Sed quodammodo separationem importat, per hoc quod non præsumit se ei adæquare, sed ei se subjicit. Quæ etiam

(1) Sic enim ibi paulò suprà præmittit : *Quid ergo dicimus de illo qui cœpit timere diem judicii? Si perfecta in illo esset charitas, non timeret.*

séparation, du reste, la charité la suppose également, en ce qu'elle nous fait aimer Dieu plus que nous-mêmes, et par-dessus toutes choses. D'où il résulte que l'amour de la charité, loin d'amoindrir, en se développant, le respect de la crainte, l'augmente au contraire (1).

ARTICLE XI.

La crainte subsiste-t-elle dans la patrie

Il paroît que la crainte ne subsiste pas dans la patrie. 1° Il est écrit, *Prov.*, I, 33 : « Il jouira de l'abondance de tous les biens, et il ne craindra plus aucun mal, » paroles qui s'entendent de l'homme qui jouit de la sagesse dans la béatitude éternelle. Or, toute crainte provient d'un mal, puisque le mal est l'objet de la crainte, art. 2 et 5. Donc il n'y aura pas de crainte dans la patrie.

2° L'homme, dans le ciel, sera semblable à Dieu, d'après ces paroles, I. *Joan*, III, 2 : « Lorsqu'il apparoîtra, nous serons semblables à lui. » Or, Dieu n'a pas de crainte. Donc l'homme, dans le ciel, n'en aura pas non plus.

3° L'espérance est plus parfaite que la crainte, puisqu'elle se rapporte au bien, et que celle-ci se rapporte au mal. Or, l'espérance ne subsistera pas dans le ciel. Donc, à plus forte raison, la crainte non plus.

Mais l'Ecriture établit le contraire, *Ps.* XVIII, 10 : « La crainte du Seigneur est sainte ; elle subsiste dans tous les siècles (2). »

(1) Si l'on peut dire avec raison que tout cet article est une sorte de transition entre les vérités démontrées dans les autres articles de cette même question et celle qui va devenir l'objet de l'article suivant, cette observation s'applique d'une manière spéciale à cette troisième réponse. Celle-ci renferme, en effet, le principe sur lequel l'auteur appuiera la démonstration qu'on va lire, comme il est aisé de s'en convaincre quand on a le soin de dégager ce principe, puisqu'on le voit reparoître, avec un plus grand développement, dans cette même démonstration.

(2) C'est probablement cette parole du Psalmiste qui a donné lieu à la question abordée et

---

separatio invenitur in charitate, in quantum diligit Deum supra se et supra omnia. Unde amor charitatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget.

ARTICULUS XI.

Utrùm timor remaneat in patria.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd timor non remaneat in patria. Dicitur enim *Proverb.*, XII : « Abundantia perfruetur, timore malorum sublato. » Quod intelligitur de homine jam sapientia perfruente in beatitudine æterna. Sed omnis timor est alicujus mali ; quia malum est objectum timoris, ut supra dictum est (2 et 5). Ergo nullus timor erit in patria.

2. Præterea, homines in patria erunt Deo conformes, secundum illud I. *Joan.*, III : « Cùm apparuerit (2), similes ei erimus. » Sed Deus nihil timet. Ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem.

3. Præterea, spes est perfectior, quàm timor; quia spes est respectu boni, timor respectu mali. Sed spes non erit in patria. Ergo nec timor erit in patria.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* XVIII : » Timor Domini sanctus permanet in sæculum. »

(1) De his etiam 1, 2, qu. 68, art. 6 ; ut et III, *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 3 ; et dist. 35, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 3.

(2) Puta, *quid nos erimus*, ut ex adjunctis ibi patet. Non *cùm apparuerit Deus*, ut con-

(Conclusion. — La crainte servile, ou la crainte du châtiment, ne peut absolument exister dans la patrie, puisqu'on y jouit de la béatitude avec sécurité et pour jamais.)

La crainte servile, ou crainte du châtiment, n'existera absolument pas dans la patrie. Car cette crainte ne se peut allier avec la sécurité de la béatitude éternelle, qui est de l'essence même du bonheur parfait, ainsi que nous l'avons dit, quest. XVIII, art. 3, et 1, 2, quest. V, art. 4. Quant à la crainte filiale, au contraire, de même qu'elle augmente à mesure que la charité augmente aussi, de même, quand la charité sera parfaite dans le ciel, elle deviendra parfaite elle-même. Il suit de là que son acte, dans le ciel, ne sera pas absolument le même que ce qu'il est ici-bas. Pour être convaincu de cette vérité, il faut savoir que l'objet propre de la crainte est le mal possible, de même que le bien possible est l'objet propre de l'espérance. En effet, comme le mouvement de la crainte est en quelque sorte un mouvement de fuite, la crainte implique la fuite d'un mal possible et grave; car un mal léger ne va pas jusqu'à produire la crainte. Or, le bien et le mal d'un être quelconque consistent en ce que cet être soit ou ne soit pas à la place qui lui convient. Par conséquent, la créature raisonnable ayant naturellement sa place au-dessous de Dieu et au-dessus de tous les être matériels, il s'ensuit que le mal de la créature raisonnable consiste, et à se mettre au-dessous de la créature qui lui est inférieure, en s'attachant à elle par l'amour, et à s'élever au-dessus de Dieu et à le mépriser, au lieu de se soumettre humblement à lui. Ce mal

résolue dans cet article. Comme le lecteur l'aura plus d'une fois remarqué, saint Thomas s'efforce toujours de mettre sa doctrine en harmonie avec le texte sacré, quand il ne peut pas l'en déduire comme de son principe immédiat. Ce qu'il avoit dit jusqu'ici touchant la crainte sembloit la rendre incompatible avec le calme et le bonheur de l'éternelle patrie, contrairement à ce qu'exprime en cet endroit le roi-prophète. Il importoit donc, à la fin de cette théorie, de montrer dans quel sens la crainte peut s'allier avec la charité consommée qui constitue la félicité suprême.

(Conclusio. — Nullo modo timor servilis seu pœnæ timor erit in patria, cùm ibi sit secura et æterna beatitudinis fruitio.)

Respondeo dicendum, quòd timor servilis sive timor pœnæ nullo modo erit in patria. Excluditur enim talis timor per securitatem æternæ beatitudinis, quæ est de ipsius beatitudinis ratione, sicut suprà dictum est (qu. 18, art. 3). Timor autem filialis sicut augetur augmentata charitate, ita charitate perfecta perficietur. Unde non habebit in patria eumdem actum omnino, quem habet modo. Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd proprium objectum timoris est malum possibile, sicut proprium objectum spei est bonum possibile. Et cum motus timoris sit quasi fugæ, importat timor fugam mali ardui possibilis. Parva enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum uniuscujusque est, ut in suo ordine consistat; ita malum uniuscujusque est, ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturæ rationalis est, ut sit sub Deo et supra cæteras creaturas. Unde sicut malum creaturæ rationalis est, ut subdat se creaturæ inferiori per amorem; ita etiam malum ejus est, si non Deo se subjiciat, sed in ipsum præsumptuosè insiliat, vel eum contemnat. Hoc autem malum creaturæ rationali secundum suam naturam consideratæ possibile

struendum quidam putant; nam præmittitur immediatè vers. 2 : *Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus.* Quamvis conforme putat Beda illis ex Apostolo verbis, *ad Coloss.*, III, vers. 4 : *Cùm autem Christus apparuerit vita vestra, tunc et apparebitis*, etc.

est toujours possible à l'égard de la créature raisonnable, considérée dans sa nature, à cause de l'instabilité naturelle au libre arbitre; mais il devient impossible dans les bienheureux par leur perfection même dans la gloire. Donc la fuite de ce mal, qui consiste à ne pas être soumis à Dieu, existera, dans le ciel, comme possible, relativement à la nature des bienheureux, mais comme impossible, relativement à la béatitude elle-même; tandis qu'ici-bas elle existe comme possible, sous tous les rapports. De là ces paroles de saint Grégoire, expliquant ce passage de *Job*, XXVI, 11 : « Les colonnes du ciel frémissent devant lui, et il les fait trembler au moindre clin d'œil. » — « Les esprits célestes, toujours abîmés dans la contemplation de Dieu, tremblent dans cette contemplation même; mais, pour que ce tremblement ne soit pas pour eux un état pénible, c'est l'admiration qui le produit et non la crainte; » c'est-à-dire qu'ils tremblent, parce qu'ils admirent en Dieu son incompréhensibilité et son élévation infinie (1). Voici comment saint Augustin explique aussi la crainte qui existe dans le ciel, quoiqu'il laisse cette question dans le doute, *De Civit.*, XIV, 9 : « La crainte chaste, qui subsiste dans tous les siècles, s'il est vrai qu'elle doive exister dans le ciel, n'est pas celle qui redoute le mal qui peut arriver, mais celle qui affermit dans le bien que l'on ne peut pas perdre. En effet, dès-lors que l'amour du bien qu'on possède est immuable, la crainte du mal à éviter doit être, si l'on peut s'exprimer ainsi, pleine de sécurité. Car cette dénomination de crainte chaste exprime une affection telle dans la volonté, qu'elle entraînera pour nous la nécessité de ne pas vouloir pécher; de telle sorte que la fuite du péché ne pourra pas être l'effet de l'inquiétude de l'ame sur sa

(1) Le mot latin *revereri, reverentia*, est peut-être le seul qui puisse rendre le sentiment de la crainte, tel que nous le concevons dans les bienheureux. Ce sentiment est plutôt un mélange de respect, d'admiration et d'anéantissement, qu'une crainte proprement dite. Les anges et les saints tremblent en présence de la Majesté divine, selon le témoignage des auteurs sacrés; mais ce tremblement ne leur est nullement inspiré par la crainte d'offenser la grandeur qu'ils adorent, moins encore par celle de perdre le bonheur dont ils jouissent. Ils sont comme abîmés sous le poids de cette grandeur suprême et de ce bonheur infini, quand ils les comparent à la petitesse de leur être, à la foiblesse native de leur sentiment, et peut-être aussi au danger qu'ils ont un jour couru de trahir leurs immortelles destinées.

---

est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem. Sed in beatis fit non possibile per gloriæ perfectionem. Fuga ergo hujus mali, quod est Deo non subjici, ut possibilis naturæ, impossibilis autem beatitudini, erit in patria. In via autem est fuga hujus mali, ut omnino possibilis. Et ideo Gregorius, XVII. *Moralium*, exponens illud *Job*, XXVI : « Columnæ cœli contremiscunt et pavent ad nutum ejus, » dicit : « Ipsæ, virtutes cœlestium quæ hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt. Sed idem tremor, ne eis pœnalis sit, non timoris est, sed admirationis; » quia scilicet admirantur Deum, ut supra se existentem, et eis incomprehensibilem. Augustinus etiam XIV. *De Civit. Dei* (cap. 9), hoc modo ponit timorem in patria, quamvis hoc sub dubio derelinquat : « Timor, *inquit*, ille castus permanens in sæculum sæculi, si erit in futuro sæculo, non erit timor exterrens à malo quod accidere potest, sed tenens in bono, quod amitti non potest. Ubi enim boni adepti amor immutabilis est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est, qua nos necesse

foiblesse qui l'expose à pécher; mais elle sera l'effet de la tranquillité de l'amour. Ou bien, si absolument il ne peut y avoir, dans le ciel, aucune espèce de crainte, celle qui, d'après l'Ecriture, subsiste dans tous les siècles, doit s'entendre, peut-être, de la durée éternelle du bien où la crainte chaste nous conduit. »

Je réponds aux arguments : 1° Le passage cité exclut, dans les bienheureux, la crainte inquiète qui se précautionne contre le mal, mais non la crainte pleine de sécurité dont parle saint Augustin.

2° Comme le dit saint Denis, *De div. Nom.*, XI, « Les mêmes choses sont tout à la fois semblables et dissemblables à Dieu : semblables, en ce qu'elles imitent d'une certaine manière ce qui est imitable, » c'est-à-dire en ce qu'elles imitent Dieu autant que leur nature est susceptible d'une telle imitation, puisque Dieu ne sauroit être imité parfaitement; « dissemblables, en ce que, comme créatures, elles sont moins parfaites que la cause créatrice, dont elles sont toujours, sous ce rapport, à une distance incommensurable et infinie. » Donc, de ce que la crainte ne convient pas à Dieu, parce qu'il n'a pas de supérieur à qui il soit soumis, il ne s'en suit pas, comme conséquence nécessaire, qu'elle ne convienne pas aux bienheureux, dont la béatitude consiste dans une parfaite soumission à Dieu.

3° L'espérance implique une imperfection, en ce sens que la béatitude qu'elle espère est à venir, imperfection qui cesse du moment où cette béatitude est acquise; mais la crainte implique une imperfection qui tient à la nature même de la créature, en ce qu'elle est toujours à une distance infinie de son auteur. Et cette imperfection devant exister éternellement dans le ciel, il s'ensuit que la crainte n'y sera pas absolument détruite.

---

erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis, ne fortè peccemus, sed tranquillitate charitatis cavere peccatum. Aut si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortassè timor in sæculum seculi dictus est permanens, quia id permanebit quò timor ipse perducit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd in auctoritate prædicta excluditur à beatis timor sollicitudinem habens, de malo præcavens; non autem timor securus, ut Augustinus dicit (ubi suprà).

Ad secundum dicendum, quòd sicut dicit Dionysius cap. IX. *De divin. Nom.*, « Eadem et similia sunt Deo et dissimilia ; hæc quidem secundum contingentem non imitabilis imitationem, » id est, in quantum secundum suum *posse* imitantur Deum, qui non est perfectè imitabilis. « Hæc autem secundum quod hic causata minus habent, à causa infinitis mensuris et incomparabilibus deficientia. » Unde non oportet, si Deo non convenit timor, quia non habet superiorem cui subjiciatur, quòd propter hoc non conveniat beatis, quorum beatitudo in perfecta subjectione ad Deum consistit.

Ad tertium dicendum, quòd spes importat quèmdam defectum, scilicet futuritionem beatitudinis, quæ tollitur per ejus præsentiam. Sed timor importat defectum naturalem creaturæ, secundum quod in infinitum distat à Deo. Quod etiam in patria remanebit : et ideo timor non evacuabitur totaliter.

ARTICLE XII.

La pauvreté d'esprit est-elle la béatitude qui correspond au don de crainte?

Il paroît que la pauvreté d'esprit n'est pas la béatitude correspondant au don de crainte. 1° La crainte est le commencement de la vie spirituelle, d'après ce que nous avons dit, art. 7. Or, la pauvreté appartient à la perfection même de la vie spirituelle, suivant ces paroles *Matth.*, XIX, 21 : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce que vous avez et donnez-le aux pauvres. » Donc la pauvreté d'esprit ne correspond pas au don de crainte.

2° Il est écrit, *Ps.* XCVIII, 120 : « Pénétrez mes chairs de votre crainte. » D'après ces paroles, il semble qu'il appartienne à la crainte de réprimer la chair. Or, la répression de la chair semble relever principalement de la béatitude des larmes. Donc cette béatitude semble plutôt correspondre au don de crainte que la béatitude de la pauvreté.

3° Le don de crainte répond à la vertu d'espérance, ainsi que nous l'avons vu, art. 9, *ad* 1. Or, c'est surtout la dernière béatitude, exprimée par ces paroles : « Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés les enfants de Dieu, » qui paroît répondre à cette vertu; car l'Apôtre lui-même dit, *Rom.*, V, 2 : « Nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des enfants de Dieu. » Donc cette habitude correspond au don de crainte plutôt que la pauvreté d'esprit.

4° Nous avons dit, 1, 2, quest. LXX, art. 2, que les fruits correspondent aux béatitudes. Or on ne trouve rien, parmi les fruits, qui corresponde au don de crainte. Donc il n'y a rien non plus, dans les béatitudes, qui y corresponde.

ARTICULUS XII.

Utrùm paupertas spiritus sit beatitudo respondens dono timoris.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd paupertas spiritus non sit beatitudo respondens dono timoris. Timor enim est initium spiritualis vitæ, ut ex dictis patet (art. 7). Sed paupertas pertinet ad perfectionem vitæ spiritualis, secundum illud *Matth.*, XIX : « Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus. » Ergo paupertas spiritus non respondet dono timoris.

2. Præterea, *in Psalm.*, CXVIII, dicitur, « confige (2) timore tuo carnes meas. » Ex quo videtur quòd ad timorem pertineat carnem reprimere. Sed ad repressionem carnis maximè videtur pertinere beatitudo luctus. Ergo beatitudo luctus magis respondet dono timoris, quam beatitudo paupertatis.

3. Præterea, donum timoris respondet virtuti spei, sicut dictum est (art. 9, ad 1). Sed spei maximè videtur respondere beatitudo ultima, quæ est: « beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur; » quia, ut dicitur *Rom.*, V : « Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei. » Ergo beatitudo illa magis respondet dono timoris, quam paupertas spiritus.

4. Præterea, supra dictum est (1, 2, qu. 70, art. 2), quòd beatitudinibus respondent fructus. Sed nihil in fructibus invenitur respondere dono timoris. Ergo etiam neque in beatitudinibus aliquid ei respondet.

(1) De his etiam infrà, qu. 121, art. 2; ut et III, *Sent.*, dist. 34, qu. 5, art. 4 et 6.

(2) Vel significantiùs græcè καθήλωσον : *Confige clavis à timore tuo*, vel simpliciter : *Clava timore tuo carnes meas;* hoc est : *Timore tuo casto carnalia desideria mea comprimantur*, ait ibidem Augustinus. Et Ambrosius *carnes animæ cogitationes carnales* intelligit, quas

Mais le contraire résulte de ce que dit saint Augustin, *De serm. Dom.*, I, 4 : « La crainte du Seigneur convient aux humbles, et c'est d'eux qu'il est dit : Bienheureux les pauvres d'esprit (1). »

(CONCLUSION. — Il est certain que la pauvreté d'esprit se rapporte à ceux qui se soumettent volontairement à Dieu par la crainte filiale.)

C'est à la crainte que répond, à proprement parler, la pauvreté d'esprit. En effet, puisque c'est par la crainte filiale que nous témoignons à Dieu le respect et la soumission, ce qui est la conséquence de cette soumission doit se rapporter au don de crainte. Or, par là même qu'un individu se soumet à Dieu, il cesse de chercher à se glorifier en lui-même ou en toute autre chose qu'en Dieu; car cela répugneroit à l'entière soumission à Dieu, que nous supposons. De là ces paroles du Psalmiste, XIX, 8 : « Qu'ils se confient, les uns dans leurs chars, les autres dans leurs chevaux; pour nous, nous aurons recours à l'invocation du nom du Seigneur. » Il suit donc de ce qu'un individu craint Dieu parfaitement, qu'il ne cherche pas à se glorifier en lui-même par l'orgueil, ni dans les biens extérieurs, c'est-à-dire dans les honneurs et les richesses; deux dispositions qui appartiennent également à la pauvreté d'esprit, puisqu'on peut entendre, par cette pauvreté, ou, avec saint Augustin, *loc. cit.*, l'absence de l'enflure et de l'orgueil dans l'esprit, ou, avec saint Ambroise, lib. VII, *in Luc*, et avec saint Jérôme, *in Matth.*, le mépris des choses temporelles, tel que le produit l'Esprit saint, c'est-à-dire la volonté mûe par son inspiration.

(1) Par cette pauvreté d'esprit que le Sauveur béatifie dans l'Evangile, la plupart des Pères et des commentateurs entendent, en effet, la vertu d'humilité, dont le propre est de détacher notre esprit, non-seulement de toutes les grandeurs extérieures, mais encore et surtout de l'estime de lui-même et de toute vaine confiance en ses propres vertus. Or, cette même disposition n'est-elle pas également renfermée dans la crainte qui est un don du Saint-Esprit et qui s'allie si bien avec la charité? Comment ne pas voir de la sorte le rapport intime et profond qui existe entre le don de la crainte et cette béatitude évangélique : Heureux les pauvres d'esprit?

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte* : « Timor Dei congruit humilibus, de quibus dicitur, Beati pauperes spiritu. »

(CONCLUSIO. — Paupertatem spiritus ad eos pertinere certum est, qui filiali timore Deo se voluntariè subjiciunt.)

Respondeo dicendum, quòd timori propriè respondet paupertas spiritus. Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere, et ei subditum esse, id quod ex hujusmodi subjectione consequitur, pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quod aliquis Deo se subjicit, desinit quærere in seipso vel in aliquo alio magnificari, nisi in Deo; hoc enim repugnaret perfectæ subjectioni ad Deum. Unde *in Psalm.*, XIX : « Hi in curribus et hi in equis, nos autem in nomine Dei nostri invocabimus. » Et ideo ex hoc quod aliquis perfectè timet Deum, consequens est quod non quærat magnificari in seipso per superbiam, neque etiam quærat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis : quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest, vel exinanitio inflati et superbi spiritus, ut Augustinus exponit (ubi sup.), vel etiam abjectio temporalium rerum, quæ fit Spiritu, id est, propria voluntate per instinctum Spiritus sancti, ut Ambrosius (in *Luc*) et Hieronymus (in *Matth.*) exponunt.

timore confixas ait, ut *cupiditas voluptatum cruci affixa libertatem vagandi non habeat.*

Je réponds aux arguments : 1° La béatitude étant l'acte de la vertu parfaite (1), toutes les béatitudes appartiennent à la perfection de la vie spirituelle. Sans doute, le commencement de cette perfection paroît consister en ce que celui qui tend à la participation parfaite des biens spirituels méprise les biens terrestres ; et c'est ainsi que la crainte occupe le premier rang parmi les dons (2). Mais la perfection de la vie spirituelle ne consiste pas dans l'abandon même des biens temporels ; il est la voie qui y mène ; au lieu que la crainte filiale, à laquelle correspond la béatitude de la pauvreté, existe réellement avec la perfection de la sagesse, ainsi que nous l'avons dit, art. 10.

2° La disposition qui fait que l'homme se glorifie d'une manière déréglée, soit en lui-même, soit dans ce qui est hors de lui, est plus directement contraire à la soumission envers Dieu, fruit de la crainte filiale, que ne l'est la délectation du sens extérieur, bien que celle-ci soit par elle-même opposée à la crainte, puisque celui qui craint Dieu et lui est soumis, ne se délecte en rien si ce n'est en Dieu. Mais il y a, de plus, que la délectation ne se rapporte pas, comme la gloire, à une chose difficile, rapport qui distingue l'objet de la crainte. Voilà pourquoi la béatitude de la pauvreté répond directement à la crainte, tandis que la béatitude des larmes ne s'y rapporte que par voie de conséquence.

3° L'espérance implique un mouvement vers le but qu'on veut atteindre,

(1) Tout acte est produit par une vertu, en prenant ce dernier mot dans son sens le plus large ; et la béatitude est l'acte de la vertu parfaite. Ce n'est pas ici pour la première fois que le saint docteur emploie cette expression. Il s'en est déjà servi et il en a fait l'objet d'une démonstration spéciale, dans son traité de la béatitude. Car la béatitude ne doit pas être considérée comme un simple état passif, ainsi que l'ont prétendu certaines écoles mystiques ; c'est un acte de l'intellect, selon la doctrine de saint Thomas, et de l'intellect parvenu à la vertu parfaite.

(2) Et toutefois, dans l'ordre établi par le Prophète, la crainte est le dernier des dons du Saint-Esprit. Saint Augustin remarque là-dessus que la progression suivie par Isaïe est une progression descendante, puisqu'il commence par le don de sagesse, évidemment le plus parfait de tous, et qu'il finit par celui de crainte, également le dernier de tous en perfection. Le même saint remarque encore que les béatitudes sont rangées dans un ordre tout opposé. D'où il conclut avec raison qu'au dernier don doit correspondre la première béatitude : ce qui suppose avant tout que les béatitudes sont en rapport avec les dons, comme les Pères l'ont enseigné.

Ad primum ergo dicendum, quòd cum beatitudo sit actus virtutis perfectæ, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitæ pertinent. In qua quidem perfectione principium esse videtur ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem, terrena bona contemnat, sicut et timor primum locum habet in donis. Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium bonorum desertione, sed hæc est via ad perfectionem. Timor autem filialis cui respondet beatitudo paupertatis, etiam est cum perfectione sapientiæ, ut suprà dictum est (art. 10).

Ad secundum dicendum, quòd directius opponitur subjectioni ad Deum, quam facit timor filialis, indebita magnificatio hominis, vel in seipso, vel in aliis rebus, quam delectatio extranea ; quæ tamen opponitur timori ex consequenti, quia qui Deum reveretur et ei subditur, non delectatur in aliis à Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad rationem ardui, quam respicit timor, sicut magnificatio. Et ideo directè beatitudo paupertatis respondet timori, beatitudo autem luctus ex consequenti.

Ad tertium dicendum, quòd spes importat motum secundum habitudinem ad terminum ad

tandis que la crainte implique plutôt un mouvement de recul et de fuite. Voilà pourquoi la dernière béatitude, qui est le terme de la perfection spirituelle, correspond très-bien à l'espérance, comme étant son dernier objet; tandis que la première béatitude, qui consiste à s'éloigner des choses extérieures, qui sont un obstacle à la soumission envers Dieu, répond très-bien aussi à la crainte.

4° Parmi les fruits, ce qui se rapporte à l'usage modéré, ou même à l'abstention des choses temporelles, comme la modestie, la continence et la chasteté, paroît convenir au don de crainte.

QUESTION XX.

Du désespoir.

En traitant des vices qui sont opposés à la vertu d'espérance, nous considérerons d'abord le désespoir, et ensuite la présomption (1).

Touchant le premier, quatre questions se présentent : 1° Le désespoir est-il un péché? 2° Peut-il exister sans l'infidélité? 3° Est-il le plus grand des péchés? 4° Vient-il du dégoût?

(1) Une vertu n'est telle, suivant un principe plus d'une fois établi et bien fréquemment invoqué par saint Thomas, que parce qu'elle conforme nos pensées, nos sentiments et nos actes à une juste mesure que nous portons dans notre raison et qui nous est comme imprimée par la raison divine, règle essentielle et primordiale de toute vertu. Elle est donc altérée ou méconnue, soit parce qu'on reste en deçà, soit parce qu'on passe au-delà de cette mesure; c'est-à-dire qu'on peut la violer par défaut ou par excès. Le premier de ces vices, concernant la vertu d'espérance, c'est le désespoir; le second est désigné sous le nom de présomption. Nous aurons à dire plus tard comment ce dernier nom doit être entendu, car les significations en sont très-diverses et même parfois opposées. Le désespoir indiquant le défaut d'espérance, on conçoit qu'il puisse avoir plusieurs degrés : une ame peut manquer plus ou moins d'espérance; elle peut même la perdre entièrement. C'est ce qu'il ne faut pas oublier, pour bien comprendre les quatre thèses de l'auteur sur ce sujet.

quem tenditur. Sed timor importat magis motum, secundum habitudinem recessus à termino *à quo*. Et ideo ultima beatitudo, quæ est spiritualis perfectionis terminus, congruè respondet spei, per modum objecti ultimi. Sed prima beatitudo, quæ est per recessum à rebus exterioribus impedientibus divinam subjectionem, congruè respondet timori.

Ad quartum dicendum, quòd in fructibus illa quæ pertinent ad moderatum usum vel abstinentiam à rebus temporalibus videntur dono timoris convenire, modestia, et continentia, et castitas.

QUÆSTIO XX.

De desperatione, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis. Et primo, de desperatione; secundò, de præsumptione.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm desperatio sit peccatum. 2° Utrùm possit esse sine infidelitate. 3° Utrùm sit maximum peccatorum. 4° Utrùm oriatur ex acedia.

ARTICLE I.

Le désespoir est-il un péché?

Il paroît que le désespoir n'est pas un péché. 1° Tout péché implique l'adhésion de la volonté au bien qui est sujet au changement, et son éloignement par rapport au bien immuable, comme on le voit dans saint Augustin, *De lib. arb.*, I, 16 et 17, et lib. II, 19. Or il n'y a pas, dans le désespoir, cette adhésion au bien qui est sujet au changement. Donc le désespoir n'est pas un péché.

2° Ce qui vient d'une bonne racine ne paroît pas être un péché, puisqu'il est écrit, *Matth.*, VII, 18 : « Un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits. » Or, tel est le désespoir, qui paroît provenir de la crainte de Dieu, ou de l'horreur qu'inspire à l'homme l'énormité de ses péchés. Donc le désespoir n'est pas un péché.

3° Si les désespoir étoit un péché, le damnés pècheroient en se désespérant. Or, il n'est pas regardé en eux comme une faute, mais plutôt comme l'effet de leur damnation. Donc il ne doit pas non plus être imputé à faute ici-bas. Donc il n'est pas un péché.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Ce qui porte les hommes à offenser Dieu de diverses manières, paroît être non-seulement un péché, mais un principe de péché. Or, tel est le désespoir; car l'Apôtre dit, en parlant de certains pécheurs, *Ephes.*, IV, 19 : « Parce qu'ils ont désespéré de leur salut, ils se sont abandonnés à l'impudicité, à l'avarice et à toutes sortes de corruption. » Donc le désespoir n'est pas seulement un péché, mais il est encore le principe des autres péchés.

(Conclusion. — Le désespoir, qui est un mouvement de la volonté, provenant de la pensée où l'on est que Dieu refuse de pardonner au pécheur repentant, est un péché.)

ARTICULUS I.

Utrùm desperatio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd desperatio non sit peccatum. Omne enim peccatum habet conversionem ad commutabile bonum cum aversione ab incommutabili bono, ut per Augustinum patet in primo lib. *De lib. arbit.* Sed desperatio non habet conversionem ad commutabile bonum. Ergo non est peccatum.

Præterea, illud quod oritur ex bona radice, non videtur esse peccatum; quia « non potest arbor bona fructus malos facere, » ut dicitur *Matth.*, VII. Sed desperatio videtur procedere ex bona radice, scilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum. Ergo desperatio non est peccatum.

3. Præterea, si desperatio esset peccatum, etiam damnatis esset peccatum, quòd desperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed magis ad damnationem. Ergo neque viatoribus imputatur ad culpam. Et ita desperatio non est peccatum.

Sed contra : illud per quod homines in peccata inducuntur, videtur esse non solum peccatum, sed principium peccatorum. Sed desperatio est hujusmodi; dicit enim Apostolus de quibusdam *ad Ephes.*, IV : « Qui desperantes, semetipsos tradiderunt impudicitiæ in operationem omnis immunditiæ et avaritiæ. » Ergo desperatio non solum est peccatum, sed aliorum peccatorum principium.

(Conclusio. — Desperatio quæ est motus voluntatis inde nascens quòd quis existimet Deum peccatori pœnitenti veniam denegare, peccatum est.)

Ainsi que le dit Aristote, *Ethic.*, VI, 2, « ce qui est dans l'intellect affirmation ou négation, est dans l'appétit recherche ou fuite; et ce qui, dans l'intellect, est vrai ou faux, est bon ou mauvais dans l'appétit. » Par conséquent, tout mouvement appétitif qui est conforme à l'intellect vrai est bon en lui-même; et, au contraire, tout mouvement appétitif qui est conforme à l'intellect faux est mauvais en soi, et constitue un péché. Or, l'intellect est dans le vrai à l'égard de Dieu, quand il juge que Dieu est le principe du salut de l'homme, et qu'il pardonne au pécheur, selon cette parole du prophète, *Ezech.*, XVIII, 23 : « Je ne veux pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive. » Au contraire, l'intellect est dans le faux, quand il pense que Dieu refuse le pardon au pécheur pénitent, ou qu'il n'attire pas à lui, par la grace sanctifiante, les pécheurs. C'est pourquoi, comme le mouvement de l'espérance, quand il est conforme à un jugement vrai, est louable et vertueux; de même, le mouvement contraire du désespoir, qui répond à une idée fausse à l'égard de Dieu, est une mouvement vicieux et coupable.

Je réponds aux arguments : 1° Il y a toujours, dans un péché mortel, éloignement par rapport au bien immuable, et adhésion au bien qui est sujet au changement, mais tantôt d'une manière, tantôt d'une autre. En effet, les péchés contre les vertus théologales, tels que la haine de Dieu, le désespoir et l'infidélité, consistent principalement en ce que l'homme s'éloigne du bien immuable, parce que les vertus théologales ont Dieu pour objet; et l'attachement au bien instable ne se trouve dans ces mêmes péchés que par manière de conséquence, en ce sens que de l'acte par lequel notre ame s'éloigne de Dieu, il résulte nécessairement qu'elle se tourne vers autre chose (1). Au contraire, c'est dans l'adhésion au

(1) Il n'est pas dans la nature de l'homme de vivre sans attachement et sans affection. Ce

---

Respondeo dicendum, quòd secundum Philosophum in VI. *Ethic.* (1), illud quod est in intellectu affirmatio vel negatio, est in appetitu prosecutio et fuga; et quod est in intellectu *verum* vel *falsum*, est in appetitu *bonum* et *malum*. Et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus; omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus et peccatum. Circa Deum autem vera existimatio intellectus est quòd ex ipso provenit hominum salus, et venia peccatoribus datur, secundum illud *Ezech.*, XVIII : « Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat; » falsa autem opinio est quod peccatori pœnitenti veniam deneget, vel quòd peccatores ad se non convertat per gratiam justificantem. Et ideo, sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis et virtuosus; ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsæ de Deo, est vitiosus et peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd in quolibet peccato mortali est quodammodo aversio à bono incommutabili, et conversio ad bonum commutabile; sed aliter et aliter. Nam principaliter consistunt in aversione à bono incommutabili peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, ut odium Dei, et desperatio, et infidelitas; quia virtutes theologicæ habent Deum pro objecto. Ex consequenti autem important conversionem ad bonum commutabile, in quantum anima deserens Deum, consequenter necesse est quòd ad alia convertatur. Peccata verò alia

(1) Expressè quidem quoad priorem partem; æquivalenter autem et implicitè quoad posteriorem; cùm scilicet verum vel falsum dicitur esse *bonum vel malum intellectûs*

bien instable que consistent les autres péchés, et l'éloignement par rapport au bien immuable n'y est que par voie de conséquence. Car celui qui commet le péché de fornication, par exemple, ne se propose pas précisément de s'éloigner de Dieu, mais de jouir du plaisir charnel, duquel résulte cependant qu'il s'éloigne de Dieu.

2° Une chose peut procéder de la racine d'une vertu, de deux manières : premièrement, d'une manière directe, c'est-à-dire de la vertu elle-même, comme l'acte procède de l'habitude. Sous ce rapport, aucun péché ne peut provenir d'une racine bonne; et c'est dans ce sens que saint Augustin dit, *De lib. arb.*, II, 18 et 19 : « Nul ne peut mal user de la vertu. » Secondement, une chose procède de la vertu d'une manière indirecte, c'est-à-dire occasionnellement; et alors rien n'empêche qu'un péché ne procède d'une vertu, comme on le voit dans ceux qui s'enorgueillissent de leurs vertus mêmes; et c'est ce qui fait dire à saint Augustin, *in Regula :* « L'orgueil tend des piéges aux bonnes œuvres pour les faire périr. » De cette manière, le désespoir peut provenir de la crainte de Dieu, ou de l'horreur que l'on a de ses propres péchés, parce que, en abusant de ces deux sentiments qui sont bons en eux-mêmes, on en prend occasion de se désespérer.

3° Les damnés ne sont pas susceptibles d'espérance, parce que le retour à la béatitude est impossible pour eux (1). Voilà pourquoi le dé-

sentiment est l'exercice nécessaire et comme le fond même de sa vie. Quand l'homme se détourne donc, par la haine, le désespoir ou l'erreur, du seul bien véritable, il faut qu'il s'attache aussitôt aux faux biens que la terre lui présente. Mais ce n'est pas ordinairement là le caractère de sa prévarication et de son désordre : ce n'est pas un cœur dégoûté de Dieu et qui va demander aux créatures un funeste aliment; c'est un cœur séduit par l'amour des créatures et qui dès lors se dégoûte de Dieu. Et le plus souvent, on peut du moins le croire, alors même que la chute semble commencer par l'aversion, c'est un secret penchant qui la détermine; et quand on veut remonter à la source du mal, on y trouve presque toujours une folle passion pour les choses créées.

(1) Car une des conditions que doit avoir l'objet de l'espérance, comme notre saint auteur nous l'a plusieurs fois rappelé, c'est d'être possible, quoique difficile et ardu.

---

principaliter consistunt in conversione ad commutabile bonum (1); ex consequenti vero in aversione ab incommutabili bono. Non enim qui fornicatur, intendit à Deo recedere, sed carnali delectatione frui; ex quo sequitur quòd à Deo recedat.

Ad secundum dicendum, quòd ex radice virtutis potest aliquid procedere dupliciter. Uno modo, directè ex parte ipsius virtutis sicut actus procedit ex habitu : et hoc modo ex virtuosa radice non potest aliquod peccatum procedere. Hoc enim sensu Augustinus dicit in lib. *De lib. arbit.* (cap. 18), quòd « virtute nemo malè utitur. » Alio modo procedit aliquid ex virtute indirectè, sive occasionaliter. Et sic nihil prohibet aliquod peccatum ex aliqua virtute procedere, sicut interdum aliqui de virtutibus superbiunt, secundum illud Augustini (in *Regula*) : « Superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant. » Et hoc modo ex timore Dei, vel ex horrore propriorum peccatorum contingit desperatio, in quantum his bonis aliquis male utitur, occasionem ab eis accipiens desperandi.

Ad tertium dicendum, quòd damnati non sunt in statu sperandi propter impossibilitatem reditus ad beatitudinem. Et ideo quòd non pe-

(1) Quoad intentionem peccantis tantùm, ut adjuncta explicant; non quoad rationem propriam et formalem peccati, ut malum est; juxta duplex *formale*, qu. 10, art. 5, expositum ad 1.

sespoir ne leur est pas imputé à péché; il est un des maux de leur damnation. De même, dans cette vie, ce ne seroit pas un péché pour quelqu'un de désespérer d'une chose qu'il ne pourroit ou qu'il ne devroit pas obtenir. Quel mal fait, par exemple, le médecin qui désespère d'un malade qui ne peut être guéri, ou quelqu'un qui désespère de devenir riche?

ARTICLE II.

Le désespoir peut-il exister sans l'infidélité?

Il paroît que le désespoir ne peut pas exister sans l'infidélité. 1° La certitude de l'espérance dérive de la foi. Or, tant que la cause subsiste, l'effet ne sauroit être détruit. Donc on ne peut perdre la certitude de l'espérance par le désespoir, sans perdre la foi en même temps.

2° Mettre son péché au-dessus de la bonté ou de la miséricorde de Dieu, c'est nier l'infini de ces deux attributs divins; et c'est là de l'infidélité. Or, celui qui désespère de son péché, le met par cela même au-dessus de la bonté ou de la miséricorde de Dieu, suivant cette expression de Caïn, *Genes.*, IV, 13 : « Mon iniquité est trop grande pour que j'en obtienne le pardon. » Donc quiconque désespère est infidèle.

3° Quiconque tombe dans une hérésie condamnée est infidèle. Or, celui qui désespère tombe dans une hérésie condamnée, à savoir, celle des Novatiens, qui prétendent qu'il n'y a pas de rémission pour les péchés commis après le baptême. Il paroît donc que tout homme qui désespère est infidèle.

Mais il faut dire le contraire. En ôtant ce qui suit, on ne détruit pas ce qui précède. Or, l'espérance est postérieure à la foi, comme

---

rant, non imputatur eis ad culpam, sed est pars damnationis ipsorum. Sicut etiam in statu viæ, si quis desperaret de eo quod non est natus adipisci, vel quod non est ei debitum adipisci, non esset peccatum, putà si medicus desperet de curatione alicujus infirmi, vel si aliquis desperet se fore divitias adepturum.

ARTICULUS II.

Utrùm desperatio sine infidelitate esse possit.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd desperatio sine infidelitate esse non possit. Certitudo enim spei à fide derivatur. Sed manente causa, non tollitur effectus. Ergo non potest aliquis certitudinem spei amittere desperando, nisi fide sublata.

2. Præterea, præferre culpam propriam bonitati vel misericordiæ divinæ est negare infinitatem divinæ misericordiæ vel bonitatis : quod est infidelitatis. Sed qui desperat culpam suam præfert misericordiæ vel bonitati divinæ, secundum illud *Genes.*, IV : « Major est iniquitas mea, quàm ut veniam merear. » Ergo quicumque desperat, est infidelis.

3. Præterea, quicumque incidit in hæresim damnatam, est infidelis. Sed desperans videtur incidere in hæresim damnatam, scilicet Novatianorum (2), qui dicunt peccata non remitti post baptismum. Ergo videtur quòd quicumque desperat, sit infidelis.

Sed contra est, quod remoto posteriori non removetur prius. Sed spes est posterior fide, ut

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 43, art. 3, ad 2.

(2) A Novato nuncupatorum, qui hanc hæresim introduxit, ut Augustinus, lib. *De hæresib.*, hæres. XXXVIII, et Ambrosius, lib. I. *De pœnitentia*, cap. 2, et alii etiam passim notant; quamvis alius quidam hæreticus fuerit qui proprio nomine Novatianus appellatus est, et Novati sectator fuit in eadem hæresi, quæ immani crudelitate peccantibus veniam denegabat.

nous l'avons dit, quest. XVII, art. 7. Donc la foi peut subsister après que l'espérance est détruite; et, par conséquent, il n'est pas vrai que quiconque désespère soit infidèle.

(Conclusion. — Le désespoir peut exister sans l'infidélité, ainsi que tous les autres péchés.)

L'infidélité se rapporte à l'intellect, et l'espérance à la puissance appétitive. L'intellect a pour objet les choses universelles; la puissance appétitive, au contraire, a pour objet les choses particulières; car le mouvement appétitif part de l'ame pour s'arrêter aux objets individuels (1). Or il peut arriver que quelqu'un ait une opinion droite sur une chose prise en général, et qu'il ne soit pas, néanmoins, bien réglé dans son mouvement appétitif relativement à cette chose, parce qu'il se trompe dans l'appréciation de certains cas particuliers qui s'y rattachent. Car, ainsi que le dit le Philosophe, *De anima*, II, 58, « il est impossible qu'on arrive d'une opinion générale sur une chose au désir de la chose en particulier, sans l'intermédiaire d'une opinion particulière, comme on ne peut tirer une conclusion particulière d'une proposition universelle qu'en employant une proposition particulière. » Il arrive ainsi qu'un individu, tout en ayant véritablement la foi en général, est cependant déréglé dans ses appétits par rapport à un bien particulier, parce que l'opinion qui le dirige dans ses actes est faussée par l'habitude ou par la passion. Ainsi, celui qui commet une fornication suit, en choisissant ce mauvais plaisir comme un bien, une opinion particulière fausse; mais il conserve en général l'opinion vraie, d'après laquelle il croit, conformément à la foi, que la fornication est un péché mortel. De même, tout en conservant en

(1) Tandis que le mouvement intellectif se produit dans le sens contraire. Notre intelligence, comme nous l'avons appris de notre saint auteur, au lieu de se porter vers les objets individuels, les attire à elle, non-seulement par le rapport des sens, mais encore et surtout par la transformation qu'elle leur fait subir pour les élever en quelque sorte jusqu'à sa propre nature; car l'intellect humain connoît d'une manière immatérielle, immuable et universelle, les êtres matériels, changeants et particuliers. Le mouvement intellectif spiritualise donc, pour ainsi dire, le monde corporel; et le mouvement appétitif, au contraire, s'il est désordonné, tend à déprimer et matérialiser la partie intellectuelle de notre être.

---

suprà dictum est (qu. 17, art. 7). Ergo remota spe, potest remanere fides. Non ergo quicumque desperat, est infidelis.

(Conclusio. — Potest desperatio absque infidelitate esse, sicut et cætera peccata.)

Respondeo dicendum, quòd infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio autem ad vim appetitivam. Intellectus autem universalium est; sed vis appetitiva movetur circa particularia. Est enim motus appetitivus ab anima ad res, quæ in seipsis particulares sunt. Contingit autem aliquem habentem rectam æstimationem in universali, circa motum appetitivum non rectè se habere, corrupta ejus æstimatione in particulari; quia necesse est quòd ab æstimatione in universali ad appetitum rei particularis perveniatur mediante æstimatione particulari, ut dicitur in III. *de Anima* (text. 58): sicut ex propositione universali non infertur conclusio particularis, nisi assumendo particularem. Et inde est, quòd aliquis habens rectam fidem in universali, deficit in motu appetitivo circa particulare, corrupta particulari ejus æstimatione per habitum, vel per passionem. Sicut ille qui fornicatur, eligendo fornicationem ut bonum sibi, *ut nunc* habet corruptam æstimationem in particulari; cum tamen retineat universalem æstimationem veram secundum fidem, scilicet

général une croyance conforme à la foi, c'est-à-dire en admettant la rémission des péchés dans l'Eglise, le fidèle peut céder à un mouvement de désespoir, et croire que, dans l'état où il est, il n'a pas de pardon à espérer; et cela, uniquement parce qu'il a une opinion fausse sur un cas particulier. De cette manière, le désespoir peut exister sans l'infidélité, comme tous les autres péchés.

Je réponds aux arguments : 1° L'effet est détruit, non-seulement quand on ôte la cause première, mais aussi quand on ôte la cause seconde. Par conséquent, le mouvement de l'espérance peut être détruit dans le fidèle, non-seulement quand il cesse d'avoir la foi en général, qui est comme la cause première de la certitude de l'espérance, mais encore quand son opinion sur un point en particulier, qui en est comme la cause seconde, est en défaut (1).

2° Celui qui croiroit, d'une manière générale et absolue, que la miséricorde de Dieu n'est pas infinie, seroit infidèle. Mais ce n'est pas là la pensée de celui qui désespère : il croit seulement que, dans l'état où il est, et à raison d'une certaine disposition particulière, il ne doit pas espérer en la miséricorde de Dieu.

3° Les novatiens nient, d'une manière absolue, que l'Eglise puisse remettre les péchés.

ARTICLE III.

Le désespoir est-il le plus grand des péchés?

Il paroît que le désespoir n'est pas le plus grand des péchés. 1° Le désespoir peut exister sans l'infidélité, art. précéd. Or, l'infidélité est le plus

(1) D'où nous pouvons conclure, avec Suarez, que le désespoir peut exister avec ou sans mélange d'infidélité. Il se complique de ce dernier vice quand il procède d'une erreur contre la foi, comme, par exemple, quand le pécheur dit : Quoi que je fasse, Dieu ne me pardonnera jamais mon péché; mon iniquité est trop grande pour que Dieu puisse me la pardonner. Car cette proposition est hérétique, puisqu'elle a été condamnée dans le novatianisme. Le désespoir est exempt d'hérésie ou d'infidélité quand le pécheur se contente de dire : De fait,

---

quòd fornicatio sit mortale peccatum. Et similiter aliquis retinendo in universali veram æstimationem fidei, quòd scilicet est remissio peccatorum in Ecclesia, potest tamen pati motum desperationis, quòd scilicet sibi in tali statu existenti non sit sperandum de venia, corrupta æstimatione ejus circa particulare. Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut et alia peccata mortalia.

Ad primum ergo dicendum, quòd effectus tollitur non solum sublata causa prima, sed etiam sublata causa secunda. Unde motus spei auferri potest non solum sublata universali existimatione fidei, quæ est sicut causa prima certitudinis spei, sed etiam sublata existimatione particulari, quæ est sicut secunda causa.

Ad secundum dicendum, quòd si quis in universali existimaret misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis. Hoc autem non existimat desperans; sed quòd sibi in statu illo, propter aliquam particularem dispositionem, non sit de divina misericordia sperandum.

Et similiter dicendum est ad tertium, quòd Novatiani in universali negant remissionem peccatorum fieri in Ecclesia.

ARTICULUS III.

Utrùm desperatio sit maximum peccatorum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd desperatio non sit maximum peccatorum. Potest enim esse desperatio absque infidelitate, sicut dictum est (art. 2). Sed infidelitas est maxi-

grand des péchés, puisqu'il renverse par ses fondements l'édifice spirituel. Donc le désespoir n'est pas le plus grand des péchés.

2° Au plus grand bien est opposé le plus grand mal, comme on le voit dans Aristote, *Ethic.*, VIII, 10. Or, la charité l'emporte sur l'espérance, suivant l'Apôtre, I. *Cor.*, XIII. Donc la haine de Dieu est un péché plus grand que le péché de désespoir.

3° Dans le péché de désespoir, il y a seulement éloignement déréglé à l'égard de Dieu, tandis que, dans les autres péchés, il y a de plus attachement déréglé aux créatures. Donc le désespoir, au lieu d'être le plus grave des péchés, est au contraire moins grave que les autres.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Le péché le plus grave, c'est sans doute celui qui ne peut être guéri, selon cette parole de *Jérémie*, XXX, 12 : « Votre blessure est incurable, c'est la plus mortelle de toutes les plaies. » Or, le désespoir est un péché qui ne peut être guéri, suivant le même prophète, XV, 18 : « Ma plaie est désespérée, elle se refuse à toute guérison. » Donc le désespoir est le péché le plus grave (1).

(Conclusion. — Quoique les péchés d'infidélité et de haine contre Dieu soient plus graves en eux-mêmes que le désespoir, parce qu'ils éloignent davantage l'homme de Dieu; cependant, par rapport à nous, le désespoir est un péché plus grave, en ce sens qu'il nous est plus funeste.)

Les péchés qui sont opposés aux vertus théologales sont, de leur nature, plus graves que les autres. En effet, les vertus théologales ayant Dieu

je ne me sauverai pas; je sens que je suis perdu sans ressource. Le théologien que nous venons de nommer va même jusqu'à supposer que l'erreur de l'intellect n'entraîne pas toujours la dépravation de la volonté, et que le pécheur peut dire : Je ferai tout ce qui dépendra de moi pour me sauver, quoique je ne croie pas réussir à opérer mon salut.

(1) On doit se souvenir que le saint docteur s'est posé la même question concernant l'infidélité d'abord, puis concernant le blasphème, et qu'il y a répondu de la même manière. Mais pour éloigner toute idée de contradiction, il faut bien examiner sous quel rapport il enseigne que le désespoir est le plus grave des péchés.

---

mum peccatorum ; quia subruit fundamentum spiritualis ædificii. Ergo desperatio non est maximum peccatorum.

2. Præterea, majori bono majus malum opponitur, ut patet per Philosophum in VIII *Ethic.* (1). Sed charitas est major spe, ut dicitur I. *Cor.*, XIII. Ergo odium Dei est majus peccatum quam desperatio.

3. Præterea, in peccato desperationis est solum inordinata aversio à Deo. Sed in aliis peccatis est non solum aversio inordinata, sed etiam inordinata conversio. Ergo peccatum desperationis non est gravius, sed minus aliis.

Sed contra, peccatum insanabile videtur esse gravissimum, secundum illud *Jer.*, XXX : « Insanabilis fractura tua, pessima plaga tua. » Sed peccatum desperationis est insanabile, secundum illud *Jer.*, XIII : « Plaga mea desperabilis renuit curari. » Ergo desperatio est gravissimum peccatum.

(Conclusio. — Quamquam infidelitatis et odii Dei peccata, magis homines à Deo avertentia, graviora sint secundum se desperatione, quantum ad nos tamen ea est gravior, et majoribus periculis obnoxios nos reddit.)

Respondeo dicendum, quòd peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, sunt secundum suum genus graviora peccatis aliis; cum enim

(1) Ubi pessimum dicitur contrarium optimo, et hinc dominatio tyrannica pessima esse concluditur, ut cap. 12, græco-lat., videre est, vel cap. 10 in antiquis, et apud S. Thomam, lect. 10.

pour objet, les péchés qui leur sont opposés impliquent, d'une manière directe et principale, l'éloignement de Dieu. D'un autre côté, ce qui constitue principalement la malice et la gravité de tout péché mortel, c'est cet éloignement qu'il produit. Car, si l'on pouvoit s'attacher au bien instable sans s'éloigner de Dieu, cet attachement, quoique désordonné, ne seroit pas un péché mortel. Voilà pourquoi ce qui a pour effet direct et nécessaire d'éloigner l'homme de Dieu, est le plus grave de tous les péchés mortels. Or, l'infidélité, le désespoir et la haine de Dieu sont les péchés opposés aux vertus théologales. Maintenant, si l'on compare la haine de Dieu et l'infidélité avec le désespoir, on trouve, il est vrai, que ces deux premiers péchés sont, en eux-mêmes, c'est-à-dire par la nature même de leur espèce, plus graves que le troisième; car l'infidélité nie la vérité divine elle-même, et la haine de Dieu met la volonté de l'homme en opposition avec la bonté même de Dieu; tandis que le désespoir provient de ce que l'homme n'espère pas participer à cette bonté de Dieu : d'où il résulte clairement que l'infidélité et la haine de Dieu sont contraires à Dieu dans sa nature même, au lieu que le désespoir lui est seulement contraire dans le bien auquel Dieu nous fait participer. Par conséquent, absolument parlant, c'est un plus grand péché de ne pas croire la véracité de Dieu, ou de le haïr, que de ne pas espérer obtenir de lui la béatitude. Mais, comparé aux deux péchés précédents, par rapport à nous (1), le désespoir est un péché plus funeste; car c'est par l'espérance que nous nous retirons de la voie du mal, comme c'est par elle aussi que nous sommes encouragés dans la poursuite du bien. Aussi voyons-nous ceux qui l'ont perdue s'éloigner de toute espèce de bien, s'abandonner à toutes leurs passions et se précipiter dans l'abîme du vice. En effet, à l'occasion

(1) Ce n'est donc pas d'une manière absolue, mais par rapport à nous, que le désespoir est le péché le plus grave. Ce dernier mot doit, par conséquent, être pris ici dans le sens de *funeste*. Et le désespoir est, en effet, le plus funeste des péchés, puisqu'il brise comme le dernier lien qui nous rattache à Dieu et au bonheur.

---

virtutes theologicæ habeant Deum pro objecto, peccata eis opposita important directè et principaliter aversionem à Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali et gravitas est ex hoc quod avertit à Deo. Si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione à Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale. Et ideo illud quod primo et per se habet aversionem à Deo, est gravissimum peccatum inter peccata mortalia. Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, desperatio, et odium Dei : inter quæ odium et infidelitas si desperationi comparentur, inveniuntur secundum se quidem, id est secundum rationem propriæ speciei, graviora ; infidelitas enim provenit ex hoc quod homo ipsam Dei veritatem non credit ; odium verò Dei provenit ex hoc quod voluntas hominis ipsi divinæ bonitati contrariatur ; desperatio autem ex hoc quod homo non sperat se bonitatem Dei participare : ex quo patet quod infidelitas et odium Dei sunt contra Deum, secundum quod in se est ; desperatio autem, secundum quod ejus bonum participatur à nobis. Unde majus peccatum est, secundum se loquendo, non credere Dei veritatem, vel odire Deum, quam non sperare consequi gloriam ab ipso. Sed si comparetur desperatio ad duo peccata ex parte nostrâ, sic desperatio est periculosior ; quia per spem revocamur à malis, et inducimur ad bona prosequenda. Et ideo, sublata spe, irrefrænate homines labuntur in vitia, et à bonis laboribus

de ces paroles du livre des *Proverbes*, XXIV, 10 : « Si, au jour de l'affliction, vous vous laissez abattre et perdez confiance, votre force en sera affoiblie, » la Glose dit : « Rien n'est plus exécrable que le désespoir; celui qui s'y est laissé aller n'a plus la force de supporter les peines de la vie, et, ce qui est plus malheureux encore, il ne peut soutenir les combats de la foi. » Et saint Isidore, *De summ. bon.* II, 14, ajoute : « Faire un crime, c'est la mort de l'ame; mais désespérer, c'est l'enfer. »

La réponse aux arguments est par là même évidente.

ARTICLE IV.

Le désespoir vient-il du dégoût?

Il paroît que le désespoir ne vient pas du dégoût. 1° Une même chose ne provient pas de causes différentes. Or, d'après saint Grégoire, *Moral.*, XXXI, 17, « c'est la luxure qui porte l'homme à désespérer du siècle à venir. » Donc le désespoir ne vient pas du dégoût.

2° Comme le désespoir est contraire à l'espérance, de même le dégoût l'est à la joie spirituelle. Or, la joie spirituelle provient de l'espérance, d'après ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, XII, 12 : « Nous nous réjouissons dans l'espérance. » Donc c'est le dégoût qui provient du désespoir, et non le désespoir du dégoût.

3° Les causes des contraires sont elles-mêmes contraires. Or, l'espérance, dont le contraire est le désespoir, paroît provenir, comme de sa cause, de la considération des bienfaits de Dieu, et surtout de celui de la rédemption; car saint Augustin dit, *De Trin.*, XIII, 10 : « Rien n'a été si nécessaire pour exciter notre espérance, que d'avoir une preuve évidente de l'amour de Dieu envers nous. Et quelle preuve plus évidente pouvoit-il nous en donner que le fait de l'incarnation, par laquelle le Fils de

---

retrahuntur. Unde super illud *Prov.*, XXIV: «Si desperaveris lassus in die angustiæ, minuetur fortitudo tua, » dicit Glossa (1) : « Nihil est execrabilius desperatione, quam qui habet, et in generalibus hujus vitæ laboribus, et, quod pejus est, in fidei certamine, constantiam perdit. » Et Isidorus dicit in lib. *De summo bono* : « Perpetrare flagitium aliquod, mors animæ est; sed desperare est descendere in infernum. »

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm desperatio ex acedia oriatur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd desperatio ex acedia non oriatur. Idem enim non procedit ex diversis causis. Desperatio autem futuri sæculi procedit ex luxuria, ut dicit Gregorius XXXI. *Moral.* (cap. 17 vel 31). Non ergo procedit ex acedia.

2. Præterea, sicut spei opponitur desperatio, ita gaudio spirituali opponitur acedia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe, secundum illud *Rom.*, XII : « Spe gaudentes. » Ergo acedia procedit ex desperatione, et non è converso.

3. Præterea, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione divinorum beneficiorum, et maximè ex consideratione Incarnationis; dicit enim Augustinus XIII. *de Trin.* (cap. 10) : « Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis quantum nos Deus diligeret. Quid vero hujus rei isto indicio manifestius, quam quod Dei Filius naturæ nostræ dignatus est

(1) Ex Beda sumpta, verbis paululùm immutatis.

Dieu a daigné s'unir à notre nature ? » Donc le désespoir provient plutôt de la négligence de cette considération, que du dégoût.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Saint Grégoire, *Mor.*, XXXI, 31, met le désespoir au nombre des péchés qui sont l'effet du dégoût.

(CONCLUSION. — Le péché de désespoir provient quelquefois de la luxure, qui rend indifférent aux choses divines l'homme livré aux plaisirs charnels ; d'autres fois il provient du dégoût, dont l'effet est d'affoiblir et d'énerver tellement le courage de l'homme, qu'il regarde toute chose difficile comme impossible à obtenir, soit par lui-même, soit par le secours d'un autre.)

Ainsi qu'il a été dit, quest. XVII, art. 1, l'espérance a pour objet le bien difficile, mais possible à obtenir par soi ou par un autre. Il peut donc arriver de deux manières que l'espérance d'obtenir la béatitude fasse défaut à quelqu'un : premièrement, parce qu'il ne la regarde pas comme un bien difficile ; secondement, parce qu'il ne croit pas qu'il lui soit possible de l'obtenir, soit par lui-même, soit par le secours d'un autre. Or, la disposition qui fait que nous ne goûtons pas les biens spirituels comme des biens réels, ou que nous n'y attachons pas d'importance, vient principalement de ce que le sentiment est vicié en nous par l'amour des jouissances corporelles, parmi lesquelles il faut placer au premier rang les plaisirs impurs ; car, du moment que l'homme s'attache à cette sorte de jouissances, il en résulte qu'il prend à dégoût les biens spirituels et qu'il ne les espère plus comme des biens difficiles ; et c'est dans ce sens que le désespoir vient de la luxure (1). Quant à l'autre disposition qui fait qu'un individu ne croit pas qu'il lui soit possible d'obtenir un bien

(1) Voilà pourquoi nous avons dit plus haut que le dégoût des choses saintes, des biens véritables et éternels, est presque toujours produit en nous par l'amour des faux biens, c'est-à-dire, des voluptés corporelles. Le découragement proprement dit, que l'auteur considère dans la seconde partie de sa distinction, est lui-même une sorte de mollesse et d'atonie morale qui tient par de secrets et nombreux rapports à la mollesse des sens. Quand elle n'en provient pas comme de sa cause immédiate ou éloignée, elle y conduit comme à sa conséquence inévi-

---

inire consortium ? » Ergo desperatio magis procedit ex negligentia hujus considerationis, quam ex acedia.

Sed contra est, quòd XXXI. *Moral.* (ut sup.) Gregorius desperationem enumerat inter ea quæ procedunt ex acedia.

(CONCLUSIO. — Nonnunquam desperationis peccatum ex luxuria oritur, qua homini carnalibus affecto, divina vilescunt; nonnunquam autem ex acedia, qua homo animo ita dejicitur ac prosternitur, ut bonum aliquod arduum sibi, et per se, et per alium, impossibile acquisitu reputet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 17, art. 1), objectum spei est bonum arduum, possibile adipisci, vel per se vel per alium. Dupliciter potest ergo in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda : uno modo, quia non reputat eam ut bonum arduum ; alio modo, quia non reputat eam ut possibilem adipisci, vel per se vel per alium. Ad hoc autem quòd bona spiritualia non sapiant nobis quasi bona, vel non videantur nobis quasi magna bona, præcipuè perducimur per hoc quod affectus noster est infectus amore delectationum corporalium, inter quas præcipuè sunt delectationes venereæ. Nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fastidit bona spiritualia et non sperat ea quasi quædam bona ardua. Et secundum hoc, desperatio causatur ex luxuria. Ad hoc autem quòd aliquis bonum arduum non æstimet ut possibile sibi adipisci

difficile, soit par lui-même, soit par le secours d'un autre, elle est l'effet d'un excès de découragement, qui, lorsqu'il s'est emparé de la volonté de l'homme, lui fait se persuader qu'il ne pourra jamais s'élever à un bien difficile quelconque. Et comme le dégoût est une certaine tristesse qui déprime l'ame, il devient par là, lui aussi, une cause d'où naît le désespoir. Mais comme l'objet propre de l'espérance est le possible, puisque le bien et le difficile sont l'objet des autres passions, aussi bien que de cette vertu, il s'ensuit que le désespoir provient plus spécialement du dégoût que de la luxure, bien qu'il puisse provenir de celle-ci, par la raison que nous venons de donner.

Je réponds aux arguments : 1° La réponse au premier résulte clairement de l'exposé de la thèse.

2° D'après le Philosophe, *Rhet.*, II, 5, comme l'espérance produit le plaisir, de même le plaisir fait grandir l'espérance de l'homme qui se trouve dans le contentement. C'est par un effet semblable que ceux qui sont dans la tristesse tombent plus facilement dans le désespoir, suivant cette parole de l'Apôtre, II. *Cor.*, XI, 7 : « De peur qu'il ne soit accablé par un excès de tristesse. » Toutefois, comme l'objet de l'espérance est le bien, et que l'appétit y tend naturellement, de telle sorte que, lorsqu'il s'en éloigne, ce n'est jamais en cédant à sa tendance naturelle, mais parce qu'il rencontre un obstacle, il s'ensuit que la joie provient plus directement de l'espérance, et que le désespoir naît au contraire de la tristesse ou du dégoût.

3° C'est la négligence elle-même par rapport à la considération des

table. L'homme qui n'a pas appris à se vaincre lui-même, dans les luttes de la vie, selon les sévères principes de la discipline chrétienne, est aisément assailli par le découragement, et creuse peu à peu l'abîme mystérieux et latent où disparoît parfois tout-à-coup sa dernière espérance.

---

vel per se vel per alium, perducitur ex nimia dejectione : quæ quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum relevari (1). Et quia acedia est tristitia quædam dejectiva spiritus, ideo, per hunc modum, desperatio ex acedia generatur. Hoc autem est proprium objectum spei, scilicet quòd sit possibile; nam bonum et arduum etiam ad alias passiones pertinent. Unde specialius oritur ex acedia. Potest tamen oriri ex luxuria, ratione jam dicta.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus dicit in II. *Rethor.* (cap. 5), sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur majoris spei. Et per hunc etiam modum, homines in tristitiis existentes facilius in desperationem incidunt, secundum illud II. *ad Cor.*, II : « Ne majori tristitia absorbeatur qui ejusmodi est. » Sed tamen quia spei objectum est bonum, in quod naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superveniens ; ideo directius quidem ex spe oritur gaudium (2), desperatio autem è converso ex tristitia.

Ad tertium dicendum, quòd ipsa etiam negligentia considerandi divina beneficia ex acedia

(1) Sic *Job*, VII, vers. 16 : *Desperavi, nequaquam vivam;* quamvis non ad salutis desperationem, sed ad fortunæ temporalis dejectionem spectat, ut ibidem explicat S. Thomas.

(2) Ratione certitudinis, ut in eumdem locum, *ad Rom.*, ipse interpretatur, lect. 2, licèt per oppositum ratione dilationis tristitiam potiùs causet, ut et ibidem addit; eoque refert illud *Proverb.*, XIII, vers. 12 : *Spes quæ differtur, affligit animam.*

bienfaits de Dieu, qui provient du dégoût. Car l'homme, qu'une passion affecte vivement, pense le plus souvent à ce qui se rattache à sa passion. Par conséquent celui qui vit dans la tristesse ne pense pas facilement aux choses grandes et agréables ; et à moins qu'il ne fasse effort pour sortir de son état morose, il est uniquement occupé de choses tristes.

QUESTION XXI.

De la présomption.

Il y a quatre questions à faire sur la présomption (1). 1° Sur quel objet porte-t-elle ? 2° Est-elle un péché ? 3° A quoi est-elle opposée ? 4° De quel vice vient-elle ?

ARTICLE I.

La présomption porte-t-elle sur Dieu, ou bien sur la vertu propre de l'homme?

Il paroît que la présomption, qui est un péché contre l'Esprit saint, ne porte pas sur Dieu, mais sur la vertu propre de l'homme. 1° Moins une vertu est grande, plus est grand le péché de celui qui compte trop sur elle. Or, la vertu humaine est moindre que la vertu divine. Donc celui-là pèche plus grièvement qui présume de la vertu humaine, que celui qui présume de la vertu divine. Mais le péché contre l'Esprit saint est le plus grave de tous. Donc la présomption, par-là même qu'elle est une espèce du péché contre l'Esprit saint, doit porter sur la vertu humaine plutôt que sur la vertu divine.

(1) Le mot *présomption* a des significations très-diveres et que les circonstances peuvent seules déterminer. Tantôt il exprime une sorte de jugement vrai ou faux, juste ou exagéré,

---

provenit. Homo enim affectus aliqua passione, præcipuè illa cogitat quæ ad illam pertinent passionem : unde homo in tristitiis constitutus, non de facili aliqua magna et jucunda cogitat, sed solum tristitia, nisi per magnum conatum se avertat à tristibus.

QUÆSTIO XXI.

De præsumptione, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de præsumptione. Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° quod sit objectum præsumptionis, cui innititur. 2° Utrùm sit peccatum. 3° Cui opponatur. 4° Ex quo vitio oriatur.

ARTICULUS I.

Utrùm præsumptio innitatur Deo, an propriæ virtuti.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd præsumptio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum, non innitatur Deo, sed propriæ virtuti. Quanto enim minor est virtus, tanto magis peccat qui ei nimis innititur. Sed minor est virtus humana, quam divina. Ergo gravius peccat qui præsumit de virtute humana, quam qui præsumit de virtute divina. Sed peccatum in Spiritum sanctum est gravissimum. Ergo præsumptio, quæ ponitur species peccati in Spiritum sanctum, inhæret virtuti humanæ magis quam divinæ.

2° Les autres péchés viennent du péché contre l'Esprit saint, puisqu'on appelle ainsi la malice qui fait qu'on pèche. Or, les autres péchés paraissent venir plutôt de ce que l'homme présume de lui-même, que de ce qu'il présume de Dieu ; car, comme on le voit dans saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIV, cap. ult., c'est l'amour de soi qui est le principe du péché. Il paroît donc que la présomption, péché contre l'Esprit saint, porte principalement sur la vertu humaine.

3° Le péché provient de l'attachement déréglé au bien instable. Or, la présomption est un péché. Donc elle provient de l'attachement à la vertu humaine, qui est un bien instable, plutôt que de l'attachement à la vertu divine, qui est un bien immuable.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. De même que par le désespoir on méprise la miséricorde divine, sur laquelle s'appuie l'espérance, de même par la présomption on méprise la divine justice, qui punit les pécheurs. Or, en Dieu se trouvent également la justice et la miséricorde (1). Par conséquent, comme le désespoir se produit par l'éloignement de Dieu, de

que nous portons sur nous-mêmes ou sur les autres ; et, dans ce sens, il peut désigner un péché contraire à l'humilité ou à la charité. Tantôt il exprime l'objet même de ce jugement porté sur le compte des autres; et il est souvent employé dans ce sens par les jurisconsultes. En général, la présomption est ce mouvement qui fait qu'on entreprend une chose au-dessus de ses forces. Ici nous entendons par présomption ce même mouvement de la volonté en tant qu'il est opposé à l'espérance considérée comme vertu théologale. Ce défaut a donc pour objet, ou bien la béatitude même que nous espérons, ou bien les moyens par lesquels nous devons y parvenir. C'est ce qui sera expliqué dans ces quatre thèses.

(1) Saint Bernard, à la suite d'un passage que nous avons déjà cité touchant l'union de la justice et de la miséricorde dans les voies du Seigneur, ajoute ce qui suit : « Celui-là se trompe qui (au lieu d'embrasser les deux pieds du Sauveur, comme Madeleine), s'attache uniquement au pied de la miséricorde et néglige celui de la justice. Se laisser absorber par le premier de ces attributs, c'est tomber dans une coupable présomption. » Dans un autre de ses sermons, le pieux docteur revient sur cette idée avec la même image évangélique. « L'un et l'autre de ces deux pieds doivent être embrassés par le pécheur, s'il est réellement converti, s'il veut renaître à la grace. Embrasser la miséricorde sans égard pour la vérité, c'est tomber par présomption. Ne voir que la vérité sans faire attention à la miséricorde, c'est se laisser aller au désespoir. » *Serm.* LXXXVII. Voilà clairement les deux excès contraires à l'espérance, les deux écueils où peuvent se briser des aspirations d'ailleurs élevées et généreuses. Il résulte des paroles de saint Bernard que la présomption renferme toujours, à un degré quelconque, une fausse idée sur la justice ou la vérité de Dieu : nous y voyons donc une confirmation de ce que démontre ici le docteur angélique.

---

2. Præterea, ex peccato in Spiritum sanctum alia peccata oriuntur. Peccatum enim in Spiritum sanctum dicitur malitia ex qua quis peccat. Sed magis videntur alia peccata oriri ex præsumptione qua homo præsumit de seipso, quam ex præsumptione qua homo præsumit de Deo; quia amor sui est principium peccandi, ut patet per Augustinum XIV. *De Civit. Dei*. Ergo videtur quòd præsumptio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum, maximè innitatur virtuti humanæ.

3. Præterea, peccatum provenit ex conversione inordinata ad bonum commutabile. Sed præsumptio est quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conversione ad virtutem humanam, quæ est bonum commutabile, quam ex conversione ad virtutem divinam, quæ est bonum incommutabile.

Sed contra est, quòd sicut ex desperatione aliquis contemnit divinam misericordiam, cui spes innititur; ita ex præsumptione contemnit divinam justitiam, quæ peccatores punit. Sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam et justitia est in ipso. Ergo, sicut desperatio est per

même la présomption se produit aussi par l'attachement désordonné à Dieu.

(Conclusion. — La présomption, qui est une confiance immodérée et excessive, ou un excès d'espérance, peut porter non-seulement sur nos propres forces, mais encore sur la puissance et sur la miséricorde divines.)

La présomption paroît impliquer un désordre dans l'espérance, dont l'objet, comme on l'a vu, est le bien difficile et possible. De plus, une chose est possible à l'homme de deux manières : par sa propre vertu, ou bien avec le secours de la vertu divine. Or, l'espérance que l'on a, soit en sa propre vertu, soit en la vertu de Dieu, peut être de la présomption, si elle est démesurée. En effet, à l'égard de l'espérance par laquelle nous comptons sur nos propres forces, la présomption consiste à tendre vers un bien qu'on regarde comme possible à obtenir par soi-même, alors qu'il excède les facultés humaines, selon cette parole de l'Ecriture, *Judith*, VI, 15 : « Vous humiliez ceux qui présument d'eux-mêmes. » Et cette présomption est contraire à la vertu de magnanimité, qui tient le milieu entre la défiance et cette espérance excessive. Egalement, à l'égard de l'espérance par laquelle nous nous reposons sur la puissance de Dieu, l'excès de confiance constitue la présomption, dès que nous espérons un bien que nous regardons comme possible avec le secours de la vertu et de la miséricorde divines, et qui n'est cependant pas possible dans les conditions où nous l'espérons. C'est le cas de celui qui espère obtenir le pardon sans repentir, ou la gloire, sans mérite. C'est cette dernière présomption qui appartient, à proprement parler, à l'espèce du péché contre l'Esprit saint, parce qu'elle entraîne la suppression ou le mépris du secours du divin Esprit, au moyen duquel l'homme est retiré du péché.

Je réponds aux arguments : 1° Ainsi que nous l'avons dit, quest. XX,

---

aversionem à Deo, ita præsumptio est per inordinatam conversionem ad ipsum.

(Conclusio. — Præsumptio, quæ est quædam nimia et immoderata fiducia, seu spei excessus, non modo circa proprias vires, sed etiam circa divinam potentiam vel misericordiam contingere potest.)

Respondeo dicendum, quòd præsumptio videtur importare quamdam immoderantiam spei. Spei autem objectum est bonum arduum, possibile. Possibile autem est aliquid homini dupliciter : uno modo, per propriam virtutem; alio modo, non nisi per virtutem divinam. Circa utramque autem spem per immoderantiam potest esse præsumptio. Nam circa spem, per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur præsumptio ex hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut sibi possibile, quod suam facultatem excedit, secundum quod dicitur *Judith*, VI : « Præsumentes de se humilias. » Et talis præsumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quæ medium tenet in hujusmodi spe. Circa spem autem per quam aliquis inhæret divinæ potentiæ, potest per immoderantiam esse præsumptio in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum, ut possibile per virtutem et misericordiam divinam, quod possibile non est. Sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine pœnitentia, vel gloriam sine meritis. Hæc autem præsumptio est propriè species peccati in Spiritum sanctum, quia scilicet per hujusmodi præsumptionem tollitur vel contemnitur adjutorium Spiritus sancti, per quod homo revocatur à peccato.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1) (qu. 20, art. 3), peccatum quod est contra Deum, secundum suum genus est

(1) Ut et 1, 2, qu. 73, art. 3, versùs finem.

art. 3, et 1, 2, quest. LXXXIII, art. 3, le péché qui est directement contraire à Dieu est plus grave en son genre que les autres. Par conséquent, la présomption, par laquelle on se repose sur Dieu d'une manière déréglée, est un péché plus grave que la présomption qui fait qu'on se confie trop dans ses propres forces. Car, par là même que l'on compte sur la vertu de Dieu pour obtenir ce qui répugne à ses attributs, on diminue cette vertu de Dieu; et il est évident que celui qui diminue la vertu de Dieu, pèche plus grièvement que celui qui exagère la sienne propre.

2° La présomption même, par laquelle on s'appuie trop sur le secours de Dieu, renferme cet amour de soi, qui fait que l'on désire son propre bien d'une manière désordonnée. En effet, ce que nous désirons vivement, nous pensons pouvoir l'obtenir au moyen des autres, alors même que la chose est impossible.

3° La présomption à l'égard de la miséricorde divine implique et l'attachement au bien instable, en tant qu'elle procède de l'amour déréglé que nous avons de notre propre bien, et l'éloignement du bien immuable, en tant que nous attribuons à la vertu de Dieu ce qui ne peut lui convenir; car par là l'homme s'éloigne du secours divin.

ARTICLE II.

La présomption est-elle un péché?

Il paroît que la présomption n'est pas un péché. 1° Aucun péché ne sauroit être pour l'homme un moyen d'être exaucé de Dieu. Or, il y en a pour qui la présomption est un moyen d'être exaucé de Dieu; car il est écrit, *Judith*, IX, 17 : « Exaucez, Seigneur, votre servante qui a recours

---

gravius cæteris peccatis. Unde præsumptio qua quis inordinatè innititur Deo, gravius peccatum est, quam præsumptio qua quis innititur propriæ virtuti. Quod enim aliquis innititur divinæ virtuti ad consequendum id quod Deo non convenit (1), hoc est diminuere divinam virtutem. Patet autem quòd gravius peccat qui diminuit divinam virtutem, quam qui propriam virtutem superextollit.

Ad secundum dicendum, quòd ipsa præsumptio, qua quis inordinatè præsumit de Deo, amorem sui includit, quo quis proprium bonum inordinate desiderat. Quod enim multum desideramus, æstimamus nobis de facili per alios posse provenire, etiam si non possit.

Ad tertium dicendum, quòd præsumptio de divina misericordia habet conversionem ad bonum commutabile, in quantum procedit ex desiderio inordinato proprii boni, et aversionem à bono incommutabili, in quantum attribuit divinæ virtuti quod ei non convenit; per hoc enim avertitur homo à virtute divina.

ARTICULUS II.

Utrùm præsumptio sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd præsumptio non sit peccatum. Nullum enim peccatum est ratio quòd homo exaudiatur à Deo. Sed per præsumptionem aliqui exaudiuntur à Deo; dicitur enim *Judith*, IX : « Exaudi me

(1) Sive quod non est conveniens, decens, congruum. Supple *dare*, putà veniam sine pœnitentia, vel gloriam sine meritis. Dicitur verò catenus diminuere virtutem Dei velut ei faciens injuriam, quasi vel dignum ipsum efficere non possit illo beneficio quod præsumit consequi, vel indigno tale beneficium dare velit.

(2) De his etiam I, *Sent.*, in Prologo, circa exposit. lit. sive textûs.

à vous dans sa misère et qui présume de votre miséricorde. » Ce n'est donc pas un péché de présumer de la miséricorde de Dieu.

2° La présomption implique un excès d'espérance. Or, il ne peut y avoir excès dans l'espérance en Dieu, puisque sa puissance et sa miséricorde sont infinies. Il paroît donc que la présomption n'est pas un péché.

3° Ce qui est un péché n'excuse pas du péché. Or, la présomption excuse du péché; car le Maître dit, lib. II, dist. 22 : « Adam a été moins coupable, parce qu'il a péché avec l'espérance d'être pardonné; » ce qui paroît être de la présomption. Donc la présomption n'est pas un péché.

Mais, au contraire, la présomption est une espèce du péché contre l'Esprit saint.

(CONCLUSION. — La présomption agissant conformément à une erreur de l'intellect, d'après laquelle nous croyons que Dieu pardonne à ceux qui persévèrent dans le péché, ou qu'il accorde sa gloire à ceux qui négligent de faire de bonnes œuvres, elle est un péché, mais moindre que le désespoir.)

Comme nous l'avons dit, quest. précéd., art. 1, en parlant du désespoir, tout mouvement de l'appétit, qui se produit conformément à une erreur coupable de l'intellect, est mauvais en soi et par conséquent péché. Or, la présomption est un mouvement de l'appétit, puisqu'il implique une espérance déréglée; et, de plus, ce mouvement est conforme à une idée fausse, tout comme le désespoir. Car, s'il est faux que Dieu ne pardonne pas au repentir, ou qu'il n'attire pas les pécheurs à la pénitence, il est également faux qu'il accorde le pardon de leurs péchés à ceux qui y persévèrent, ou la récompense de la gloire à ceux qui ne font pas de bonnes

---

miseram deprecantem, et de tua misericordia præsumentem (1). » Ergo præsumptio de divina misericordia non est peccatum.

2. Præterea, præsumptio importat superexcessum spei. Sed in spe, quæ habetur de Deo, non potest esse superexcessus, cum ejus potentia et misericordia sint infinita. Ergo videtur quòd præsumptio non sit peccatum.

3. Præterea, id quod est peccatum, non excusat à peccato. Sed præsumptio excusat à peccato; dicit enim Magister XXII, distinct. libri II. *Sentent.*, quòd « Adam minùs peccavit, quia sub spe veniæ peccavit; » quod videtur ad præsumptionem pertinere. Ergo præsumptio non est peccatum.

Sed contra est, quòd ponitur species peccati in Spiritum sanctum.

(CONCLUSIO. — Præsumptio conformis est illi intellectui falso, quo quis existimat Deum vel in peccato perseverantibus veniam concedere, vel bona opera negligentibus gloriam dare; itaque ipsa peccatum est, minus tamen quam desperatio.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est circa desperationem, omnis motus appetitivus qui conformiter se habet ad intellectum falsum, secundum se malus est et peccatum. Præsumptio autem est motus quidam appetitivus, quia importat quamdam spem inordinatam; habet autem se conformiter intellectui falso, sicut et desperatio. Si enim falsum est quòd Deus pœnitentibus non indulgeat, vel quòd peccantes ad pœnitentiam non convertat; ita falsum est quòd in peccato perseverantibus

(1) Sicut etiam priùs, cap. VI, v. 15 : *Ostende quoniam non derelinquis præsumentes de te;* quamvis in græco textu tantùm habeatur, cap. IX, v. 17, quòd sit *desperatorum salvator* (ἀπηλπισμένων σωτήρ), id est eorum qui omni spe humani auxilii ad consequendum finem suum destituti sunt, proindeque veluti desperati, etsi de Deo propterea non desperantes, apud quem sunt possibilia quæ impossibilia hominibus, *Matth.*, XIX, vers. 26, ad interrogationem illam : *Quis ergo poterit salvus esse?*

œuvres (1); et c'est à cette seconde erreur que se conforme le mouvement de la présomption. La présomption est donc un péché, mais moindre cependant que le péché de désespoir, parce que, vu la bonté infinie de Dieu, il est dans sa nature d'user de clémence et de pardon, plutôt que de châtiment et de rigueur. L'un, en effet, convient à Dieu par sa nature même, tandis que l'autre lui convient à raison de nos péchés seulement (2).

Je réponds aux arguments : 1° Le mot présumer se prend quelquefois dans le sens d'espérer, parce que l'espérance bien réglée elle-même, dès qu'elle s'appuie sur Dieu, semble être de la présomption, si on l'envisage par rapport à la foiblesse humaine; mais elle n'est pas telle, si l'on considère l'immensité de la bonté divine. Et nous avons dit que c'étoit là manquer d'espérance et amoindrir en quelque sorte la vertu de Dieu.

2° La présomption n'implique pas un excès d'espérance, en ce sens qu'on puisse trop espérer de Dieu; elle l'implique parce qu'on espère de Dieu ce qui est incompatible avec sa nature.

3° Commettre le péché avec l'intention d'y persévérer, dans l'espérance d'en obtenir le pardon, c'est de la présomption; et loin de diminuer le péché, cette disposition l'aggrave. Mais pécher dans l'espérance d'en obtenir le pardon un jour, avec l'intention de se corriger et de faire pénitence, cela n'est pas de la présomption; et cette disposition diminue la faute, parce qu'elle suppose une volonté moins attachée au mal.

(1) Tel est en deux mots le caractère de la présomption. Ce sont là comme les deux points essentiels sur lesquels porte la fausse idée dont elle procède touchant la justice de Dieu. S'imaginer que Dieu pardonnera leurs péchés à ceux qui y persévèrent, ou qu'il donnera l'éternelle récompense à ceux qui ne l'auront point méritée, et puis agir en vertu de ce principe, c'est renverser toute l'économie du plan divin par rapport au salut des hommes; c'est outrager la justice de Dieu, sous prétexte d'exalter sa miséricorde.

(2) Profonde et consolante pensée, simplement formulée ici d'une manière théologique, mais que nous retrouvons, sous une forme oratoire, dans quelques saints docteurs, dans saint Bernard en particulier. Voici comment il s'exprime dans son cinquième sermon sur la Nativité : « Dieu n'est pas appelé le Père des jugements et des vengeances, mais bien le Père des miséricordes. Cela ne vient pas seulement de ce qu'un père est plus enclin à la miséricorde qu'à la rigueur; cela vient encore et surtout de ce que Dieu trouve en lui-même et dans sa propre

---

veniam concedat, et à bono opere cessantibus gloriam largiatur; cui existimationi conformiter se habet præsumptionis motus. Et ideo præsumptio est peccatum, minus tamen quam desperatio; quoniam magis proprium est Deo misereri et parcere, quam punire, propter ejus infinitam bonitatem. Illud enim secundum se Deo convenit, hoc autem secundum nostra peccata.

Ad primum ergo dicendum, quòd *præsumere* ponitur aliquando pro *sperare*, quia ipsa spes recta quæ habetur de Deo, præsumptio videtur, si mensuretur secundum conditionem humanam; non autem est præsumptio, si attendatur immensitas divinæ bonitatis.

Secundum dicendum, quòd præsumptio non importat superexcessum spei ex hoc quod aliquis nimis sperat de Deo; sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid quod Deo non convenit. Quod etiam est minus sperare de Deo; quia hoc est ejus virtutem quodammodo diminuere, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniæ, ad præsumptionem pertinet. Et hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniæ quandoque percipiendæ, cum proposito abstinendi à peccato, et pœnitendi de ipso, hoc non est præsumptionis; sed hoc peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum.

ARTICLE III.

La présomption est-elle plutôt opposée à la crainte qu'à l'espérance?

Il paroît que la présomption est plutôt opposée à la crainte qu'à l'espérance. 1° La crainte déréglée est opposée à la crainte bien réglée. Or la présomption paroît tenir au déréglement de la crainte, d'après cette parole de la *Sagesse*, XVII, 10 : « La conscience troublée présume toujours les maux les plus cruels, » et d'après cette autre, *ibid.* : « La crainte est l'auxiliaire de la présomption. » Donc la présomption est plus opposée à la crainte qu'à l'espérance.

2° Les contraires sont les choses qui sont les plus éloignées entre elles. Or la présomption est plus éloignée de la crainte que de l'espérance, puisque, comme celle-ci, elle implique un mouvement vers un objet, tandis que dans la crainte le mouvement éloigne de l'objet. Donc la présomption est plus contraire à la crainte qu'à l'espérance.

3° La présomption exclut totalement la crainte, tandis qu'elle n'exclut pas totalement l'espérance elle-même; mais seulement ce qui fait que l'espérance est légitime. Donc, comme les contraires sont des choses qui se détruisent réciproquement, il paroît que la présomption est plus contraire à la crainte qu'à l'espérance.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Deux vices qui sont opposés entre eux, sont directement opposés à une même vertu : la timidité et l'audace, par exemple, sont opposées à la force. Or le péché de présomption est l'opposé du désespoir, qui est directement opposé à l'espérance. Il

nature la source de la miséricorde et du pardon, tandis qu'il ne trouve qu'en nous une cause de colère et de vengeance. » Un peu plus haut, le même saint avoit dit : « Le propre de Dieu c'est l'amour et la pitié, il y a dans sa nature comme une semence inépuisable d'indulgence et de compassion ; s'il prononce des jugements sévères et d'irrévocables condamnations, c'est nous qui l'y forçons par nos désordres. »

ARTICULUS III.

Utrùm præsumptio magis opponatur timori quam spei.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd præsumptio magis opponatur timori, quam spei. Inordinatio enim timoris opponitur recto timori. Sed præsumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere ; dicitur enim *Sap.*, XVII : « Semper præsumit sæva perturbata conscientia (1) ; » et ibidem dicitur quòd timor est « præsumptionis adjutorium. » Ergo præsumptio opponitur timori magis quam spei.

2. Præterea, contraria sunt quæ maximè distant. Sed præsumptio magis distat à timore, quam à spe ; quia præsumptio importat motum ad rem, sicut et spes, timor autem motum à re. Ergo præsumptio magis contrariatur timori, quàm spei.

3. Præterea, præsumptio totaliter excludit timorem ; non autem totaliter excludit spem, sed solum rectitudinem spei. Cum ergo opposita sint quæ se interimunt, videtur quòd præsumptio magis opponatur timori quam spei.

Sed contra est, quòd duo invicem opposita vitia contrariantur uni virtuti, sicut timiditas et audacia fortitudini. Sed peccatum præsumptionis contrariatur peccato desperationis, quod

(1) De nequitia dictum sic pleniùs, vers. 10 : *Cùm sit enim timida nequitia, semper præsumit sæva, etc.* Unde *conscientiâ* in ablativo legendum est, ut *per conscientiam perturbata* intelligatur (συνεχομένη τὸ συνειδήσει), etc.

paroît donc que la présomption est plus directement opposée à l'espéran qu'à la crainte.

(CONCLUSION. — Le vice de la présomption est plus directement opposé à l'espérance qu'à la crainte.)

Saint Augustin dit, *Cont. Jul.*, IV, 3 : « Il est des vices qui, non-seulement ne sont pas manifestement opposés à toutes les vertus, de la même manière que la témérité, par exemple, est opposée à la prudence, mais qui sont en quelque sorte voisins des vertus, et qui, sans leur ressembler réellement, en ont la fausse apparence ; c'est ainsi que l'astuce ressemble à la prudence. » Et c'est ce qui fait dire au Philosophe, *Ethic.*, II, 8, que toute vertu semble avoir plus d'affinité avec tel des vices qui lui sont opposés qu'avec tel autre ; ainsi la tempérance avec l'insensibilité, la force avec l'audace. Nous disons donc que la présomption semble avoir une opposition manifeste avec la crainte, et surtout avec la crainte servile, qui envisage le châtiment de la justice divine, dont le présomptueux espère l'indulgence. Mais la fausse ressemblance qu'elle a avec l'espérance fait qu'elle est par cela même plus opposée à cette vertu, parce qu'elle implique une espérance déréglée en Dieu. Car il y a opposition plus directe entre les choses du même genre, qu'entre les choses qui sont d'un genre différent (puisque les contraires appartiennent au même genre) ; et il suit de là que la présomption est plus directement opposée à l'espérance qu'à la crainte. L'une et l'autre, en effet, se rapportent au même objet et s'y appuient également ; mais l'espérance, d'une manière légitime, et la présomption d'une manière déréglée (1).

(1) Parmi les choses opposées ou contraires, celles qui le sont d'une manière plus directe et plus immédiate appartiennent toujours au même genre d'entités ou d'accidents. C'est en vertu de ce principe métaphysique, selon le raisonnement de saint Thomas, que la présomption est plus opposée à l'espérance qu'à la crainte. Il n'y a rien de commun, en effet, entre la crainte et la présomption ; ce qui fait que ces deux sentiments, considérés en eux-mêmes, ne sauroient être ramenés au même genre. C'est ce qu'on ne peut dire de la présomption et de l'espérance ; car la présomption, d'après ce que nous avons déjà vu dans notre saint docteur, est une sorte d'espérance, mais une espérance excessive, une espérance inconsidérée et déréglée. Au principe métaphysique de saint Thomas, on pourroit donc ajouter cette pensée

---

directè opponitur spei. Ergo videtur quòd etiam præsumptio directius spei opponatur.

(CONCLUSIO. — Directius spei opponitur præsumptionis vitium, quam timori.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in IV. *Contra Julianum* (cap. 3) : « Omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiæ temeritas, verum vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente, similia sicut prudentiæ astutia. » Et hoc est quod Philosophus dicit in II. *Ethic.*, quòd virtus majorem convenientiam videtur habere cum uno oppositorum vitiorum, quam cum alio : sicut temperantia cum insensibilitate, et fortitudo cum audacia. Præsumptio ergo manifestam oppositionem videtur habere ad timorem, præcipuè servilem, qui respicit pœnam ex Dei justitia provenientem, cujus præsumptio remissionem sperat. Sed secundum quamdam falsam similitudinem, magis contrariatur spei, quia importat quamdam inordinatam spem de Deo. Et quia directius aliqua opponuntur, quæ sunt unius generis, quàm quæ sunt generum diversorum (nam contraria sunt in eodem genere) ideo directius præsumptio opponitur spei, quam timori. Utrumque enim respicit idem objectum cui innititur, sed spes ordinatè, præsumptio inordinatè.

Je réponds aux arguments : 1° C'est dans un sens abusif qu'on applique l'espérance au mal ; elle ne se dit proprement que du bien. Il en est de même de la présomption ; c'est de cette manière qu'on donne ce nom au déréglement de la crainte.

2° Les contraires sont les choses les plus éloignées entre elles dans le même genre. Or la présomption et l'espérance impliquent un mouvement du même genre, pouvant être ou réglé ou déréglé ; et c'est ce qui fait que la présomption est plus directement opposée à l'espérance qu'à la crainte. Car elle est contraire à l'espérance en vertu de sa différence spécifique, comme ce qui est déréglé est contraire à ce qui est réglé ; tandis qu'elle est contraire à la crainte en vertu de sa différence générique, qui est le mouvement de l'espérance.

3° Il y a entre la présomption et la crainte une contrariété de genre, tandis qu'il y a une contrariété de différence entre elle et l'espérance. C'est ce qui fait que la présomption exclut la crainte, d'après son genre même, tandis qu'elle exclut l'espérance en vertu de sa différence spécifique, en en faisant une espérance désordonnée.

ARTICLE IV.

La présomption provient-elle de la vaine gloire ?

Il paroît que la présomption ne provient pas de la vaine gloire. 1° La présomption s'appuie surtout sur la miséricorde divine. Or, la miséricorde correspond à la misère, laquelle est opposée à la gloire. Donc la présomption ne provient pas de la vaine gloire.

2° La présomption est opposée au désespoir. Or, le désespoir vient de

morale : Une chose est plus opposée à celle dont elle vicie et corrompt la nature, qu'à celle dont elle nie simplement l'existence. La présomption, comme telle, exclut la crainte ; elle dénature et pervertit l'espérance.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut spes abusivè dicitur de malo, propriè autem de bono; ita etiam præsumptio. Et secundum hunc modum inordinatio timoris *præsumptio* dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd « contraria sunt quæ maximè distant in eodem genere. » Præsumptio autem et spes important motum ejusdem generis, qui potest esse vel ordinatus, vel inordinatus. Et ideo præsumptio directius contrariatur spei, quàm timori. Nam spei contrariatur ratione propriæ differentiæ, sicut inordinatum ordinato ; timori autem contrariatur ratione differentiæ sui generis, scilicet motus spei.

Ad tertium dicendum, quòd præsumptio contrariatur timori contrarietate generis ; virtuti autem spei contrarietate differentiæ. Ideo præsumptio totaliter excludit timorem etiam secundum genus ; spem autem non excludit nisi ratione differentiæ, excludendo ejus ordinationem.

ARTICULUS IV.

Utrùm præsumptio causetur ex inani gloria.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd præsumptio non causetur ex inani gloria. Præsumptio enim maximè videtur inniti divinæ misericordiæ. Misericordia autem respicit miseriam, quæ opponitur gloriæ. Ergo præsumptio non oritur ex inani gloria.

2. Præterea, præsumptio opponitur desperationi. Sed desperatio oritur ex tristitia, ut dictum

(1) De his etiam infrà, qu. 132, art. 5 et 6 ; et qu. 9, de malo, art. 3.

la tristesse, ainsi que nous l'avons dit, quest. XX, art. 4, *ad* 2. Donc, puisque les contraires résultent de causes contraires, la présomption paroît devoir résulter de la délectation; et il semble, dès-lors, qu'elle provienne des vices charnels, qui produisent les délectations les plus vives.

3° Le vice de la présomption consiste en ce que l'on tend vers un bien qui est impossible, en le regardant comme possible. Or, c'est l'ignorance qui fait qu'on regarde comme possible ce qui est impossible. Donc la présomption provient plutôt de l'ignorance que de la vaine gloire.

Mais le contraire résulte de ces paroles de saint Grégoire, *Moral.*, XXXI, 17 : « La présomption qui a pour objet les nouveautés (1), est fille de la vaine gloire. »

(Conclusion. — La présomption qui fait qu'on s'appuie sur sa propre vertu, naît de la vaine gloire; celle qui s'appuie d'une manière désordonnée sur la miséricorde ou sur la puissance de Dieu, naît de l'orgueil de la vie.)

Comme nous l'avons dit, art. 1, il y a deux sortes de présomption : l'une qui fait qu'on s'appuie sur sa propre vertu et qu'on entreprend comme possible ce qui est au-dessus de ses forces. Celle-là provient évidemment de la vaine gloire; car quelqu'un qui est tourmenté du désir de la gloire est porté par là même à entreprendre de parvenir à celle que ses moyens ne peuvent pas lui procurer, c'est-à-dire à ce qui est extraordinaire et nouveau, et qui, dès-lors, excite éminemment l'admiration; et c'est pour cette raison que saint Grégoire appelle la présomption des

(1) Nouveautés doctrinales, qui se résolvent presque toujours, par une logigue plus on moins pressée, mais à peu près infaillible, en des témérités morales, puisque, selon l'admirable expressions de saint Thomas, l'erreur dans l'intelligence c'est le désordre ou le mal dans la volonté. D'où l'on peut déjà conclure que la présomption de l'orgueil est la mère de celle qui corrompt l'espérance.

---

est (qu. 20, art. ult. ad 2). Cum ergo oppositorum oppositæ sint causæ, videtur quod oriatur ex delectatione. Et ita videtur quòd oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores.

3. Præterea, vitium præsumptionis consistit in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum quod non est possibile, quasi possibile. Sed quòd aliquis æstimet possibile quod est impossibile, provenit ex ignorantia. Ergo præsumptio magis provenit ex ignorantia, quàm ex inani gloria.

Sed contra est, quod Gregorius dicit XXXI. *Moral.* (cap. 17, vel 31), quòd « præsumptio novitatum est filia inanis gloriæ. »

(Conclusio. — Præsumptio, quæ propriæ innititur virtuti, ex inani gloria nascitur; quæ verò divinæ misericordiæ vel potentiæ inordinatè innititur, ex superbia vitæ oritur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), duplex est præsumptio. Una quidem quæ innititur propriæ virtuti, attentans scilicet aliquid ut sibi possibile, quod propriam virtutem excedit. Et talis præsumptio manifestè ex inani gloria procedit (1). Ex hoc enim quod aliquis multum desiderat gloriam, sequitur quòd attentet ad gloriam quamdam super vires suas : et hujusmodi præcipuè sunt nova quæ majorem admirationem habent. Et ideo signanter Gre-

(1) Quo sensu Augustinus, lib. XI. *De Genesi ad lit.*, cap. 5 : *Nec arbitrandum* (inquit) *quòd esset hominem dejecturus tentator, nisi præcessisset in anima hominis quædam elatio comprimenda, ut per humiliationem peccati quam de se falsò præsumpserit, disceret.* Ac paulò post : *Jam expertus quid mali habeat superba præsumptio propriæ potestatis, et quid boni adjutorium gratiæ Dei : Domine* (inquit) *in voluntate tua præstitisti decori meo virtutem; avertisti faciem tuam, et factus sum conturbatus* (*Psalm.* XXIX).

nouveautés fille de l'orgueil. L'autre présomption est celle qui s'appuie d'une manière désordonnée sur la miséricorde ou sur la puissance de Dieu, et qui fait qu'on espère obtenir la gloire sans mérite, et le pardon sans repentir. Celle-ci paroît venir directement de l'orgueil, le présomptueux ayant de lui-même une idée si avantageuse, qu'il se persuade que Dieu ne le punira pas ou ne l'exclura pas de la gloire, quelque coupable qu'il soit (1).

De cet exposé de la thèse résulte clairement la réponse aux arguments.

QUESTION XXII.

Des préceptes qui se rapportent à l'espérance et à la crainte.

Deux points divisent cette question : 1° Des préceptes qui se rapportent à l'espérance; 2° des préceptes qui se rapportent à la crainte.

ARTICLE I.

Etoit-il convenable d'établir quelque précepte touchant l'espérance?

Il paroît qu'on n'auroit dû établir aucun précepte touchant cette vertu. 1° Du moment qu'avec une chose on peut atteindre un but, il n'est pas

(1) Ainsi donc, des deux vices opposés à l'espérance, l'un naît de l'orgueil, et l'autre, de la mollesse. Cette double conclusion a quelque chose de naturel et de frappant tout ensemble, comme la lumière de la vérité. L'espérance, en effet, est le lien qui nous rattache à notre bien suprême, qui est Dieu. Or l'homme, voulant nécessairement son bonheur, ne se détourne de Dieu que pour s'attacher à des biens faux et périssables, comme nous l'avons déjà dit; et c'est en lui-même, dans l'un des deux éléments de son être, qu'il place son bonheur, quand il ne le voit plus en Dieu. Voilà pourquoi l'orgueil, cette dangereuse volupté de l'ame, ou la volupté, cet orgueil des sens révoltés, sont les deux principes de mort qui ruinent les espérances religieuses.

gorius (ut supr.) præsumptionem novitatum posuit filiam inanis gloriæ. Alia verò est præsumptio, quæ innititur inordinatè divinæ misericordiæ vel potentiæ, per quam quis sperat se obtinere gloriam sine meritis, vel veniam sine pœnitentia. Et talis præsumptio videtur oriri directè ex superbia; ac si ipse tanti se æstimet, quòd etiam eum peccantem Deus non puniat vel à gloria excludat.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XXII.

De præceptis pertinentibus ad spem et timorem, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad spem et timorem.

Et circa hoc quæruntur duo. 1° De præceptis pertinentibus ad spem. 2° De præceptis pertinentibus ad timorem.

ARTICULUS I.

Utrùm de spe debeat dari aliquod præceptum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd nullum præceptum sit dandum pertinens ad

(1) De his etiam infrà, art. 2, corp.

nécessaire d'en employer une autre. Or, l'homme est suffisamment porté à espérer le bien par son inclination naturelle. Donc il n'est pas nécessaire qu'il y soit excité par quelque précepte de la loi.

2° Les préceptes ayant pour objet les actes des vertus, c'est relativement aux actes des vertus principales qu'ont dû être établis les principaux préceptes. Or, parmi les vertus, les principales sont les trois vertus théologales, c'est-à-dire la foi, l'espérance et la charité. Par conséquent, les préceptes du Décalogue étant les principaux préceptes de la loi, puisqu'ils résument la loi tout entière, comme il a été dit, 1, 2, quest. C, art. 3, il semble que, s'il y avoit quelque précepte touchant l'espérance, c'est dans le Décalogue qu'il devroit se trouver. Or, le Décalogue ne renferme aucun précepte de ce genre. Donc il n'est pas nécessaire qu'il y en ait dans la loi.

3° C'est en vertu du même principe qu'on doit prescrire l'acte d'une vertu, et défendre l'acte du vice opposé. Or, on ne trouve pas de précepte qui défende le désespoir, vice opposé à l'espérance. Il paroît donc qu'il ne doit pas y en avoir non plus qui ordonne d'espérer.

Mais le contraire résulte de ce que dit saint Augustin, *Tract.* LXXXIII, à l'occasion de ces paroles de saint Jean : « Le commandement que je vous donne est que vous vous aimiez les uns les autres : » — « Combien n'avons-nous pas de préceptes sur la foi ! combien sur l'espérance ! » Il étoit donc convenable qu'il fût établi des préceptes touchant l'espérance (1).

(Conclusion. — Il a été nécessaire, avant la loi, d'établir des préceptes

(1) Les théologiens distinguent deux sortes de préceptes, les préceptes naturels et les préceptes surnaturels. Il n'est pas difficile, d'après ce que nous allons voir dans le corps de l'article, de démontrer que l'espérance, considérée comme vertu théologale, tombe sous un précepte formel du second genre. Mais peut-on dire également que l'espérance, prise dans un sens général et naturel, est un devoir qui nous soit naturellement ordonné ? Cela est évident

---

virtutem spei. Quod enim sufficienter potest fieri per unum, non oportet quòd per aliquid aliud inducatur. Sed ad sperandum bonum, sufficienter homo inducitur ex ipsa naturali inclinatione. Ergo non oportet quòd ad hoc inducatur homo per legis præceptum.

2. Prætereà, cum præcepta dentur de actibus virtutum, principalia præcepta etiam debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes, principaliores sunt tres virtutes theologicæ, scilicet spes, fides, et charitas. Cum ergo principalia legis præcepta sint præcepta decalogi, ad quæ omnia reducuntur, ut suprà habitum est (1), videtur quòd si de spe daretur aliquod præceptum, deberet inter præcepta decalogi contineri. Non autem ibi continetur. Ergo videtur quòd nullum præceptum in lege debeat dari de actu spei.

3. Præterea, ejusdem rationis est præcipere actum virtutis et prohibere actum vitii oppositi (2). Sed non invenitur aliquod præceptum datum per quod prohibeatur desperatio, quæ est opposita spei. Ergo videtur quòd nec de spe conveniat aliquod præceptum dari.

Sed contra est, quod Augustinus dicit super illud *Joan.*, XV : « Hoc est præceptum meum, ut diligatis invicem » (*Tract.* LXXXIII) : « De fide nobis quam multa mandata sunt, quam multa de spe. » Ergo de spe convenit aliqua præcepta dari.

(Conclusio. — Dari necessarium fuit ante legem præcepta aliqua spei per modum pro-

(1) Nempe 1, 2, qu. 100, art. 3, et in hac ipsa part., qu. 16, art. 2.

(2) Hinc lib. V. *Ethic.*, cap. 5, græco-lat., vel cap. 3 in antiquis, et apud S. Thomam, lect 3, utrumque illud attribuitur legi : quòd et *secundùm unamquamque virtutem vivere præcipit, et secundùm unumquodque vitium* (sive *secundùm unamquamque perversitatem* ex græco μοχθηρίαν), *vivere prohibet.*

sur l'espérance par manière de promesse, pour porter les hommes à embrasser la loi; et, après la loi, il a fallu les renouveler par manière d'admonition ou de commandement, afin que la loi fût observée avec plus de soin.

Parmi les préceptes qu'on trouve dans la sainte Ecriture, les uns appartiennent à la substance même de la loi, les autres n'en sont que les préliminaires. Il faut mettre au nombre de ces derniers ceux sans lesquels la loi ne peut avoir d'objet; tels sont les préceptes qui regardent l'acte de la foi et celui de l'espérance, parce que c'est par l'acte de foi que l'homme reconnoît l'auteur de la loi et le maître auquel il doit être soumis, comme c'est par l'espoir de la récompense qu'il se porte à faire ce que la loi lui prescrit. Les préceptes qui appartiennent à la substance de la loi sont ceux qui sont imposés à l'homme déjà sujet de la loi et disposé à l'observer, et qui ont pour objet la droiture de ses actes et de toute la conduite de la vie. Voilà pourquoi les préceptes de ce dernier genre se trouvent exprimés en forme de commandement dans le texte même de la loi. Mais il ne devoit pas en être de même des préceptes qui regardent l'espérance et la foi, parce que si l'homme ne commence par croire et espérer, la loi pour lui est sans objet. Or, ainsi que nous l'avons dit, quest. XVI, art. 1, de même que le précepte de la foi, dans la loi ancienne, a été donné sous forme de déclaration ou de mémorial, de même

de la foi et de la charité; car la raison toute seule fait un devoir à l'homme, d'abord de chercher à connoître la vérité morale et de l'embrasser quand il l'a connue, puis d'aimer Dieu par dessus toutes choses, alors qu'on ne verroit en lui que l'auteur de la nature.

Il est vrai que ce raisonnement ne sauroit, absolument parlant, s'appliquer au sentiment naturel de l'espérance. Mais ce n'est pas que la nature ne nous impose pas un tel sentiment; c'est, au contraire, parce qu'il est inhérent à cette nature même: c'est là plus qu'un devoir, c'est une nécessité. Qu'on se souvienne, en effet, de ce que notre saint auteur a démontré touchant le désir du bonheur; et l'on concevra que l'espérance est pour le cœur de l'homme un besoin absolu. Seulement, cette espérance s'égare trop souvent dans son objet; elle demande le bonheur aux biens terrestres et créés. Or il a été également démontré qu'aucun de ces biens ne pouvoit combler les vœux du cœur humain et réaliser son bonheur véritable. Voilà pourquoi il a fallu un précepte qui obligeât l'homme, non pas précisément à espérer le bonheur, puisqu'il le veut par nature, mais le bonheur réel et seul digne de ce nom, tel que la foi le lui révèle. Et c'est là dès lors un précepte surnaturel.

---

missionis, quibus homines ad legis observationem inducerentur; et post legem, eadem dari oportuit per modum admonitionis vel præcepti, ut majori diligentia homines legem custodirent.)

Respondeo dicendum, quòd præceptorum quæ in sacra Scriptura inveniuntur, quædam sunt de substantia legis, quædam verò sunt præambula ad legem. Præambula quidem sunt ad legem illa, quibus non existentibus, lex locum habere non potest. Hujusmodi autem sunt præcepta de actu fidei, et de actu spei; quia per actum fidei mens hominis inclinatur ut recognoscat auctorem legis talem cui se subdere debeat; per spem verò præmii, homo inducitur ad observantiam præceptorum. Præcepta verò de substantia legis sunt, quæ homini jam subjecto, et ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitæ. Et ideo hujusmodi præcepta statim in ipsa legislatione proponuntur per modum præceptorum. Spei verò et fidei præcepta non erant proponenda per modum præceptorum, quia nisi homo jam crederet et speraret, frustra ei lex proponeretur. Sed, sicut præceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis vel commemorationis, ut suprà dictum est, ita etiam præceptum spei in prima

le précepte de l'espérance n'a dû y être formulé que par manière de promesse; car quelqu'un qui promet des récompenses à ceux qui lui obéiront, les excite par là même à espérer. D'où il résulte que toutes les promesses renfermées dans la loi tendent à exciter l'espérance. Mais comme, la loi une fois établie, il appartenoit aux sages et aux prophètes d'exciter les hommes, non-seulement à en observer les préceptes, mais encore et surtout à en conserver les bases constitutives, voilà que, à la suite de la promulgation de la loi, l'Ecriture nous offre une multitude de passages qui excitent les hommes à l'espérance, par manière d'admonition et de commandement, et non plus par manière de promesse, comme cela a lieu dans la loi elle-même : ainsi ces paroles du Psalmiste, LXI, 9 : « Espérez en lui, vous tous qui composez l'assemblée de son peuple; » et tant d'autres qu'on trouve dans les Livres saints ayant le même objet.

Je réponds aux arguments : 1° La nature nous porte suffisamment à espérer le bien qui est conforme à cette même nature; mais il n'y avoit que l'autorité de Dieu qui pût nous porter à espérer le bien surnaturel, soit par des promesses, soit par des avertissements ou des commandements formels. D'ailleurs, à l'égard même des choses auxquelles nous inclinons naturellement, comme les actes des vertus morales, il a été nécessaire que la loi divine établît des préceptes pour leur donner plus de certitude, et surtout parce que la concupiscence, suite du péché primitif, avoit obscurci la raison naturelle de l'homme.

2° Les préceptes du Décalogue appartiennent à la première promulgation de la loi. Voilà pourquoi le Décalogue n'a pas dû avoir de précepte formel touchant l'espérance. Il suffit qu'il porte les hommes à cette vertu par certaines promesses; et c'est ce qui a lieu, en effet, dans le premier et le quatrième commandement (1).

(1) C'est-à-dire, dans le premier des commandements qui se rapportent à Dieu, et dans le premier de ceux qui se rapportent au prochain.

---

legislatione proponendum fuit per modum promissionis. Qui enim obedientibus præmia promittit, ex hoc ipso incitat ad spem. Unde omnia promissa quæ in lege continentur, sunt spei excitativa. Sed quia, lege jam imposita, pertinet ad sapientes viros ut non solum inducant homines ad observantiam præceptorum, sed etiam multo magis ad conservandum legis fundamentum; ideo, post primam legislationem, in sacra Scriptura, multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis vel præcepti, et non solum per modum promissionis, sicut in lege, sicut patet in *Psal.* LXV : « Sperate in eo omni congregatio populi, » et in multis aliis Scripturæ locis.

Ad primum ergo dicendum, quòd natura sufficienter inclinat ad sperandum bonum naturæ humanæ proportionatum; sed ad sperandum supernaturale bonum, oportuit hominem induci auctoritate legis divinæ partim promissis, partim autem admonitionibus vel præceptis. Et tamen ad ea etiam ad quæ naturalis ratio inclinat, sicut sunt actus virtutum moralium, necessarium fuit præcepta legis divinæ dari, propter majorem firmitatem; et præcipuè quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.

Ad secundum dicendum, quòd præcepta legis decalogi pertinent ad primam legislationem : et ideo inter præcepta decalogi non fuit dandum præceptum aliquod de spe ; sed sufficit per aliquas promissiones positas inducere ad spem, ut patet in primo et quarto præcepto.

3° Dans les choses que l'homme est tenu d'observer par devoir, il suffit du précepte affirmatif qui prescrit ce qu'il faut faire; car par là même que nous savons ce que nous devons faire, nous comprenons ce que nous devons éviter (1). C'est ainsi qu'il y a un commandement qui ordonne d'honorer les parents, et il n'y en a pas qui défende de leur manquer de respect; seulement, il résulte de la peine indiquée à la suite du précepte contre ceux qui le violent. C'est donc parce que l'espérance est un devoir essentiel pour l'homme, relativement à son salut, qu'il a fallu l'y porter par quelqu'un des moyens que nous avons énoncés; et cela, sous la forme du précepte affirmatif, qui fait suffisamment comprendre que le désespoir est défendu.

ARTICLE II.

Etoit-il nécessaire d'établir quelque précepte touchant la crainte?

Il paroît qu'il ne devoit pas y avoir, dans la loi, de précepte touchant la crainte. 1° La crainte de Dieu appartient aux préliminaires de la loi, puisqu'elle est le commencement de la sagesse. Or, ce qui est un préliminaire de la loi ne tombe pas sous les préceptes de la loi. Donc elle ne devoit pas renfermer de précepte touchant la crainte.

2° En posant la cause on pose l'effet. Or, l'amour est la cause de la crainte; car toute crainte procède d'un amour quelconque, comme dit saint Augustin, *Quæst.* lib. LXXXIII, quest. 33. Donc, le précepte de l'amour une fois établi, celui de la crainte devenoit superflu.

3° La présomption est, dans un sens, opposée à la crainte. Or, on ne trouve dans la loi aucune prohibition au sujet de la présomption. Donc elle ne doit pas non plus renfermer de précepte touchant la crainte.

Mais le contraire résulte de ces paroles, *Deuter.*, X, 12 : « Maintenant,

(1) Comme un précepte affirmatif, quoique conservant toujours sa force et son autorité, n'oblige néanmoins que dans certaines circonstances, les théologiens se demandent quelles

---

Ad tertium dicendum, quòd in aliis ad quorum observantiam homo tenetur ex ratione debiti, sufficit præceptum affirmativum dari de eo quod faciendum est, in quibus prohibitiones eorum quæ sunt vitanda, intelliguntur : sicut datur præceptum de honoratione parentum; non autem prohibetur quod parentes dehonorentur, nisi per hoc quod dehonorantibus pœna adhibetur in lege. Et quia debitum est ad humanam salutem ut speret homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo prædictorum modorum, quasi affirmativè, in quo intelligeretur prohibitio oppositi.

ARTICULUS II.

Utrùm de timore fuerit dandum aliquod præceptum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd de timore non fuerit dandum aliquod præceptum in lege. Timor enim Dei est de his quæ sunt præambula ad legem, cum sit initium sapientiæ. Sed ea quæ sunt præambula ad legem, non cadunt sub præceptis legis. Ergo de timore non est dandum aliquod præceptum legis.

2. Præterea, posita causa ponitur effectus. Sed amor est causa timoris; omnis enim timor ex aliquo amore procedit, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII, *Quæst.* Ergo posito præcepto de amore, superfluum fuisset præcipere timorem.

3. Præterea, timori aliquo modo opponitur præsumptio. Sed nulla prohibitio invenitur in lege de præsumptione data. Ergo videtur quòd nec de timore aliquod præceptum dari debuerit.

Sed contra est, quòd dicitur *Deuter.*, X : « Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus pe-

Israël, qu'est-ce que le Seigneur demande de vous, sinon que vous craigniez le Seigneur votre Dieu? » Or, Dieu exige de nous ce qu'il nous prescrit d'observer. Donc la crainte de Dieu est l'objet d'un précepte (1).

(CONCLUSION. — De même qu'il a fallu établir des préceptes au sujet de l'espérance, de même il a fallu en établir au sujet de la crainte, soit filiale, soit servile.)

Il y a deux sortes de crainte : la crainte servile et la crainte filiale. Or, comme on est porté à l'observation des préceptes de la loi par l'espoir des récompenses, de même on y est porté aussi par la crainte des châtiments; et c'est là la crainte servile. Comme aussi, d'après ce que nous avons dit dans l'article précédent, il n'a pas dû y avoir, dans le texte même de la loi, de précepte formel au sujet de l'espérance, mais qu'il a fallu exciter les hommes à cette vertu par des promesses; de même il ne devoit pas y en avoir, pour la même raison, au sujet de la crainte; et c'est par des menaces qu'il a fallu inspirer aux hommes ce sentiment. En effet, c'est ce que nous voyons dans les préceptes mêmes du Décalogue d'abord, et ensuite, par voie de conséquence, dans les préceptes secondaires de la loi. Mais, plus tard, les sages et les prophètes ont fait, à l'égard de la crainte, ce qu'ils avoient fait à l'égard de l'espérance : afin d'affermir les hommes dans l'observance de la loi, ils leur ont fait de ce sentiment salutaire un précepte formel. Quant à la crainte filiale, qui nous fait révérer Dieu, elle tient pour ainsi dire à la nature même de la

sont les circonstances où le précepte de l'espérance nous oblige à produire des actes de cette vertu. Et la même question se représente quand il s'agit de la foi et de la charité. On comprend qu'on ne puisse à cet égard que poser des principes généraux. Mais ces principes sont d'autant plus importants que l'application en est plus difficile. Il faut consulter là-dessus les bons commentateurs de la *Somme*, en particulier Suarez et Billuart, dans leurs traités des vertus théologales.

(1) Et ce précepte, comme celui de l'espérance, est souvent renouvelé dans les livres saints, de la manière la plus formelle et la plus pressante. Quelquefois, il est vrai, ce précepte peut être entendu de la crainte filiale ; et l'on peut alors le confondre avec celui de l'amour. Mais souvent aussi il est parfaitement spécial et distinct, on ne sauroit l'entendre que de la crainte proprement dite, comme, par exemple, quand le Sauveur dit à ses disciples : « Ne craignez pas ceux qui ne peuvent tuer que le corps, et dont le pouvoir ne va pas au-delà. Mais craignez Celui qui peut condamner aux supplices éternels votre corps et votre ame. »

---

tit à te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum? » Sed illud à nobis requirit, quod nobis præcipit observandum. Ergo sub præcepto cadit, quòd aliquis timeat Deum.

(CONCLUSIO.—Sicut spei dari oportuit aliqua præcepta, ita et timoris tam filialis quam servilis.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est timor, scilicet servilis et filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad observantiam præceptorum legis per spem præmiorum, ita etiam inducitur ad legis observantiam per timorem pœnarum, qui est timor servilis. Et sicut secundum prædicta, in ipsa legislatione non fuit præceptum dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per promissa; ita nec de timore qui respicit pœnam, fuit præceptum dandum per præcepti modum, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem pœnarum, quod fuit factum et in ipsis præceptis decalogi, et postmodum consequenter in secundariis legis præceptis. Sed sapientes et prophetæ consequenter intendentes homines stabilire in observantia legis, documenta tradiderunt de spe per modum admonitionis vel præcepti, ita etiam et de timore. Sed timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad di-

charité, et elle est le principe de tout ce que nous faisons pour témoigner notre respect envers Dieu. C'est ce qui fait qu'il y a, dans la loi, des préceptes sur la crainte filiale, comme il y en a sur la charité, parce que c'est par elles qu'on arrive aux actes extérieurs que la loi prescrit, et qui sont l'objet des préceptes du Décalogue. Voilà pourquoi la loi, dans ses conclusions, exige de l'homme qu'il craigne Dieu, qu'il marche dans ses voies en l'honorant, et qu'il s'attache à lui par l'amour.

Je réponds aux arguments : 1° La crainte filiale est un préliminaire de la loi, non pas comme un chose extrinsèque, mais comme le principe même de la loi (1) ; et il en est de même de l'amour. C'est ce qui fait que la crainte et l'amour sont l'objet de deux préceptes qui résument la loi tout entière.

2° La crainte filiale vient de l'amour, comme les autres bonnes œuvres qui sont l'effet de la charité. De même donc qu'après le précepte de la charité il y a des préceptes sur les actes des autres vertus, de même aussi le précepte de la charité n'exclut pas celui de la crainte. C'est ainsi que dans les sciences démonstratives il ne suffit pas d'établir les principes premiers, il faut établir aussi les conclusions qui en découlent d'une manière prochaine ou éloignée.

3° Le précepte qui regarde la crainte suffit pour défendre la présomption, comme la prohibition du désespoir résulte assez clairement du précepte de l'espérance ; nous l'avons dit, art. précéd.

(1) La loi n'ayant pas d'autre but que de conduire l'homme à la sagesse, il n'est pas étonnant que l'auteur applique à l'une ce qu'il avoit d'abord dit de l'autre. On vient de voir, en effet, qu'en interprétant ce mot de l'Ecriture : « La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse, » il a dit que la crainte filiale en étoit le commencement intrinsèque et réel, tandis que la crainte servile devoit en être simplement considérée comme le principe ou le commencement extrinsèque.

---

lectionem Dei, et principium quoddam omnium eorum quæ in Dei observantur reverentia. Et ideo de timore filiali dantur præcepta in lege, sicut et de dilectione ; quia utrumque est præambulum ad exteriores actus, qui præcipiuntur in lege, ad quos pertinent præcepta decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta (1) requiritur ab homine timor, et ut ambulet in via Dei, colendo ipsum, et ut diligat ipsum.

Ad primum ergo dicendum, quòd timor filialis est quoddam præambulum ad legem, non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis, sicut etiam dilectio. Et ideo de utroque dantur præcepta, quæ sunt quasi quædam principia communia totius legis.

Ad secundum dicendum, quòd ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam alia bona opera, quæ ex charitate fiunt. Et ideo, sicut post præceptum charitatis dantur præcepta de aliis actibus virtutum, ita etiam simul dantur præcepta de timore et amore charitatis. Sicut etiam in scientiis demonstrativis non sufficit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones quæ ex his sequuntur vel proximè vel remotè.

Ad tertium dicendum, quòd inductio ad timorem sufficit ad excludendam præsumptionem : sicut etiam inductio ad spem sufficit ad excludendam desperationem, ut dictum est.

(1) Nempe *Deuter.*, X, v. 11. Sic enim ibi post prædicta : *Et ut ambules in viis ejus, et diligas ipsum ac servias Domino Deo tuo, in toto corde tuo et in tota anima tua, custodiasque mandata Domini, etc.*

QUESTION XXIII.

De la charité considérée en elle-même.

Après avoir traité de l'espérance, nous allons parler de la charité : et d'abord, de la charité elle-même ; puis, du don de sagesse, qui lui correspond. Le premier point offre cinq choses à considérer : 1° La charité elle-même ; 2° son objet ; 3° son acte ; 4° les vices qui lui sont opposés ; 5° les préceptes qui se rattachent à cette vertu.

Dans la première de ces considérations nous examinerons en premier lieu la charité en elle-même (1) ; et en second lieu la charité par rapport à son sujet.

Sur la charité considérée en elle-même huit questions se présentent : 1° La charité est-elle une amitié ? 2° Est-elle quelque chose de créé dans l'ame ? 3° Est-elle une vertu ? 4° Est-elle une vertu spéciale ? 5° Est-elle une vertu une ? 6° Est-elle la plus grande des vertus ? 7° Peut-il y avoir en dehors de la charité quelque vertu véritable ? 8° Est-elle la forme des vertus ?

ARTICLE I.

La charité est-elle une amitié ?

Il paroît que la charité n'est pas une amitié. 1° D'après le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 5, ce qui caractérise l'amitié, c'est, avant tout, que les amis

(1) Parmi les saints docteurs qui ont précédé saint Thomas, aucun, que nous sachions, n'avoit étudié d'une manière spéciale et méthodique la nature ou l'essence de la charité. Mais plusieurs ont des aperçus qui semblent une préparation à la théorie de l'ange de l'Ecole ; et dans ce nombre brillent au premier rang saint Augustin et saint Bernard. Voici comment ce dernier s'exprime dans son traité *de l'amour divin :* « L'amour est un sentiment naturel ; il est donc juste d'en consacrer les prémices à l'auteur de la nature. Mais, comme nous sommes

---

QUÆSTIO XXIII.

De charitate secundum se, in octo articulos divisa.

Consequenter considerandum est de charitate. Et primò, de ipsa charitate ; secundò, de dono sapientiæ ei correspondente.

Circa primum consideranda sunt quinque : primò, de ipsa charitate ; secundò, de objecto charitatis ; tertiò, de actu ejus : quartò, de vitiis oppositis ; quintò, de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum est duplex consideratio : prima quidem, de ipsa charitate secundum se ; secunda, de charitate per comparationem ad subjectum.

Circa primum quæruntur octo. 1° Utrùm charitas sit amicitia. 2° Utrùm sit aliquid creatum in anima. 3° Utrùm sit virtus. 4° Utrùm sit virtus specialis. 5° Utrùm sit una virtus. 6° Utrùm sit maxima virtutum. 7° Utrùm sine ea possit esse aliqua vera virtus. 8° Utrùm sit forma virtutum.

ARTICULUS I.

Utrùm charitas sit amicitia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non sit amicitia. Nihil enim est ita proprium amicitiæ, sicut convivere amico, ut dicit Philosophus in VIII. *Ethic.*, (cap. 5,

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 1 ; et qu. 1, de virtut., art. 5, ad 5 ; et qu. 2, art. 2, ad 8.

vivent ensemble. Or la charité s'établit de l'homme à Dieu et aux anges, « lesquels n'ont point de commerce avec les hommes, » selon l'expression de l'Ecriture, *Dan.*, II, 11. Donc la charité n'est pas une amitié.

2° Il ne peut y avoir d'amitié sans réciprocité d'affection, *Ethic.*, VIII, 2. Or, la charité a pour objet nos ennemis eux-mêmes, d'après cette parole, *Matth.*, V, 44 : « Aimez vos ennemis. » Donc la charité n'est pas une amitié.

3° Le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 3, distingue trois sortes d'amitié : une qui est fondée sur l'agréable ; une autre, sur l'utile ; la troisième, sur l'honnête. Or, la charité n'est ni l'amitié fondée sur l'utile, ni celle qui est fondée sur l'agréable ; car, d'après saint Jérôme, *Epist. ad Paulin.*, « La véritable amitié, celle qui est cimentée par l'amour du Christ, n'est produite ni par les intérêts matériels, ni par l'avantage des formes physiques, ni par les caresses d'une adulation habile, mais bien par la crainte de Dieu et l'étude des Livres saints. La charité n'est pas non plus l'amitié

entraînés par les sens, c'est dans les choses sensibles que commence notre amour ; puis, sagement dirigé et s'élevant peu à peu au souffle de la grace, il va se perfectionner dans l'esprit de Dieu. L'homme, en effet, s'aime d'abord pour lui-même ; mais, voyant ensuite que seul il ne peut se soutenir et qu'il a besoin de Dieu, il le cherche aux rayons de la foi, et, entraîné par l'espérance, il s'attache à lui par les liens de la charité.

« Dieu qui fait tout ce qui est bien, fait aussi qu'on l'aime. Ce que sa puissance a créé, sa providence le conserve ; de telle sorte que ce qui n'auroit pu naître sans lui, sans lui non plus ne peut vivre. Et, de peur que la créature ne le méconnoisse en s'attribuant orgueilleusement les bienfaits du Créateur, ce même Créateur veut, dans une pensée de sagesse et d'amour, que nous soyons éprouvés par la tribulation, afin que, l'humanité se sentant défaillir, la Divinité lui vienne en aide, et que l'homme sauvé par Dieu, lui rende les honneurs dus à la Majesté suprême. Il arrive de là que l'homme sensible et charnel, qui ne sait d'abord aimer que lui-même, commence à aimer Dieu, mais dans des vues intéressées. Bientôt, s'apercevant qu'en Dieu tout bien lui est possible et qu'il ne peut rien sans lui, il s'élève d'un degré dans cet amour, mais encore pour lui-même et non pour Dieu. Et lorsque enfin par des rapports devenus nécessaires, il s'est familiarisé, pour ainsi dire, avec son Créateur, il a peu à peu appris à le connoître et, par suite, à le goûter. Ayant éprouvé combien il est doux pour sa créature, il passe au troisième degré de l'amour qui consiste à aimer Dieu pour Dieu même. Les délices que l'homme ressent alors lui font oublier les vains intérêts de la terre, il s'arrête avec bonheur à ce degré de l'amour divin. »

---

vel 6). Sed charitas est hominis ad Deum et ad Angelos ; « quorum non est cum hominibus conversatio, » ut dicitur *Dan.*, II. Ergo charitas non est amicitia.

2. Præterea, amicitia non est sine redamatione, ut dicitur in VIII. *Ethic.* (cap. 2 et 3). Sed charitas habetur etiam ad inimicos, secundum illud *Matth.*, V : « Diligite inimicos vestros. » Ergo charitas non est amicitia.

3. Præterea, amicitiæ tres sunt species, secundum Philosophum in VIII. *Ethic.* (ubi sup.), scilicet amicitia delectabilis, utilis, et honesti. Sed charitas non est amicitia utilis aut delectabilis ; dicit enim Hieronymus in epistola ad Paulinum, quæ ponitur in principio Bibliæ (1) : « Illa est vera necessitudo, et Christi glutino copulata, quam non utilitas rei familiaris, non præsentia tantum corporum, non subdola et palpans adulatio, sed Dei timor et divinarum Scripturarum studia conciliant. » Similiter etiam non est amicitia honesti, quia charitate diligimus etiam peccatores ; amicitia verò honesti

(1) Vel ex græco βιβλίων, *Bibliorum*, id est *librorum*, ut per excellentiam Libri sacri dicuntur ; quamvis et fœmininum singulare *Biblia* (pro plurali mutatum) usurpari etiam posse in biblicis Prolegomenis, per similia quædam exempla Serarius ostendit, ut quòd *Biblias petrarias* dixit Lipsius, etc.

fondée sur l'honnête, puisqu'elle nous fait aimer même les pécheurs, tandis que cette amitié ne se rapporte qu'aux personnes vertueuses, *Ethic.*, VIII, 4. Donc la charité n'est pas une amitié.

Mais le contraire résulte de ces paroles que Jésus-Christ adresse à ses apôtres, *Joan.*, XV, 15 : « Je ne vous appellerai plus mes serviteurs, mais je vous appellerai mes amis. » Or, il ne leur parloit ainsi qu'en vertu de la charité. Donc la charité est une amitié.

(Conclusion. — La charité est une certaine amitié spéciale de l'homme envers Dieu.)

Selon la remarque du Philosophe, *Ethic.*, VIII, 2 et 3, tout amour n'est pas de l'amitié vraie, mais l'amour seulement qui est accompagné de bienveillance, comme quand nous aimons quelqu'un en lui voulant du bien. Si, au lieu de vouloir pour eux-mêmes le bien des objets que nous aimons, nous désirons pour nous le bien qui est en eux, comme quand nous aimons le vin, un cheval, ou autres choses semblables, ce n'est pas alors de l'amitié, mais un amour de concupiscence. Ne seroit-il pas ridicule, en effet, de dire qu'on a de l'amitié pour le vin, pour un cheval? Toutefois, la bienveillance elle-même ne suffit pas pour constituer l'amitié dans ce qu'elle est essentiellement ; il faut que la bienveillance soit réciproque, parce que c'est l'ami qui est aimé de son ami. Or, cette bienveillance réciproque suppose une communication quelconque. Par conséquent, comme il y a une communication de l'homme à Dieu, en ce qu'il nous rend participants de sa béatitude, il s'ensuit que cette communication implique une amitié. C'est de cette communication que parle l'Apôtre, quand il dit, I. *Cor.*, I, 9 : « Dieu qui vous a appelés à la société de Jésus-Christ, son Fils, est fidèle. » Or, l'amitié qui est fondée sur cette communication, c'est la charité. Donc évidemment la charité est une sorte d'amitié de l'homme avec Dieu (1).

(1) Il n'est pas un sentiment pur et généreux dans le cœur humain, dont la Religion ne

---

non est nisi ad virtuosos, ut dicitur in VIII. *Ethic.* (cap. 5, vel 4). Ergo charitas non est amicitia.

Sed contra est, quod *Joan.*, XV, dicitur : « Jam non dicam vos servos, sed amicos meos. » Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione charitatis. Ergo charitas est amicitia.

(Conclusio. — Charitas est quædam singularis amicitia hominis cum Deo.)

Respondeo dicendum, quòd secundum Philosophum in VIII. *Ethic.*, non quilibet amor habet rationem amicitiæ, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem, ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum nobis velimus, sicut dicimur amare vinum, aut equum, aut aliquid hujusmodi, non est amor amicitiæ, sed cujusdam concupiscentiæ. Ridiculum enim est dicere, quòd aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiæ; sed requiritur quædam mutua amicitia, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cùm ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I. *ad Cor.*, I : « Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem filii ejus. » Amor autem super hanc communicationem fundatus, est charitas. Unde manifestum est, quòd charitas amicitia quædam hominis est ad Deum.

Je réponds aux arguments : 1° Il y a deux vies dans l'homme : l'une, extérieure et propre à sa nature sensible et corporelle, par laquelle nous ne pouvons avoir aucune communication, aucun commerce avec Dieu et les anges ; l'autre, spirituelle et propre à son ame, par laquelle nous entretenons des relations avec Dieu et avec les anges. Ces relations, quoique imparfaites, existent ici-bas, selon l'expression de l'Apôtre, *Phil.*, III, 20 : « Notre conversation est dans les cieux ; » mais elles seront parfaites, lorsque « les serviteurs de Dieu lui rendront hommage en voyant sa face, » *Apocal.*, cap. ult., 3. Ainsi la charité, qui est imparfaite ici-bas, sera parfaite dans le ciel.

2° On aime quelqu'un de deux manières : premièrement, à cause de lui-même; et dans ce sens, l'amitié ne peut avoir pour objet que nos amis. Secondement, on l'aime à cause d'une autre personne : c'est ainsi que quelqu'un, qui a de l'amitié pour une personne, aime à cause d'elle ceux qui lui appartiennent, ses enfants, ses serviteurs, tous ceux enfin qui lui sont unis par un lien quelconque. Et l'amitié que nous avons pour un ami peut être si grande, qu'à cause de lui nous aimons ceux qui lui appartiennent, alors même qu'ils nous ont offensés ou qu'ils nous haïssent. C'est de cette manière que l'amour de la charité s'étend même à nos ennemis, que nous aimons en vue de Dieu, objet principal de la charité.

3° L'amitié fondée sur l'honnête ne se rapporte qu'aux personnes ver-

s'empare, pour le transformer, l'ennoblir, le diviniser en quelque sorte. Or, quand on examine de près, quand on analyse avec une sérieuse attention le sentiment de l'amitié, autant du moins qu'un tel sentiment peut se prêter au travail de l'analyse, il faut nécessairement reconnoître que tout ne se borne pas dans notre cœur à vouloir son bien propre, à n'aimer que pour lui ; il est capable d'aimer le bien en lui-même, il applaudit et sympathise aux triomphes du bien, alors même qu'il ne doit lui en revenir aucun avantage. Il n'y a pas seulement en lui une force d'absorption, il y a de plus un principe de dévouement ; il n'est pas seulement avide de recevoir, il l'est encore de donner et de se donner lui-même. Il est vrai qu'il s'aime d'un amour naturel et nécessaire ; mais il est d'autres objets, en dehors de lui, qu'il doit nécessairement aimer : et c'est ce sentiment que la Religion consacre et divinise sous le nom de charité. On a prétendu, je ne l'ignore pas, que toutes les aspirations du cœur humain avoient pour principe et pour terme une sorte d'égoïsme plus ou moins intelligent et réfléchi,

---

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est hominis vita. Una quidem exterior secundum naturam sensibilem et corporalem, et secundum hanc vitam non est nobis communicatio vel conversatio cum Deo et Angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem : et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et Angelis. In præsenti quidem statu imperfectè, unde dicitur *Philip.*, III : « Nostra conversatio in cœlis est. » Sed ista conversatio perficietur in patria, quando « servi ejus servient Deo, et videbunt faciem ejus, » ut dicitur *Apoc.*, ult. Et ideo hic est charitas imperfecta, sed perficietur in patria.

Ad secundum dicendum, quòd amicitia se extendit ad aliquem dupliciter. Uno modo respectu sui ipsius ; et sic amicitia nunquam est nisi ad amicum ipsius. Alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personæ : sicut si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione ejus diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios, sive servos, sive qualitercumque ei attinentes ; et tanto potest esse dilectio amici, quòd propter amicum amentur hi qui ad ipsum pertinent, etiamsi nos offendant vel odiant. Et hoc modo amicitia charitatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex charitate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia charitatis.

Ad tertium dicendum, quòd amicitia honesti

tueuses, comme à son principal objet; mais à cause de ces personnes, on aime ceux qui leur appartiennent, bien qu'ils ne soient pas eux-mêmes vertueux. Et c'est de la sorte que la charité, bien qu'elle soit par excellence l'amitié fondée sur l'honnête, s'étend aux pécheurs, que nous aimons charitablement à cause de Dieu.

ARTICLE II.

La charité est-elle quelque chose de créé dans l'ame?

Il paroît que la charité n'est pas quelque chose de créé dans l'ame. 1° Saint Augustin dit, *De Trin.*, VIII, 8 : « Celui qui aime son prochain doit conséquemment aimer l'amour lui-même. » Or, Dieu est amour. Par conséquent, c'est Dieu qu'il aime avant tout. Dans le même traité, XV, 17, il ajoute : « Il est dit que Dieu est charité, comme il est dit que Dieu est esprit. » Donc la charité n'est pas quelque chose de créé dans l'ame, mais elle est Dieu lui-même.

2° Dieu est spirituellement la vie de l'ame, comme l'ame est la vie du corps, d'après cette parole, *Deuter.*, XXX, 20 : « Il est votre vie. » Or, l'ame vivifie le corps par elle-même. Donc Dieu vivifie l'ame par lui-même aussi. Et comme c'est par la charité qu'il la vivifie, suivant cette parole, *Joan.*, III, 14 : « Nous reconnoissons à l'amour que nous avons pour nos frères, que nous sommes passés de la mort à la vie, » il s'ensuit que c'est Dieu même qui est la charité.

que toutes ses aspirations, tous ses mouvements partoient du moi et venoient s'y résoudre! Mais heureusement une semblable théorie n'est pas moins fausse qu'abjecte. Voilà pourquoi la Religion, expression complète de la vérité, après avoir épuré, rectifié, ennobli les désirs de notre cœur, en lui faisant de l'espérance un devoir surnaturel et divin, élève et concentre également en Dieu des affections d'une nature plus pure et plus sublime, en lui donnant la plus belle de toutes les vertus théologales, la vertu de charité.

---

non habetur nisi ad virtuosum sicut ad principalem personam; sed ejus intuitu diliguntur ad eum attinentes, etiam si non sint virtuosi. Et hoc modo charitas, quæ maximè est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos ex charitate diligimus propter Deum.

ARTICULUS II.

Utrùm charitas sit aliquid creatum in anima.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non sit aliquid creatum in anima. Dicit enim Augustinus in VIII. *de Trin.* (cap. 8) : «Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat.» Deus autem dilectio est : consequens est ergo ut præcipuè Deum diligat. Et in XV. *de Trin.* (cap. 8), dicit : « Ita dictum est, Deus charitas est, sicut dictum est, Deus spiritus est. » Ergo charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Deus.

2. Præterea, Deus est spiritualiter vita animæ, sicut anima vita corporis, secundum illud *Deuter.*, XXX : « Ipse est vita tua (2). » Sed anima vivificat corpus per seipsam : ergo Deus vivificat animam per seipsum. Vivificat autem eam per charitatem, secundum illud I. *Joan.*, III : « Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. » Ergo Deus est ipsa charitas.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 1 et art. 4, quæstiunc. 4; ut et III, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 4, quæstiunc. etiam 4; et qu. 1, de virtut., art. 11, tum in corp., tum ad 2; et qu. 2, art. 1 et art. 12.

(2) Ut vers. 20 dicitur ad probandum quòd adhærere illi debeamus et voci ejus obedire, ut vitam consequamur.

3° Rien de créé n'a une vertu infinie ; bien loin de là, toute créature n'est que vanité. Or, la charité n'est point vanité, elle lui répugne au contraire ; et de plus elle a une vertu infinie, puisqu'elle conduit l'ame humaine au bien infini. Donc la charité n'est pas quelque chose de créé dans l'ame.

Mais le contraire résulte de la définition de cette vertu, donnée par saint Augustin, *De doctr. Christ.*, III, 10 : « J'appelle charité le mouvement de l'esprit qui nous porte à jouir de Dieu à cause de lui-même. » Or, le mouvement de l'esprit est quelque chose de créé dans l'ame. Donc la charité aussi.

(Conclusion. — La charité est une habitude créée dans l'ame, habitude par laquelle l'homme se porte aux actes de toutes les vertus à cause de Dieu, et qui les lui fait accomplir sans hésitation et sans peine.)

Le Maître approfondit cette question dans le premier livre des Sentences, *Dist.* 17 ; et il établit que la charité n'est point une chose créée dans l'ame, mais qu'elle est l'Esprit saint lui-même, habitant en elle. Ce n'est pas qu'il entende par là que le mouvement d'amour par lequel nous nous portons vers Dieu soit l'Esprit saint lui-même ; il veut dire que ce mouvement vient de l'Esprit saint sans l'intermédiaire d'aucune habitude, comme les autres actes vertueux en viennent aussi, mais au moyen des habitudes des différentes vertus auxquelles ils appartiennent, telle que l'habitude de la foi, l'habitude de l'espérance, ou de toute autre vertu. C'est l'excellence de la charité qui le portoit à faire en faveur de cette vertu une exception, qui ne peut que la déprécier, si l'on en conçoit bien toute la portée. En effet, l'ame humaine, dans le mouvement de la charité qui lui est imprimé par l'Esprit saint, n'est pas purement passive ; elle n'est pas absolument étrangère au principe de ce mouvement, à la façon d'un corps mû par un moteur extérieur ; cela est contraire à la nature du volontaire, dont le principe doit résider dans l'agent même, ainsi que nous

---

3. Præterea, nihil creatum est infinitæ virtutis, sed magis omnis creatura est vanitas. Charitas autem non est vanitas, sed magis vanitati repugnat, et est infinitæ virtutis ; quia animam hominis ad bonum infinitum perducit. Ergo charitas non est aliquid creatum in anima.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in III. *De doctrina Christiana* (cap. 10). « Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter seipsum. » Sed motus animi est aliquid creatum in anima. Ergo charitas est aliquid creatum in anima.

(Conclusio. — Charitas est habitus in anima creatus, quo homo inclinatur in actus omnium virtutum propter Deum, ut illos promptè et faciliter operetur.)

Respondeo dicendum, quòd Magister perscrutatur hanc quæstionem in XVII. dist. primi lib. *Sentent.* Et ponit quòd charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio quòd iste motus dilectionis quo Deum diligimus, sit ipse Sipritus sanctus ; sed quòd iste motus dilectionis est à Spiritu sancto, non mediante aliquo habitu, sicut à Spiritu sancto sunt alii actus virtuosi mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu fidei aut spei aut alicujus alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam charitatis. Sed si quis rectè conciperet, hoc magis redundat in charitatis detrimentum. Non enim motus charitatis ita procedit à Spiritu sancto movente humanam mentem, quòd humana mens sit mota tantum, et nullo modo sit principium hujus motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente. Hoc enim est contra rationem volun-

l'avons dit, 1, 2, quest. VI, art. 1. S'il en étoit ainsi, il s'ensuivroit que l'amour ne seroit pas volontaire, ce qui implique contradiction, puisqu'il est essentiellement un acte de la volonté. On ne peut pas dire non plus que la volonté soit mûe par l'Esprit saint relativement à l'acte de l'amour, comme on meût un instrument, lequel, bien qu'il soit le principe de l'acte, n'a pas en lui la faculté de le produire ou de ne pas le produire : ce seroit détruire la nature du volontaire et exclure l'essence du mérite, alors qu'il a été établi précédemment, 1, 2, quest. CXIV, art. 4, que l'amour de charité est le principe radical du mérite. Il faut donc que, si la volonté est mûe par l'Esprit saint vers l'acte de l'amour, ce soit de manière à être elle-même la cause efficace de cet acte. Or, aucune puissance active ne produit parfaitement son acte, s'il ne lui est rendu naturel par une forme quelconque qui soit le principe de ses opérations. D'où il résulte que Dieu, qui meut tous les êtres vers leurs fins légitimes, a mis dans chacun d'eux des formes qui les font incliner aux fins qu'il leur a assignées ; et de là ces paroles, *Sapient.*, VIII, 1 : « Il dispose tout avec suavité. » D'un autre côté, il est manifeste que l'acte de la charité dépasse la puissance naturelle de la volonté ; d'où il suit que si une forme, quelle qu'elle soit d'ailleurs, n'étoit surajoutée à cette puissance naturelle pour la porter à cet acte, outre qu'il seroit moins parfait que les actes naturels et que les actes des autres vertus, il ne seroit ni facile ni agréable ; ce qui est évidemment faux, puisqu'il n'est pas de vertu qui ait autant de propension à son acte que la charité, comme il n'en est pas qui opère avec autant de jouissance. L'acte de la charité exige donc, comme condition nécessaire, qu'il existe en nous une forme habituelle, surajoutée à la puissance naturelle de la volonté, qui porte celle-ci à produire cet acte, et lui rende son opération facile et agréable (1).

(1) Au sujet de la grace, l'auteur s'étoit posé, comme le lecteur doit s'en souvenir, une

---

tarii, cujus oportet principium in ipso esse, sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 6, art. 1). Unde sequeretur quòd diligere non esset voluntarium ; quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet quòd sit actus voluntatis. Similiter etiam non potest dici, quòd sic moveat Spiritus sanctus voluntatem ad actum diligendi, sicut movetur instrumentum ; quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere, vel non agere. Sic enim etiam tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur ratio meriti, cum tamen suprà (1, 2, qu. 114, art. 19) habitum sit, quòd dilectio charitatis est radix merendi. Sed oportet quòd sic voluntas moveatur à Spiritu sancto ad diligendum, quòd etiam ipsa sit efficiens hunc actum. Nullus autem actus perfectè producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos à Deo ; et secundum hoc « disponit omnia suaviter, » ut dicitur *Sapient.*, VIII. Manifestum est autem quòd actus charitatis excedit naturam potentiæ voluntatis : nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, esset actus iste imperfectior actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum ; nec esset facilis et delectabilis. Quod patet esse falsum, quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut charitas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Undè maximè necesse est, quòd ad actum charitatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, et faciens eam promptè et delectabiliter operari.

Je réponds aux arguments : 1° L'essence divine est charité, comme elle est sagesse et bonté. Ainsi, de même que nous sommes bons par la bonté qui est Dieu, et sages par la sagesse, qui est Dieu, parce que la bonté qui fait que nous sommes formellement bons, est une participation de la bonté divine, comme la sagesse qui nous rend formellement sages est une participation de la divine sagesse (1); de même la charité par laquelle nous aimons formellement le prochain, est une participation de la divine charité. Les platoniciens avoient coutume de s'exprimer ainsi; et saint Augustin étoit imbu de leur doctrine. C'est pour n'avoir pas fait attention à cette circonstance, que plusieurs auteurs ont été induits en erreur par les paroles du saint docteur.

2° C'est comme cause efficiente que Dieu est la vie de l'ame par la charité, et la vie du corps par l'ame; mais la charité est formellement la vie de l'ame, comme l'ame est formellement la vie du corps. On peut donc conclure de là que, comme l'ame est immédiatement unie au corps, de même la charité l'est à l'ame.

3° La charité opère comme forme. Or, l'efficacité d'une forme est en rapport avec la vertu de l'agent qui produit cette forme. Il est dès-lors évident que la charité n'est pas une vanité, mais qu'elle produit un effet

question analogue à celle qu'il vient de traiter ici concernant la charité ; et il l'avoit résolue de la même manière. Nous avons alors fait remarquer l'importance de cette démonstration, soit que l'on considère la doctrine en elle-même, soit qu'on la mette en rapport avec les idées que le protestantisme devoit émettre, quelques siècles plus tard, touchant la justification de l'homme, soit enfin à cause de l'identité des principes établis par saint Thomas avec les décisions dogmatiques prononcées par le saint concile de Trente. La même observation s'applique, dans toute son étendue, à la thèse présente ; car il ne faut pas, sur ce point, séparer la grâce de la charité. Il y a de nombreuses analogies entre ces deux habitudes, pour parler la langue de notre saint docteur, quoique nous ne devions pas les confondre l'une avec l'autre, comme il l'a lui-même démontré.

(1) La bonté, la sagesse et la justice de l'homme ne sont donc pas, comme l'a prétendu Luther, une simple imputation de la bonté, de la sagesse et de la justice de Dieu, au moyen de la Rédemption. Jésus-Christ n'est pas, ce qu'il importe de bien comprendre, la cause formelle de notre vertu; il en est seulement la cause efficiente et méritoire. C'est pour avoir ignoré ou méconnu cette distinction, que les hérétiques sont tombés dans de si funestes erreurs, en détruisant la responsabilité et, pour ainsi dire, la personnalité humaines.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipsa essentia divina charitas est, sicut et sapientia est, et bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate quæ est Deus, et sapientes, sapientia quæ est Deus, (quia bonitas qua formaliter boni sumus, est participatio quædam divinæ bonitatis; et sapientia qua formaliter sapientes sumus, est participatio quædam divinæ sapientiæ); ita etiam charitas, qua formaliter diligimus proximum, est quædam participatio divinæ charitatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit Augustinus; quod quidam non advertentes, ex verbis ejus sumpserunt occasionem errandi.

Ad secundum dicendum, quòd Deus est vita effectivè, et animæ per charitatem, et corporis per animam; sed formaliter charitas est vita animæ, sicut et anima corporis. Unde per hoc potest concludi, quòd sicut anima immediatè unitur corpori, ita charitas animæ.

Ad tertium dicendum, quòd charitas operatur formaliter. Efficacia autem formæ est secundum virtutem agentis qui inducit formam. Et ideo patet quòd charitas non est vanitas, sed facit effectum infinitum dum conjungit animam Deo,

infini, puisqu'elle unit l'ame à Dieu en opérant sa justification; ce qui manifeste l'infini de la vertu de Dieu, auteur de la charité.

ARTICLE III.

La charité est-elle une vertu?

Il paroît que la charité n'est pas une vertu. 1° La charité est une amitié. Or, l'amitié n'est pas mise, par les philosophes, au rang des vertus, comme on le voit, *Ethic.*, VIII, 1. Elle ne compte, ni parmi les vertus morales, ni parmi les vertus intellectuelles. Donc la charité n'est pas non plus une vertu.

2° La vertu est le dernier terme d'une puissance, comme il est dit, *De cœlo et mundo*, texte 116. Or, la charité n'est pas le terme de la volonté, c'est plutôt la joie et la paix. Il paroît donc que la charité n'est pas une vertu, et qu'on ne peut le dire que de la joie et de la paix.

3° Toute vertu est une habitude accidentelle. Or, la charité n'est pas une habitude accidentelle, puisqu'elle est plus noble que l'ame elle-même, et que l'accident ne peut être plus noble que le sujet. Donc la charité n'est pas une vertu.

Mais saint Augustin, *De Mor. Eccl.*, II, 11, établit le contraire, en disant : « La charité est une vertu qui, faisant régner un ordre parfait dans nos affections, nous unit à Dieu, et nous le fait aimer (1).

(1) En prouvant que la charité est une vertu, l'auteur confirme et développe la thèse précédente; il fait un pas important dans la voie qu'il s'est tracée. Si la charité est une vertu, en effet, on doit nécessairement y voir une qualité ou une forme affectant l'ame humaine et qui implique l'exercice de sa liberté. Il y a donc deux sortes de charité, la charité substantielle et primordiale, qui est Dieu, et la charité dérivée et participée, qui est une création divine en même temps qu'une vertu de l'homme. C'est ainsi que l'entendent saint Augustin et saint Bernard.

Le premier dit expressément, *Tract. in epist. Joan.*, VI et VIII : « La charité a été pro-

---

justificando ipsam. Hoc demonstrat infinitatem virtutis divinæ, quæ est charitatis auctor.

ARTICULUS III.

Utrùm charitas sit virtus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non sit virtus. Charitas enim amicitia est quædam. Sed amicitia à philosophis non ponitur virtus, ut in VIII. lib. *Ethic.* patet (cap. 1); neque enim connumeratur inter virtutes morales, neque inter intellectuales. Ergo etiam neque charitas est virtus.

2. Præterea, virtus est ultimum potentiæ, ut dicitur (2) in I. *Libro de cœlo et mundo* (text. 116). Sed charitas non est ultimum, sed magis gaudium et pax. Ergo videtur quòd charitas non sit virtus, sed magis gaudium et pax.

3. Præterea, omnis virtus est quidam habitus accidentalis. Sed charitas non est habitus accidentalis, cùm sit nobilior ipsa anima. Nullum autem accidens est nobilius subjecto. Ergo charitas non est virtus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro *De moribus Eccles.* (cap. 11) : « Charitas est virtus, quæ (cum nostra affectio est rectissima) conjungit nos Deo, qua eum diligimus. »

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 2; et qu. 1, de virtut., art. 5, ad 5; et qu..., art. 2.

(2) Æquivalenter quoad sensum, cùm virtus asseritur definienda esse πρὸς τὸ τέλος τῆς ὑπεροχῆς, id est, *secundùm finem*, vel *ad finem excessûs.*

(CONCLUSION. — La charité est une vertu, puisqu'elle atteint Dieu en nous unissant à lui.)

La bonté des actes humains se prend de leur conformité avec la règle et la mesure auxquelles ils sont soumis. Par conséquent, la vertu humaine, qui est le principe de toutes les bonnes actions de l'homme, consiste en ce qu'elle soit conforme à la règle des actes humains. Or, ainsi que nous l'avons dit, quest. XVII, art. 1, il y a deux règles des actes humains : la raison humaine et Dieu. De même donc qu'on définit la vertu morale : « ce qui est conforme à la droite raison, » de même la conformité avec Dieu constitue aussi l'essence d'une vertu, comme nous l'avons dit au sujet de la foi et de l'espérance. D'où il suit que la charité, étant conforme à la règle, qui est Dieu, puisqu'elle nous unit à lui, selon l'expression de saint Augustin, doit nécessairement être une vertu.

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe, dans le livre où l'objection est puisée, ne nie point que l'amitié soit une vertu; il dit au contraire qu'elle est une vertu ou qu'elle est toujours unie à la vertu. En effet, on pourroit dire qu'elle est une vertu morale ayant pour objet notre manière d'agir avec nos semblables, mais sous un autre rapport que la justice. Car la justice a pour objet ce que nous faisons pour autrui à titre d'obligation légale, tandis que l'amitié porte sur ce que nous faisons pour les autres à titre de devoir d'ami et de convenance, ou plutôt, gratuitement et pour obliger, comme le dit le Philosophe lui-même, *Ethic.*,

duite et inspirée par l'Esprit saint. » Et, *serm.* 13, il ajoute : « L'Esprit de Dieu vient en aide à ceux qui agissent. Ce mot seul, aide ou secours, suppose une action de votre part et vous la prescrit. Sachez donc ce que vous demandez quand vous dites : Seigneur, soyez mon secours. *Psalm.* 26. Vous appelez Dieu à votre aide. Or, nul n'est secouru s'il ne fait rien lui-même. » Le second de ces Pères s'exprime à cet égard d'une manière peut-être plus formelle encore. Voici ce qu'il dit, *Epist.* 11 : « C'est avec raison que Dieu est appelé charité ; mais il n'est pas moins vrai de dire que la charité est un don de Dieu. C'est donc la charité qui donne la charité : la charité substantielle donne la charité accidentelle. » Ou bien, comme parle saint Thomas, l'accident ou qualité émane de la substance.

(CONCLUSIO. — Charitas, cum Deum attingat, ipsi nos conjungens, virtus est.)

Respondeo dicendum, quòd humani actus bonitatem habent secundum quod regulantur debita regula et mensura. Et ideo humana virtus, quæ est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum. Quæ quidem est duplex, ut suprà dictum est (qu. 17, art. 1), scilicet humana ratio, et ipse Deus. Unde, sicut virtus moralis diffinitur per hoc quod est « secundum rectam rationem, » ut patet in II. *Ethic.*; ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis, sicut etiam suprà dictum est de fide et spe (1). Unde, cum charitas attingat Deum, quia conjungit nos Deo, ut patet per auctoritatem Augustini inductam, consequens est charitatem esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus in VIII. *Ethic.* non negat amicitiam esse virtutem ; sed dicit quòd est « virtus, vel cum virtute. » Posset enim dici, quòd est virtus moralis circa operationes quæ sunt ad alium, sub alia tamen ratione, quam justitia. Nam justitia est circa operationes quæ sunt ad alium, sub ratione debiti legalis ; amicitia autem sub ratione cujusdam debiti amicabilis et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet

(1) De fide quidem, qu. 4, art. 5 ; de spe, qu. 17, art. 1 ; cùm de utraque respectivè inquirit an sit virtus.

VIII, 13. Néanmoins, on peut dire qu'elle n'est pas une vertu distincte des autres par elle-même. Car elle n'est louable et honnête que d'après son objet, c'est-à-dire qu'autant qu'elle repose sur l'honnêteté des vertus. Et ce qui le prouve, c'est que toute amitié n'a point ces deux caractères, comme on le voit dans l'amitié fondée sur l'agréable et l'utile. Par conséquent, l'amitié vertueuse est plutôt une conséquence de la vertu, qu'elle n'est une vertu elle-même. Mais il n'en est pas de même de la charité, dont l'amour ne repose point sur la vertu humaine, mais sur la bonté de Dieu (1).

2° Aimer quelqu'un et se réjouir en cela, ce sont deux choses qui appartiennent à la même vertu; car la joie résulte de l'amour, comme nous l'avons vu, 1, 2, quest. XXV, art. 2, en traitant des passions. Et c'est pourquoi l'on considère l'amour comme une vertu, plutôt que la joie, qui est l'effet de l'amour. Quant au terme qui rentre dans la notion de la vertu (2), il n'indique pas l'effet de cette vertu, mais plutôt quelque chose de suréminent ou de surajouté, comme quand on dit que cent livres en renferment éminemment quarante.

3° Tout accident, considéré dans son être, est inférieur à la substance, parce que la substance existe en elle-même, tandis que l'accident n'existe que dans un sujet qui n'est pas lui. Mais il en est autrement, si on le considère par rapport à son espèce; car alors l'accident qui provient des principes du sujet, est moins noble que le sujet, comme l'effet est moins

(1) C'est donc à la difficulté qui provient de l'essence même de la charité, telle qu'on l'a déterminée dans le premier article, que l'auteur a voulu répondre ici. En effet, de ce que l'amitié par elle-même n'est pas une vertu, il ne s'ensuit pas qu'on puisse refuser ce titre à la charité. Elle est bien une amitié sans doute, comme l'a prouvé saint Thomas; mais elle est l'amitié dans toute sa perfection, l'amitié vertueuse par excellence.

(2) D'après la notion que saint Thomas a puisée dans Aristote, la vertu est la perfection d'une puissance ou faculté de l'être humain. C'est ce qu'il faut entendre par ce dernier terme dont il est question dans l'objection et la réponse. Une vertu perfectionne la puissance dont elle devient la forme, d'abord parce qu'elle lui donne son exercice le plus légitime et le plus élevé, en second lieu parce qu'elle la met en possession de sa fin, d'où résulte le repos ou la joie. Mais la joie ne rentre dès lors dans la vertu que comme son dernier complément, c'est-à-dire, comme sa véritable récompense.

---

per Philosophum in VIII. *Ethic.* Potest tamen dici quòd non est virtus per se ab aliis distincta; non enim habet rationem laudabilis et honesti nisi ex objecto, secundum scilicet quod fundatur super honestatem virtutum. Quod patet ex hoc quòd non quælibet amicitia habet rationem laudabilis et honesti, sicut patet in amicitia delectabilis et utilis. Unde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutem, quàm sit virtus. Nec est simile de charitate, quæ non fundatur principaliter super virtutem humanam, sed super bonitatem divinam.

Ad secundum dicendum, quòd ejusdem virtutis est diligere aliquem, et gaudere de illo; nam gaudium amorem consequitur, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 25, art. 2), cum de passionibus ageretur. Et ideo magis ponitur *virtus* amor, quam gaudium, quod est amoris effectus. Ultimum autem quod ponitur in ratione virtutis, non importat ordinem effectus. sed magis ordinem excessus cujusdam, sicut centum libræ excedunt quadraginta.

Ad tertium dicendum, quòd omne accidens secundum suum *esse* est inferius substantia, quia substantia est ens per se, accidens autem in alio. Sed secundum rationem suæ speciei, accidens quidem quod causatur ex principiis subjecti, est indignius subjecto, sicut effectus

noble que la cause; mais l'accident qui provient de la participation du sujet à une nature supérieure, est plus noble que le sujet, parce qu'il tient de cette nature supérieure. C'est ainsi que la lumière est plus noble que le corps diaphane. Or, c'est de cette manière que la charité est plus noble que l'ame, en ce qu'elle est une participation de l'Esprit saint.

ARTICLE IV.

La charité est-elle une vertu spéciale?

Il paroît que la charité n'est pas une vertu spéciale. 1° Saint Jérôme dit, *Epist.* 29 : « Pour définir en peu de mots toute vertu, je dirai que la vertu, c'est la charité, qui fait qu'on aime Dieu et le prochain. » Et voici ce que dit saint Augustin, *De Civit. Dei,* XV, 22 : « La vertu, c'est l'ordre de l'amour. » Or, une vertu spéciale ne peut définir la vertu en général. Donc la charité n'est pas une vertu spéciale.

2° Ce qui s'étend aux œuvres de toutes les vertus ne peut pas être une vertu spéciale. Or, la charité s'étend aux œuvres de toutes les vertus, d'après ces paroles de l'Apôtre, I. *Cor.*, XIII, 4 : « La charité est patiente, bienveillante, etc. » Elle s'étend même à toutes les actions humaines, comme il le dit encore, I. *Cor.*, ult. XIV : « Faites dans la charité tout ce que vous faites. » Donc la charité n'est pas une vertu spéciale.

3° Les préceptes de la loi répondent aux actes des vertus. Or, saint Augustin dit, lib. *De perf. hum. just.*, que ce commandement, « vous aimerez », est un commandement général, comme cette défense, « vous ne convoiterez pas, » est une défense générale. Donc, la charité, c'est la vertu en général.

---

causa; accidens autem quod causatur ex participatione alicujus superioris naturæ, est dignius subjecto, in quantum est similitudo superioris naturæ, sicut lux diaphano. Et hoc modo charitas est dignior anima, in quantum est participatio quædam Spiritus sancti.

ARTICULUS IV.

Utrùm charitas sit virtus specialis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non sit virtus specialis. Dicit enim *Hier.* (ep. 29): « ut breviter omnem virtutis diffinitionem complectar, virtus est charitas, qua diligitur Deus et proximus. » Et Agustinus dicit in lib. *De moribus Ecclesiæ* (cap. 51), quòd « virtus est ordo amoris. » Sed nulla virtus specialis ponitur in diffinitione virtutis communis. Ergo charitas non est specialis virtus.

2. Præterea, id quod se extendit ad opera omnium virtutum non potest esse specialis virtus. Sed charitas se extendit ad opera omnium virtutum, secundum illud I. *ad Cor.*, XIII : « Charitas patiens est, benigna est, etc. » Extendit etiam se ad omnia opera humana, secundum illud I. *ad Cor.*, ult. : « Omnia vestra in charitate fiant. » Ergo charitas non est specialis virtus.

3. Præterea, præcepta legis respondent actibus virtutum. Sed Augustinus in lib. *De perfectione humanæ justitiæ* (2), dicit quod generalis jussio est, « Diliges, » et generalis prohibitio, « Non concupisces. » Ergo charitas est generalis virtus.

(1) De his etiam infrà, qu. 58, art. 9; ut et III, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 2 et 3; et qu. 2, de virtut., art. 2, tum in corp., tum ad 5.

(2) Seu *de perfectione justitiæ hominis*, vel *de perfectione justitiæ*, ut simpliciter nunc inscribitur; et scriptum esse librum illum ab Augustino Prosper ipse agnoscit, licèt ejus in

Mais c'est le contraire. Rien de général ne s'énumère avec ce qui est spécial. Or, la charité est énumérée parmi les vertus spéciales, c'est-à-dire avec la foi et l'espérance, d'après ces paroles de l'Apôtre, I. *Cor.*, XIII, 13 : « Maintenant, ces trois vertus, la foi, l'espérance et la charité, subsistent.... » Donc la charité est une vertu spéciale (1).

(Conclusion. — La charité ayant pour objet le bien divin, considéré comme objet de la béatitude, il faut nécessairement qu'elle compte, parmi les autres vertus, comme une vertu spéciale.)

Les actes et les habitudes se spécifient d'après leurs objets, comme nous l'avons montré, 1, 2, quest. XVIII, art. 2, et quest. LIV, art. 2. Mais l'objet de l'amour est le bien; nous l'avons dit aussi, 1, 2, quest. XXVII, art. 1. Par conséquent, là où il y a un bien d'une nature spéciale, il y a aussi un amour spécial. Or le bien divin, en tant qu'il est l'objet de la béatitude, a par cela même une spécialité. Donc l'amour de la charité, qui a ce bien pour objet, est un amour spécial. Donc la charité est aussi une vertu spéciale.

Je réponds aux arguments : 1° Si la charité rentre dans la définition d'une vertu quelconque, ce n'est pas que la charité soit essentiellement toute vertu, mais parce que toutes les vertus dépendent d'elle en quelque manière, comme nous le verrons plus bas, art. 7 et 8. C'est ainsi que la prudence rentre dans la définition de toutes les vertus morales, comme on le voit, *Ethic.*, II, 6, parce que toutes les vertus morales en dépendent.

2° Un art ayant pour objet une fin dernière, commande aux arts qui se rapportent à des fins secondaires : ainsi l'art militaire commande à l'art équestre, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, I, 1 ; et il en est de

(1) Saint Thomas indique dans les objections ou arguments les principales raisons qui l'obligeoient à établir que la charité est une vertu spéciale, ou bien une vertu distincte de

---

Sed contra, nullum generale connumeratur speciali. Sed charitas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet spei et fidei, secundum illud I. *ad Cor.*, XIII : « Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc. » Ergo charitas est specialis virtus.

(Conclusio. — Cùm bonum divinum ut objectum beatitudinis sit charitatis objectum, charitas aliis necessario annumeratur virtutibus, ut specialis virtus.)

Respondeo dicendum, quòd actus et habitus specificantur per objecta, ut ex suprà dictis patet (qu. 9, art. 3). Proprium autem objectum amoris est bonum, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 27, art. 1). Et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, in quantum est beatitudinis objectum, habet specialem rationem boni. Et ideo amor charitatis, qui est amor hujus boni, est specialis amor. Unde et charitas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas ponitur in diffinitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia dependent ab ea aliqualiter omnes virtutes, ut infra dicetur. Sicut etiam prudentia ponitur in diffinitione virtutum moralium, ut patet in II et VI. *Ethic.*, eo quod virtutes morales dependent à prudentia.

Ad secundum dicendum, quòd virtus vel ars ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus vel artibus ad quas pertinent alii fines secundarii, sicut militaris imperat equestri, ut dicitur in I. *Ethic.* (cap. 1). Et ideo quia cha-

libris *Retractationum* non meminerit Augustinus; cùm alioqui stylum et ingenium Augustini referre apertiùs non possit.

même d'une vertu. C'est ce qui fait que la charité, parce qu'elle a pour objet la fin dernière de la vie humaine, c'est-à-dire la béatitude éternelle, s'étend à tous les actes de la vie humaine, par manière de commandement, et non comme produisant immédiatement les actes de toutes vertus.

3° Le précepte de l'amour est un commandement général, parce que tous les autres préceptes se rapportent à celui-là comme à leur fin, suivant cette parole de l'Apôtre, I. *Tim.*, I, 5 : « La fin des commandements, c'est la charité. »

ARTICLE V.

La vertu de charité est-elle une?

Il paroît que la vertu de charité n'est pas une. 1° Les habitudes se distinguent d'après leur objet. Or, la charité a un double objet, à savoir, Dieu et le prochain, qui diffèrent d'une manière infinie. Donc la charité n'est pas une.

2° L'habitude est diversifiée par les rapports divers de son objet, quoique celui-ci soit réellement le même, comme on le voit par ce qui a été dit, quest. XVII, art. 6. Or, l'amour de Dieu repose sur une foule de raisons, en ce que nous le lui devons pour chacun des bienfaits que nous avons reçus de lui. Donc la vertu de charité n'est pas une.

3° La charité comprend l'amitié qui nous unit à nos semblables. Or, le

toute autre vertu. Nous pouvons ajouter à cela que l'auteur a lui-même prouvé, en traitant de la foi, que cette vertu reçoit sa forme de la charité. Dans un sens on peut même dire que la charité est la dernière forme, non-seulement de la foi, mais encore d'une vertu quelconque, puisque les vertus n'ont leur véritable perfection, n'atteignent le but qui leur est assigné, dans l'ordre surnaturel de la Religion, que par leur union avec la charité. Mais, comme le démontre l'auteur en la distinguant spécialement de l'espérance, ce rôle que la charité remplit dans la sanctification totale de l'homme et dans l'économie générale du christianisme, ne l'empêche pas d'avoir ses caractères distincts et son existence propre.

---

ritas habet pro objecto ultimum finem humanæ vitæ, scilicet beatitudinem æternam, ideo extendit se ad actus totius humanæ vitæ, per modum imperii, non quasi immediatè eliciens omnes actus virtutum.

Ad tertium dicendum, quòd præceptum de diligendo, dicitur esse jussio generalis; quia ad hoc reducuntur omnia alia præcepta sicut ad finem, secundum illud I. *ad Timoth.*, I : « Finis præcepti charitas est. »

ARTICULUS V.

Utrùm charitas sit una virtus.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non sit una virtus. Habitus enim distinguuntur secundum objecta. Sed duo sunt objecta charitatis, scilicet Deus et proximus, quæ in infinitum ab invicem distant. Ergo charitas non est una virtus.

2. Præterea, diversæ rationes objecti diversificant habitum, etiam si objectum sit realiter idem, ut ex suprà dictis patet (2). Sed multæ sunt rationes diligendi Deum; quia ex singulis beneficiis ejus perceptis, debitores sumus dilectionis ipsius. Ergo charitas non est una virtus.

3. Præterea, sub charitate includitur amicitia ad proximum. Sed Philosophus in VIII.

(1) De his etiam in iisdem ut suprà locis.

(2) Tum in hac parte, qu. 17, art. 6; tum in 1, 2, qu. 54, art. 2, ad 1.

Philosophe, *Ethic.*, VIII, 11 et 12, distingue différentes espèces de cette amitié. Donc la charité n'est pas une, elle se distingue en plusieurs espèces.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Dieu est l'objet de la charité de la même manière qu'il est l'objet de la foi. Or, la vertu de la foi est une à cause de l'unité de la vérité divine, selon l'expression de l'Apôtre, *Eph.*, IV, 5 : « Une foi (1). » Donc la charité est une également à cause de l'unité de la bonté divine.

(Conclusion. — La bonté divine étant absolument une, ainsi que la communication de la béatitude éternelle, la vertu de charité, qui s'y rapporte, est absolument une aussi.)

La charité est, comme nous l'avons dit, art. 1, une amitié de l'homme avec Dieu. La diversité de l'espèce dans les amitiés se prend, premièrement, de la diversité de leur fin ; et, sous ce rapport, il y a trois espèces d'amitié : celle qui est fondée sur l'utile, celle qui est fondée sur l'agréable, celle qui est fondée sur l'honnête. Secondement, elle se prend de la diversité des communications sur lesquelles reposent les amitiés : ainsi, autre, dans son espèce, est l'amitié envers les parents, et autre l'amitié envers les concitoyens et les étrangers; car l'une repose sur une communication naturelle, et l'autre, sur des relations civiles ou sociales, comme on le voit, *Ethic.*, VIII, 11 et 12. Or, sous aucun de ces deux rapports, la charité ne prend plusieurs espèces ; car la charité est une dans sa fin, qui

(1) Le texte de l'Apôtre est assez formel en faveur de la thèse pour qu'il mérite d'être complété : « Un Seigneur, une foi, un baptême, un Dieu père de l'univers, qui est au-dessus de tous les êtres, dans les créatures elles-mêmes et en nous tous. » La foi est une, a-t-il été prouvé en son lieu, parce qu'elle n'a qu'une seule raison formelle ou un seul objet formel, qui est la vérité divine, puisque toutes les autres vérités, la foi ne les embrasse qu'à cause de celle-là. Maintenant au mot de *vérité divine*, substituons celui de *bonté divine;* et le même raisonnement, absolument le même, s'applique à la charité. Il n'est donc pas plus permis de scinder cette vertu qu'il ne l'est de scinder la foi. La diversité des objets matériels qu'elle embrasse, de même que la foi, ne sauroit en aucune façon détruire son unité formelle. Par conséquent, l'amour du prochain ne se distingue pas, comme vertu chrétienne, de l'amour envers Dieu. Que d'inexactitudes dans l'exposition de la morale ne devroient pas être rectifiées, en partant de ce principe !

Ethic. ponit diversas species amicitiæ. Ergo charitas non est una virtus, sed multiplicatur in diversas species.

Sed contra est, sicut objectum fidei est Deus, ita et charitatis. Sed fides est una virtus propter unitatem divinæ veritatis, secundum illud ad *Ephes.*, IV : « Una fides. » Ergo etiam charitas est una virtus, propter unitatem divinæ bonitatis.

(Conclusio. — Cùm una sit simpliciter divina bonitas, et æternæ beatitudinis communicatio, charitas quæ hæc respicit, una est simpliciter virtus, nullas habens species.)

Respondeo dicendum, quòd charitas, sicut dictum est (art. 1), est quædam amicitia hominis ad Deum. Diversæ autem amicitiarum species accipiuntur uno quidem modo, secundum diversitatem finis; et secundum hoc dicuntur tres species amicitiæ, scilicet amicitia « utilis, delectabilis, et honesti; » alio modo secundum diversitatem communicationum, in quibus amicitiæ fundantur : sicut alia species amicitiæ est consanguineorum, et alia concivium aut peregrinantium; quarum una fundatur super communicatione naturali, alia super communicatione civili vel peregrinationis, ut patet per Philosophum in VIII. *Ethic.* Neutro autem istorum modorum charitas potest dividi in plura ; nam charitatis finis est unus, scilicet divina bonitas; est etiam una communicatio beatitudi-

est la bonté divine ; elle est une aussi dans la communication de la béatitude éternelle, sur laquelle repose l'amitié qui rentre dans sa définition. D'où il résulte que la vertu de charité est absolument une, et qu'elle ne se distingue point en plusieurs espèces.

Je réponds aux arguments : 1° Ce raisonnement seroit concluant, si Dieu et le prochain étoient de la même manière l'objet de la charité. Or, cela n'est pas, Dieu étant l'objet principal de la charité, et le prochain n'étant aimé charitablement (1) qu'à cause de Dieu.

2° La charité aime Dieu pour lui-même ; par conséquent la charité n'a qu'une seule raison principale dans son amour, c'est-à-dire la bonté divine qui est la substance même de Dieu, suivant ces paroles, *Psalm.*, CV, 1 : « Louez le Seigneur, parce qu'il est bon. » Les autres raisons qui nous portent à l'aimer, ou qui nous en font un devoir, ne sont que secondaires et des conséquences de la première.

3° Dans l'amitié humaine dont parle le Philosophe, il y a diversité dans la fin et dans la communication, ce qui n'a pas lieu dans la charité, comme nous venons de le faire voir. Il n'y a donc pas de parité.

ARTICLE VI.

La charité est-elle la plus excellente des vertus ?

Il paroît que la charité n'est pas la plus excellente des vertus. 1° A la puissance la plus noble appartiennent et la vertu et l'opération les plus nobles. Or, l'intellect est plus noble que la volonté, puisque c'est lui qui la dirige. Donc la foi, qui réside dans l'intellect, est plus noble que la charité, qui réside dans la volonté.

(1) C'est-à-dire en vertu de la charité. Cet adverbe a singulièrement perdu dans l'usage de sa véritable signification. Il faut l'y rappeler ici, sous peine de ne pas bien comprendre.

---

nis æternæ, super quam hæc amicitia fundatur. Unde relinquitur quòd charitas est simpliciter una virtus, non distincta in plures species.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa rectè procederet, si Deus et proximus ex æquo essent charitatis objecta. Hoc autem non est verum ; sed Deus est principale objectum charitatis, proximus autem ex charitate diligitur propter Deum.

Ad secundum dicendum, quòd charitate diligitur Deus propter seipsum : unde una sola ratio diligendi attenditur principaliter à charitate, scilicet divina bonitas, quæ est ejus substantia, secundum illud *Psalm.* CV : « Confitemini Domino quoniam bonus. » Aliæ autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariæ, et consequentes ex prima.

Ad tertium dicendum, quòd amicitiæ humanæ, de quâ Philosophus loquitur, est diversus finis et diversa communicatio. Quod in charitate locum non habet, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS VI.

Utrùm charitas sit excellentissima virtutum.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non sit excellentissima virtutum. Altioris enim potentiæ altior est virtus, sicut et altior operatio. Sed intellectus est altior voluntate, quia dirigit ipsam. Ergo fides, quæ est in intellectu, est excellentior charitate quæ est in voluntate.

(1) De his etiam infrà, qu. 30, art. 4 ; et in 1, 2, qu. 48, art. 6 ; et III, *Sent.*, dist. 36, art. 4 ; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 55, ad 13 ; et *ad Coloss.*, III, lect. 3, col. 1 et 2.

2° Ce par quoi un être opère paroît être inférieur à cet être, comme le serviteur est inférieur au maître, qui opère par lui. Or, « la foi opère par la charité, » *Gal.*, V, 6. Donc la foi est plus excellente que la charité.

3° Une chose qui ne diffère d'une autre que parce qu'elle a en plus sur celle-ci, paroît être la plus parfaite des deux. Or, telle est l'espérance à l'égard de la charité ; car la charité a pour objet le bien, et l'espérance a pour objet le bien difficile. Donc l'espérance est plus excellente que la charité.

Mais l'Ecriture établit le contraire : « La plus grande de ces vertus est la charité, » dit l'Apôtre, I. *Cor.*, XIII, 13 (1).

(Conclusion. — La charité est la plus excellente des vertus, parce qu'elle atteint Dieu pour se reposer en lui, et non pour qu'il nous vienne de lui un bien quelconque.)

Le bien dans les actes humains se prenant de leur conformité avec la règle à laquelle ils sont soumis, la vertu humaine d'où émanent les actes bons doit nécessairement consister en ce qu'elle soit elle-même conforme à la double règle des actes humains, qui est, ainsi que nous l'avons rappelé, art. 3, la raison humaine et Dieu. Mais comme Dieu, en sa qualité de régulateur suprême, règle la raison humaine elle-même, il s'ensuit que les vertus théologales, qui consistent dans leur conformité avec la règle première, puisqu'elles ont Dieu pour objet, sont plus excellentes que les vertus morales ou intellectuelles, celles-ci consistant seulement dans leur conformité avec la raison humaine. Pour le même motif, celle des vertus théologales qui atteint plus parfaitement Dieu, leur règle commune, doit l'emporter sur les autres. D'un autre côté,

(1) Par la manière même dont cette phrase est placée dans le texte de l'Apôtre,

---

2. Præterea, illud per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius : sicut minister per quem dominus aliquid operatur, est inferior domino. Sed « fides per dilectionem operatur, » ut habetur ad *Galat.*, V. Ergo fides est excellentior charitate.

3. Præterea, illud quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse perfectius. Sed spes videtur se habere ex additione ad charitatem. Nam charitatis objectum est bonum. Spei autem objectum est bonum arduum. Ergo spes est excellentior charitate.

Sed contra est, quòd dicitur I. *ad Cor.*, XIII : « Major horum est charitas (1). »

(Conclusio. — Charitas inter omnes virtutes excellentissima est, cum Deum attingat ut in ipso sistat, et non ut ex eo nobis aliquid proveniat.)

Respondeo dicendum, quòd cum bonum in humanis actibus attendatur secundum quod regulantur debita regula, necesse est quòd virtus humana, quæ est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum, ut suprà dictum est (art. 3), scilicet ratio humana, et Deus. Sed Deus est prima regula, à qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologicæ, quæ consistunt in attingendo illam regulam primam, eo quod earum objectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quæ consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet ut etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior, quæ magis Deum attingit. Semper autem id quod est per se, majus est eo quod est per aliud. Fides autem et spes

(1) Scilicet horum trium quæ ibi præmittuntur *Nunc autem manent fides, spes, charitas tria hæc* ; ut sit sensus quòd ex his tribus ipsa sit major.

l'être qui existe de soi, est toujours supérieur à celui qui existe par un autre. Or, la foi et l'espérance n'atteignent Dieu qu'en ce que nous retirons de lui, ou la connoissance de la vérité, ou la possession du bien, tandis que la charité l'atteint simplement pour se reposer en lui, sans effet ultérieur par rapport à nous. C'est ce qui fait que la charité est plus excellente que la foi et l'espérance, et que toutes les autres vertus par conséquent. Il en est de même de la prudence (1); comme elle atteint la raison humaine par elle-même, elle est plus noble que les autres vertus morales, qui ne l'atteignent que par ce milieu qu'établit la prudence dans les opérations ou dans les passions humaines.

Je réponds aux arguments : 1° L'opération de l'intellect s'accomplit selon que l'objet perçu est dans le sujet qui perçoit. D'où il suit que la noblesse de l'opération intellectuelle se prend de la capacité de l'intellect. Au contraire, c'est dans l'inclination du sujet, appétant comme sa fin la chose qu'il désire, qu'il faut chercher la perfection de l'opération de la volonté et de toute puissance appétitive ; ce qui fait que la noblesse de l'opération appétitive se prend de la chose même qui en est l'objet.

Or, les choses, qui sont d'une nature inférieure à l'âme, existent en celle-ci d'une manière plus excellente qu'en elles-mêmes, par la raison que tout être existe dans un autre selon le mode de ce dernier, comme on le voit, *De causis*, prop. 12 et 20.

Et au contraire, les choses qui sont supérieures à l'âme, existent en elles-mêmes d'une manière plus noble que dans l'âme. D'où il résulte qu'à l'égard des choses qui sont au-dessous de nous, la connoissance est plus noble que l'amour; aussi le Philosophe, *Ethic.*, VI, 7-12, met-il les vertus intellectuelles avant les vertus morales. Mais

elle indique l'une des raisons de cette supériorité dans la durée éternelle de cette vertu. Mais saint Thomas va saisir dans son essence même la raison intrinsèque de cette même supériorité. C'est dans de semblables thèses que se révèle plus spécialement le coup d'œil du grand théologien.

(1) Parmi les vertus morales et intellectuelles, bien entendu. Ce n'est pas la première fois que notre saint auteur compare la prudence à la charité. C'est ce que nous venons de voir, article 4 de la même question, où il s'agissoit de prouver que la charité est une vertu spéciale et distincte.

---

attingunt quidem Deum, secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri, vel adeptio boni ; sed charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo charitas est excellentior fide et spe ; et per consequens omnibus aliis virtutibus. Sicut etiam prudentia, quæ attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliæ virtutes morales, quæ attingunt rationem secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus vel passionibus humanis.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente : et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio autem voluntatis et cujuslibet virtutis appetitivæ perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum : ideo dignitas operationis appetitivæ attenditur secundum rem quæ est objectum operationis. Ea autem quæ sunt infrà animam, nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis ; quia unumquodque est in aliquo per modum ejus in quo est, ut habetur in lib. *de causis*. Quæ verò sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis, quam sint in anima. Et ideo eorum quæ sunt infrà nos, nobilior est cognitio, quam dilectio ; propter quod Philosophus in VII. *Eth.*

à l'égard des choses qui sont au-dessus de nous, et principalement quand il s'agit de Dieu, l'amour l'emporte sur la connaissance (1). Et voilà pourquoi la charité l'emporte sur la foi.

2· La foi n'opère pas par la charité par manière d'instrument, comme le maître opère par son serviteur ; la foi opère par la charité comme par la forme qui lui est propre. Ainsi l'argument n'est pas concluant.

3· Le même bien est l'objet de l'espérance et de la charité ; mais la charité implique l'union avec ce bien, tandis que l'espérance en implique l'éloignement. Voilà pourquoi la charité n'a pour objet le bien en tant qu'il est difficile, comme l'espérance ; et, en effet ce qui est uni n'offre plus aucune difficulté dans le rapprochement. D'où il est évident que la charité est plus excellente que l'espérance.

ARTICLE VII.

Peut-il y avoir quelque vertu vraie sans la charité?

Il paroît qu'il peut y avoir de vraies vertus sans la charité. 1· Le propre de la vertu, c'est de produire des actes bons. Or, des hommes, qui n'ont pas la charité, font cependant des actes bons, quand, par exemple, ils donnent des vêtements et de la nourriture aux pauvres qui sont nus et qui ont faim, ou qu'ils font d'autres bonnes œuvres semblables. Donc il peut y avoir de vraies vertus sans la charité.

(1) Tous ces principes que l'auteur vient de rappeler à propos de la charité, il les avoit etablis en théorie et d'une manière spéculative, en traitant, dans la première partie, des facultés de l'âme humaine, en montrant comment l'homme entre en rapport avec tous les êtres par la connaissance et par l'amour. Là nous avons dû reconnoître ce qu'il y a de plus profond et de beau dans sa doctrine considérée comme simple exposition de l'être humain dans ses puissances constitutives, dans ses relations avec les différents objets qui s'offrent à sa double activité cognitive et appétitive. Nous devons voir maintenant dans cette même doctrine ce qu'elle renferme de lumineux et de fécond pour la direction de la vie humaine. Rien de plus propre à nous donner une juste idée de ce puissant génie que cette harmonie parfaite, cet admirable accord qui regne entre les principes de sa philosophie et les enseignements si délicats et si compliqués de la théologie catholique. Pour un esclave d'Aristote, comme on a voulu longtemps représenter saint Thomas, c'est encore une chose assez étonnante

---

prætulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quæ sunt supra nos, et præcipuè Dei dilectio, cognitioni præfertur. Et ideo charitas est excellentior fide.

Ad secundum dicendum, quod fides non operatur per delectionem sicut per instrumentum, ut dominus per servum, sed sicut per formam propriam. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod idem bonum est objectum charitatis et spei : sed charitas importat unionem ad illud bonum ; spes autem distantiam quamdam ab eo. Et inde est quod charitas non respicit illud bonum ut arduum, sicut spes. Quod enim jam unitum est, non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quòd charitas est perfectior spe.

ARTICULUS VII.

Utrùm sine charitate possit esse aliqua vera virtus.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd sine charitate possit esse aliqua vera virtus. Virtutis enim proprium est bonum actum producere. Sed illi qui non habent charitatem, faciunt aliquos bonos actus, putà dum nudum vestiunt, famelicum pascunt, et similia operantur. Ergo sine charitate potest esse aliqua vera virtus.

2. La charité ne peut exister sans la foi; car « elle procède d'une foi non feinte, » dit l'Apôtre, I, *Tim.*, I. Or, les infidèles peuvent avoir la vraie chasteté, s'ils répriment le mouvement de la concupiscence, comme ils ont la vraie justice, quand ils rendent des jugements droits. Donc la vraie vertu peut exister sans la charité.

3. D'après le Philosophe, *Ethic.*, VI, 3 et 4, la science et l'art sont des vertus. Or, on les trouve dans les pêcheurs, qui n'ont pas la charité. Donc la vraie vertu peut exister sans la charité.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, I. *Cor.*, XIII, 3 : « Quand j'aurai distribué tout mon bien pour nourrir les pauvres et que j'aurai livré mon corps pour être brûlé, si je n'ai la charité, tout cela ne me sert de rien. » Or, la vertu vraie sert de beaucoup, puisqu'il est écrit, *Sap.*, VIII, 7 : Elle enseigne la tempérance, la prudence, la justice et la force, qui sont les choses les plus utiles à l'homme dans cette vie. » Donc, il ne peut y avoir de vraie vertu sans la charité (1).

(Conclusion. — Puisque c'est la charité qui conduit l'homme à sa fin dernière, il ne peut y avoir sans elle de vertu absolument vraie.)

La vertu se rapporte au bien, comme nous l'avons vu, 1, 2, quest. LV, art. 3. Or, c'est la fin qui est le bien principal; car les moyens, ne sont bons qu'autant qu'ils se rapportent à la fin. Comme il y a donc deux sortes de fin, la fin dernière et la fin prochaine, de même il y a deux

qu'ayant à exposer tous les dogmes de la foi, il n'ait pas eu un mot à rétracter de ses théories philosophiques.

(1) C'est ce que nous avons insinué dans une note antérieure ; en signalant l'importance et la véritable portée de la thèse où l'auteur a établi que la charité est une vertu spéciale et non simplement la forme générale de toutes les vertus. On verra mieux maintenant, d'après la thèse actuelle et la suivante, combien il étoit necessaire que cette vérité fût préalablement démontrée ; car en voyant, d'une part, qu'il ne peut pas exister de vraie vertu sans la charité, et, de l'autre, que la charité est la forme légitime et dernière de toutes les vertus, l'esprit eût pu tomber dans une sorte de confusion, et ne plus voir dans la charité une vertu réelle.

---

2. Præterea, charitas non potest esse sine fide ; procedit enim ex fide non ficta, ut Apostolus dicit I. *ad Timoth.*, (1) Sed in infidelibus potest esse vera castitas, dum concupiscentias cohibent; et vera justitia, dum rectè judicant Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

3. Præterea, scientia et ars virtutes quædam sunt, ut patet in VI. *Ethic.* Sed hujusmodi inveniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus charitatem. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. *ad Cor.*, XIII : « Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest. » Sed virtus vera multum prodest, secundum illud *Sap.*, VIII : « Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus in vitâ nihil est utilius hominibus. » Ergo sine charitate virtus esse non potest.

(Conclusio. — Cùm per charitatem homo in ultimum finem dirigatur, nullà potest, absque illa simpliciter vera virtus esse.)

Respondeo dicendum, quòd virtus ordinatur ad bonum, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 55, art. 3). Bonum autem principaliter est finis ; nam ea quæ sunt ad finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus et alius proximus, ita etiam duplex bonum : unum quidem ultimum et universale, et aliud proximum et particulare.

(1) Sic enim ibi, v. 5 : *Finis præcepti charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta.*

sortes de bien, l'un, dernier et universel, l'autre, prochain et particulier. Le bien dernier, le bien principal de l'homme, c'est la possession de Dieu, selon cette expression, *Psalm.*, LXXII, 28 : « Le bien pour moi, c'est d'être uni à Dieu ; » et c'est par rapport à ce bien que l'homme est ordonné par la charité. Le bien secondaire, qui est en quelque sorte le bien particulier de l'homme, offre deux aspects : premièrement, il est réellement un bien, quand il peut, de sa nature, être rapporté au bien principal, qui est la fin dernière. Secondement, il n'est qu'un bien apparent, sans réalité, quand il éloigne du bien final. D'où il résulte évidemment que la vertu absolument vraie est celle qui se rapporte au bien principal de l'homme, conformément à ces paroles du Philosophe, *Phys.*, VII, text. 17 : « La vertu, c'est le bien, s'ordonnant avec ce qu'il y a de plus excellent. » Dans ce sens il ne peut pas y avoir de vertu véritable sans la charité. Mais si l'on entend par vertu ce qui se rapporte à une fin secondaire, il y a alors certaines vertus qu'on peut appeler ainsi, en dehors de la charité, en tant qu'elles se rapportent à un bien particulier. Toutefois, si ce bien particulier n'a que l'apparence et non la réalité du bien, la vertu qui l'embrasse n'est pas une vertu vraie, elle n'a qu'un faux semblant de vertu. Ainsi, comme le dit saint Augustin, *Contra Jul.*, IV, 3 : « Il n'y a point de vertu véritable dans la prudence de l'avare qui réfléchit sur les moyens divers de s'enrichir ; dans sa justice, qui lui fait dédaigner le bien d'autrui, dans la crainte de compromettre gravement le sien ; dans sa tempérance, qui lui fait réprimer les désirs de la luxure, parce qu'elle entraîne à la dépense ; dans son courage, lorsque, selon l'expression du Poète latin, « pour fuir la pauvreté, il traverse les mers, brave les écueils et la tempête. »

Mais si ce bien particulier est réellement un bien, comme

Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud *Psal.* XXXVII ; « Mihi adhærere (1) Deo bonum est, » et ad hoc ordinatur homo per charitatem. Bonum autem secundarium et quasi pariculare hominis potest esse duplex : unum quidem, quod est verè bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; alius autem est bonum apparens et non verum, quia abducit à finali bono. Sic ergo patet quod virtus vera simpliciter est illa quæ ordinat ad principale bonum hominis : sicut etiam Philosophus in VII. *Physic.* dicit quod « virtus est dispositio perfecti ad optimum. Et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine charitate, in quantum ordinatur, ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quæ est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis. Sicut non est vera virtus « avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucrorum ; et avarorum justitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena; et avarorum temperantia, qua luxuriæ, quæ sumptuosa est, cohibent appetitum , et avarorum fortitudo, » qua (ut ait Horatius lib. I, *Epist.*),

Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, (per ignes,

ut Augustinus dicit in libro IV, *contra Julianum* (cap. 2).

Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, ut putà conservatio civitatis

(1) Vel significantiùs græcè προσκολλᾶσθαι, quasi affixum esse tam firmiter ut ab eo nunquam divellatur, ait ibi Theodoretus (vers. 27).

seroit la conservation d'une cité, ou toute autre chose semblable, alors il y a une vertu vraie, mais imparfaite; à moins qu'elle ne soit rapportée au bien final et parfait. De tout ce que nous venons de dire il faut conclure que la vertu véritable ne peut exister sans la charité.

Je réponds aux arguments : 1° L'acte de quelqu'un qui n'a pas la charité peut se produire dans deux conditions : premièrement, selon qu'il agit en vertu de son défaut même de charité, comme quand il fait quelque chose qui se rapporte à ce qui exclut en lui cette vertu ; et, dans ce sens, son acte est toujours mauvais. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *Cont. Jul.*, IV, 3, que l'acte d'un infidèle agissant en vertu de son infidélité, est toujours un péché, alors même qu'il vêtiroit un pauvre, ou qu'il feroit une autre bonne œuvre quelconque ayant l'infidélité pour motif ou pour fin. Secondement, quelqu'un qui n'a pas la charité peut agir, non en vertu de son défaut de charité, mais en vertu de quelque don de Dieu qui est en lui, soit la foi, soit l'espérance, ou même le bien naturel, qui n'est pas totalement détruit par le péché, comme nous l'avons vu, quest. X, art. 4, et 1, 2, quest. LXXXV, art. 2. Dans ce sens il peut y avoir sans la charité des actes bons en eux-mêmes ; mais il ne peut y en avoir qui soient parfaitement bons, parce qu'ils ne sont point légitimement ordonnés par rapport à la fin dernière (1).

2° La fin étant à l'opération ce que le principe est à la spéculation, comme il ne peut y avoir de science absolument vraie en dehors d'une juste idée du principe premier et indémontrable, de même il ne peut y

(1) A moins de tomber dans l'erreur des Pélagiens, qui nioient, explicitement ou implicitement, tout le côté surnaturel de la religion et de la destinée humaine, ou bien dans celle de Luther et de Jansénius, aux yeux de qui la nature totalement corrompue n'étoit capable que de mal, il faut reconnoître qu'il y a deux sortes de bien, le bien naturel et le bien surnaturel. Or, il n'y a que ce dernier qui puisse absolument et sans restriction être appelé bien, parce qu'il est le seul qui mette pleinement l'homme en rapport avec sa fin dernière ; et c'est ce bien qui est perfectionné par la charité. Voilà dans quel sens cette vertu est la condition nécessaire de toutes les autres. Les divers principes sur lesquels l'auteur appuie cette conclusion, ou qu'il rappelle dans le cours de son raisonnement, il les avoit déjà posés et démontrés en d'autres endroits de la *Somme*, dans le traité de la grace en particulier.

---

vel aliquid hujusmodi, erit quidem vera virtus sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundum hoc, simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus alicujus caritate carentis potest esse duplex. Unus quidem, secundum hoc quod charitate caret; utpote cùm facit aliquid in ordine ad id per quod caret charitate. Et talis actus semper est malus, sicut Augustinus dicit in IV *contra Julianum* (ut sup.), quòd actus infidelis in quantum est infidelis, semper est peccatum, etiam si nudum operiat, vel quidquid aliud hujusmodi faciat ordinans ad finem suæ infidelitatis. Alius autem potest esse actus charitate carentis non secundum quod charitate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem, vel spem, vel etiam naturale bonum, quod non totum per peccatum tollitur, ut suprà dictum est (quæst. 10, art. 4, ut et 1, 2, qu. 85, art. 2). Et secundum hoc, sine charitate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfectè bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

Ad secundum dicendum, quòd cum finis se habeat in agibilibus, sicut principium in speculabilibus; sicut non potest esse simpliciter vera scientia, si desit recta æstimatio de primo et indemonstrabili principio, ita non potest esse simpliciter vera justitia aut vera castitas, si desit

avoir de justice ni de chasteté vraies, si la charité ne les rapporte à la fin légitime, quelle que soit d'ailleurs pour tout le reste la droiture de celui qui les pratique.

3° La science et l'art se rapportent par leur nature même à un bien particulier, et non à la fin dernière de la vie humaine, à laquelle se rapportent les vertus morales, dont l'effet essentiel est de rendre l'homme bon, ainsi que nous l'avons dit, 1, 2. Il n'y a donc pas de parité.

ARTICLE VIII.

La charité est-elle la forme des vertus?

Il paroît que la charité n'est pas la forme des vertus. 1° La forme d'une chose est ou exemplaire ou essentielle. Or, la charité n'est pas la forme exemplaire des autres vertus; car il faudroit alors que toutes les autres vertus fussent de la même espèce qu'elle. Elle n'en est pas non plus la forme essentielle, puisqu'elle ne se distingueroit d'aucune. Donc la charité n'est d'aucune manière la forme des vertus.

2° La charité est par rapport aux autres vertus comme la racine et le fondement, selon cette parole de l'Apôtre, *Eph.*, III, 17 : « Afin qu'étant enracinés et fondés dans la charité.... » Or, la racine et le fondement n'expriment pas un rapport de forme, mais plutôt un rapport matériel, parce qu'ils sont le commencement d'une production matérielle. Donc la charité n'est pas la forme des autres vertus.

3° La forme, la fin et la cause efficiente ne coïncident pas dans le même sujet numériquement, comme on le voit, *Phys.*, II, 70. Or, la charité est appelée la fin et la mère des vertus. On ne peut donc pas dire qu'elle en est la forme.

Mais saint Ambroise, in lib. I. *ad Cor.*, VIII, dit, au contraire, que la charité est la forme des vertus (1).

(1) Le commentateur latin de saint Thomas doute que cette parole soit réellement de saint

---

ordinatio debita ad finem, quæ est per charitatem, quantumcumque aliquis se rectè circa alia habeat.

Ad tertium dicendum, quòd scientia et ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ad ultimum finem humanæ vitæ, sicut virtutes morales, quæ simpliciter faciunt hominem bonum, ut suprà dictum est. Ergo ideo non est similis ratio.

ARTICULUS VIII.

Utrùm charitas sit forma virtutum.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd charitas non sit forma virtutum. Forma enim alicujus rei vel est exemplaris vel essentialis. Sed charitas non est forma exemplaris aliarum virtutum; quia sic oportet quòd aliæ virtutes essent ejusdem speciei cum ipsa. Similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum; quia non distingueretur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

2. Præterea, charitas comparatur ad alias virtutes, ut radix et fundamentum, secundum illud *Ephes.*, III : « In charitate radicati et fundati. » Radix autem vel fundamentum non habet rationem formæ, sed magis rationem materiæ; quia est prima pars in generatione. Ergo charitas non est forma virtutum.

3. Præterea, forma et finis et efficiens non coincidunt in idem numero, ut patet in II. *Physic.* (text. 70). Sed charitas dicitur finis et mater virtutum. Ergo non debet dici forma virtutum.

Sed contra est, quòd Ambrosius dicit charitatem esse formam virtutum.

(CONCLUSION. — La charité est la forme de toutes les vertus, parce que c'est elle qui ordonne les actes de toutes les vertus par rapport à la fin légitime et dernière.)

En matière de morale, la forme de l'acte se prend principalement de la fin. La raison en est que le principe des actes moraux est la volonté, qui a elle-même la fin pour objet et en quelque sorte pour forme. Or, la forme de l'acte est une conséquence de la forme de l'agent. Il faut donc, en matière de morale, que ce qui donne à l'acte son rapport avec la fin lui donne aussi sa forme (1). Et comme il est évident, d'après ce que nous avons dit, article précédent, que c'est par la charité que les actes de toutes les autres vertus se rapportent à leur fin, il s'ensuit que c'est elle qui donne la forme aux actes des vertus, et que c'est avec raison qu'elle est dite être la forme des vertus elles-mêmes. Car les vertus ne sont telles qu'en raison de leurs actes formés.

Je réponds aux arguments : 1° Ce n'est ni dans le sens de conformité, ni dans celui d'identité naturelle, qu'on dit que la charité est la forme des vertus, mais dans un sens d'efficacité, en tant qu'elle les informe toutes de la manière que nous venons de dire.

2° Si l'on compare la charité au fondement et à la racine, c'est dans ce sens qu'elle nourrit et sustente les autres vertus, et non dans le sens où le fondement et la racine expriment une causalité matérielle.

3° On dit que la charité est la fin de toutes les vertus, parce qu'elle les

Ambroise. Il est vrai néanmoins qu'elle se trouve, avec une légère modification, dans le travail de ce saint docteur sur l'Evangile selon saint Luc. Du reste, l'expression de la même pensée, sous une forme ou sous autre, se lit souvent dans les Pères de l'Eglise ; et l'on peut dire qu'elle rentre dans l'enseignement commun. Saint Thomas ne fait donc ici que la formuler, en lui donnant la rigueur et la précision du langage scolastique. Cette dernière thèse sur l'essence de la charité et ses rapports avec les autres vertus, a été admirablement préparée, comme on vient de le voir, par la marche ascendante des thèses qui la précèdent.

(1) Proposition qui n'est que le corollaire d'une conclusion démontrée par l'auteur dans le traité des actes humains. En effet, il a été prouvé là que les actes étoient spécifiés par leur fin. Or comme, d'après un principe d'Aristote et de saint Thomas, c'est la forme qui donne l'espèce, la charité, qui dirige toutes les vertus vers leur dernière fin, doit nécessairement en être la forme dernière.

(CONCLUSIO. — Charitas omnium virtutum forma est, cum per ipsam omnium virtutum actus in debitum et ultimum finem ordinentur.)

Respondeo dicendum, quòd in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis. Cujus ratio est, quia principium moralium actuum est voluntas, cujus objectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde opportet quòd in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem, secundum prædicta, quòd per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum, et pro tanto dicitur esse forma virtutum ; nam et ipsæ virtutes dicuntur, in ordine ad actus formatos.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas dicitur esse forma aliarum virtutum non quidem exemplariter, aut essentialiter, sed magis, in quantum scilicet omnibus formam imponit, secundum modum prædictum.

Ad secundum dicendum, quòd charitas comparatur fundamento et radici, in quantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliæ virtutes, et non secundum rationem qua fundamentum et radix habent rationem causæ materialis.

Ad tertium dicendum, quòd charitas dicitur

ordonne toutes à leur fin. Et comme on appelle mère celle qui conçoit en elle par un autre, on dit de la même manière que la charité est la mère des autres vertus, en ce que par son désir de la fin dernière elle conçoit en quelque sorte les actes de toutes les vertus, en les commandant.

QUESTION XXIV.

Du sujet de la charité.

Nous allons considérer la charité par rapport à son sujet.

Douze questions se présentent à cet égard : 1° La charité existe-t-elle dans la volonté comme dans son sujet? 2° Est-elle produite dans l'homme par des actes antérieurs ou par l'infusion de la grace divine? 3° Est-elle infuse selon la capacité des facultés naturelles? 4° S'accroît-elle dans celui qui la possède? 5° S'accroît-elle par addition? 6° S'accroît-elle par chacun de ses actes? 7° S'accroît-elle à l'infini? 8° Peut-elle être parfaite ici-bas? 9° La charité a-t-elle divers degrés? 10° La charité peut-elle subir une diminution? 11° Peut-on perdre la charité une fois qu'on l'a possédée? 12° La perd-on par un seul péché mortel (1)?

(1) Ainsi, l'objet de cette question n'est pas seulement de déterminer le sujet de la charité, comme on pourroit le croire en s'en tenant au titre seul ; il s'agit encore ici d'étudier la manière dont la charité réside dans son sujet, et même la manière dont on peut la perdre. L'auteur aura donc successivement fixé et considéré le sujet des trois vertus théologales, c'est-à-dire les puissances de l'ame où ces vertus résident. La foi, comme nous l'avons vu, réside dans l'intelligence ; en mettant cette faculté en rapport avec la vérité surnaturelle et divine, elle lui donne ici-bas sa dernière forme ou sa dernière perfection. L'espérance informe l'appétit intellectif, ou la volonté, en le plaçant dans l'ordre de la suprême béatitude, qui est la possession de Dieu. La charité réside également dans la volonté, mais en l'informant sous un autre rapport, en lui communiquant une perfection supérieure, puisqu'elle lui fait aimer pour lui-même le souverain bien que l'espérance ne recherche que pour soi.

finis aliarum virtutum, quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quæ in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum; quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

QUÆSTIO XXIV.

De charitatis subjecto, in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de charitate in comparatione ad subjectum.

Et circa hoc quæruntur duodecim. 1° Utrùm charitas sit in voluntate tanquam in subjecto. 2° Utrùm charitas causetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infusione divina. 3° Utrùm infundatur secundum capacitatem naturalium. 4° Utrùm augeatur in habente ipsam. 5° Utrùm augeatur per additionem. 6° Utrùm quolibet actu augeatur. 7° Utrùm augeatur in infinitum. 8° Utrùm charitas viæ possit esse perfecta. 9° De diversis gradibus charitatis. 10° Utrùm charitas possit diminui. 11° Utrùm charitas semel habita possit amitti. 12° Utrùm amittatur per unum actum peccati mortalis.

ARTICLE I.

La volonté est-elle le sujet de la charité ?

Il paroît que la volonté n'est pas le sujet de la charité. 1° La charité est amour. Or, l'amour, d'après le Philosophe, *Top.*, II, cap. 3, réside dans le concupiscible. Donc la charité réside aussi dans le concupiscible, et non dans la volonté.

2° La charité est la première des vertus, et celle qui les domine toutes, comme nous l'avons dit, question précédente, art. 6. Or, c'est la raison qui est le sujet de la vertu. Il paroît donc que c'est dans la raison, et non dans la volonté, que réside la charité.

3° La charité s'étend à tous les actes humains, d'après cette parole de l'Apôtre, I. *Cor.*, XVI, 14 : « Faites dans la charité tout ce que vous faites. » Or, le principe des actes humains est le libre arbitre. Il paroît donc que la charité réside dans le libre arbitre comme dans son sujet, et non dans la volonté.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. L'objet de la charité est le bien, lequel est aussi l'objet de la volonté. Donc la charité existe dans la volonté comme dans son sujet.

(Conclusion. — L'objet de la charité étant le bien divin, et non un bien sensible, ce n'est pas l'appétit sensitif qui en est le sujet, mais bien l'appétit intellectif, qu'on appelle volonté.)

Ainsi que nous l'avons dit, 1, quest. LXXX, art. 2, il y a deux sortes d'appétit, l'appétit sensitif et l'appétit intellectif, qu'on appelle volonté. Ils ont l'un et l'autre le bien pour objet, mais sous un rapport différent;

ARTICULUS I.

Utrùm voluntas sit subjectum charitatis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas non sit subjectum charitatis. Charitas enim amor quidam est. Sed amor, secundum Philosophum (II, *Top.*, cap. 3), est in concupiscibili. Ergo et charitas est in concupiscibili, et non in voluntate.

2. Præterea, charitas est principalissima virtutum, ut suprà dictum est (qu. 23, art. 6). Sed subjectum virtutis est ratio. Ergo videtur quòd charitas sit in ratione, et non in voluntate.

3. Præterea, charitas se extendit ad omnes actus humanos, secundum illud ad *Cor.*, ult. : « Omnia vestra in charitate fiant. » Sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium (2). Ergo videtur quòd charitas maxime sit in libero arbitrio sicut in subjecto, non in voluntate.

Sed contra est, quòd objectum charitatis est *bonum*, quod etiam est objectum voluntatis. Ergo charitas est in voluntate sicut in subjecto.

(Conclusio. — Cùm charitatis objectum non sit aliquod sensibile bonum, sed divinum, ejus subjectum non appetitus sensitivus, sed intellectivus est, qui dicitur voluntas.)

Respondeo dicendum, quòd cum duplex sit appetitus, sensitivus scilicet, et intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in primo habitum est, utriusque objectum est bonum, sed diversimodè:

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 3; et dist. 30, art. 1; et qu. 14, de verit., art. 5; et qu. 1, de virtut., art. etiam 5, tum in corp., tum ad 5 et ad 12.

(2) In quantum humani sunt, hoc est deliberatè fiunt, et cum electione quæ sit ad utramlibet partem indifferens; ut videre est 1, 2, qu. 1, art. 1 et 2, et qu. 6, art. 2, et qu. 13, art. 1 et 2.

car l'objet de l'appétit sensitif est le bien perçu par les sens, tandis que l'objet de l'appétit intellectif ou de la volonté est le bien dans sa notion générale, tel que l'intellect peut le percevoir. Or, la charité n'a pas pour objet le bien sensible, mais le bien divin, que l'intellect seul connoît. C'est pour cela que le sujet de la charité n'est pas l'appétit sensitif, mais l'appétit intellectif, c'est-à-dire la volonté.

Je réponds aux arguments : 1° Le concupiscible est une partie de l'appétit sensitif (1), et non de l'appétit intellectif, comme nous l'avons montré, 1, quest. LXXXI, art. 2. Par conséquent, l'amour qui réside dans le concupiscible est l'amour du bien sensitif. Mais le concupiscible ne peut pas s'étendre au bien divin, qui est le bien intelligible ; la volonté seule peut l'atteindre. Voilà pourquoi le concupiscible ne peut pas être le sujet de la charité.

2° C'est dans la raison qu'existe la volonté elle-même, d'après le Philosophe, *De animâ*, III, 42. Par conséquent, de ce que la charité réside dans la volonté, il ne s'ensuit pas qu'elle soit étrangère à la raison. Toutefois la raison n'est pas la règle de la charité comme elle l'est des autres vertus. La charité est réglée par la sagesse de Dieu, et elle est au-dessus de la règle prise dans la raison humaine, selon cette parole de l'Apôtre, *Eph.*, III, 19 : « La charité de Jésus-Christ surpasse toute science. » Elle ne réside donc pas dans la raison comme dans son sujet, à la manière de la prudence, ni comme dans son principe régulateur, à la manière de la justice et de la tempérance ; mais seulement par une certaine affinité de la volonté avec la raison.

(1) Qui se divise, ainsi que nous l'avons vu d'abord dans la théorie des facultés de l'homme et puis dans le traité des passions, en concupiscible et irascible.

---

nam objectum appetitus sensitivi est bonum per sensum apprehensum ; objectum vero appetitus intellectivi vel voluntatis, est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Charitatis autem objectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur. Et ideo charitatis subjectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, id est, voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quòd concupiscibilis est pars appetitus sensitivi, non autem appetitus intellectivi, ut in primo ostensum est. Unde amor qui est in concupiscibili, est amor sensitivi boni. Ad bonum autem divinum, quod est intelligibile, concupiscibilis se extendere non potest, sed sola voluntas. Et ideo concupiscibilis subjectum charitatis esse non potest.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas, etiam secundum Philosophum in III. *De anima* (text. 41), in ratione est; et ideo per hoc quod charitas est in voluntate, non est aliena à ratione. Tamen ratio non est regula charitatis, sicut humanarum virtutum ; sed regulatur à Dei sapientia, et excedit regulam rationis humanæ, secundum illud *Ephes.*, III : « Supereminentem scientiæ (1) charitatem Christi. » Unde non est in ratione sicut in subjecto, sicut prudentia, neque sicut in regulante, sicut justitia vel temperantia; sed solum per quamdam affinitatem voluntatis ad rationem.

(1) Ex græco ὑπερβάλλουσαν γνώσεως, id est, quæ omnem intellectûs cognitionem superexcedit, ut lect. 5 S. Thomas explicat; etsi aliter Beda ex Augustino *supereminentem sententiam charitatis* legit, et Hieronymus è converso *charitatem immensam scientiæ,* qua se scire desiderantes amat, etc.

3° Le libre arbitre n'est pas une puissance distincte de la volonté, comme nous l'avons dit, 1, quest. LXXXIII, art. 4. Cependant la charité n'existe pas dans la volonté en vertu du libre arbitre, dont l'acte propre consiste dans l'élection ; car l'élection porte sur les moyens, tandis que la volonté porte sur la fin, *Ethic.*, III, 2. D'où il suit que la charité, puisqu'elle a pour objet la fin dernière, réside plutôt dans la volonté que dans le libre arbitre.

ARTICLE II.

Le charité est-elle produite en nous par infusion?

Il paroît que la charité n'est pas produite en nous par infusion. 1° Ce qui est commun à toutes les créatures doit exister naturellement dans l'homme. Or, saint Denis dit, *De divin. Nom.*, cap. IV : « Tous les êtres sont portés à aimer le bien divin, » qui est l'objet de la charité. Donc c'est naturellement que la charité existe en nous, et non par infusion.

2° Plus une chose est aimable, plus il est facile de l'aimer. Or, Dieu est souverainement aimable, puisqu'il est souverainement bon. Donc il est plus facile de l'aimer que d'aimer toute autre chose. Mais nous n'avons pas besoin d'une habitude infuse pour aimer les autres choses. Donc nous n'en avons pas besoin non plus pour aimer Dieu.

3° L'Apôtre dit, I. *Tim.*, I, 5 : « La fin des commandements, c'est la charité, qui naît d'un cœur pur, d'une conscience droite et d'une foi sincère. » Or, ces trois dispositions appartiennent aux actes humains. Donc la charité est produite en nous par des actes antérieurs, et non par infusion.

Mais le contraire est établi par l'Ecriture. L'Apôtre dit, *Rom.*, V, 5:

Ad tertium dicendum, quòd liberum arbitrium non est alia potentia à voluntate, ut in primo dictum est; et tamen charitas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cujus actus est eligere. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem ; voluntas autem est ipsius finis, ut dicitur in III. *Ethic.* (cap. 2 vel 3). Unde charitas cujus objectum est finis ultimus, magis debet esse in voluntate, quam in libero arbitrio.

ARTICULUS II

Utrùm charitas causetur in nobis ex infusione.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non causetur in nobis ex infusione. Illud enim quod est commune omnibus creaturis naturaliter hominibus inest. Sed, sicut Dionysius dicit in IV. cap. *De divin. Nom.*, « Omnibus diligibile et amabile est bonum divinum, » quod est objectum charitatis. Ergo charitas inest nobis naturaliter, et non ex infusione.

2. Præterea, quanto aliquid est magis diligibile, tanto faciliùs diligi potest. Sed Deus est maximè diligibilis, cum sit summè bonus. Ergo faciliùs est ipsum diligere, quam alia. Sed ad alia diligenda non indigemus aliquo habitu infuso. Ergo nec etiam ad diligendum Deum.

3. Præterea, Apostolus dicit I. *ad Timoth.*, I: « Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta. » Sed hæc tria pertinent ad actus humanos. Ergo charitas causatur in nobis ex actibus præcedentibus, et non ex infusione.

Sed contra est, quod Apostolus dicit. *Rom.*, V:

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. 2 et 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 152; et *Opusc.*, IV, cap. 3; et *ad Rom.*, VIII, lect. 5, col. 1.

« L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit saint, qui nous a été donné (1). »

(CONCLUSION. — La charité étant fondée sur la communication de la béatitude éternelle, elle n'est pas une vertu naturelle, ni une vertu qui s'acquière par les forces naturelles; c'est l'Esprit saint qui l'infuse dans l'ame humaine.)

Ainsi que nous l'avons dit, quest. XXIII, art. 1, la charité est une amitié de l'homme à l'égard de Dieu, fondée sur la communication de la béatitude éternelle. Or, cette communication n'est pas dans l'ordre des dons naturels, mais dans l'ordre des dons gratuits, puisque, comme dit l'Apôtre, *Rom.*, VI, 23, « La grace de Dieu, c'est la vie éternelle. » Par conséquent, la charité elle-même dépasse toute faculté naturelle. Mais ce qui dépasse les forces de la nature ne peut pas être naturel, et l'on ne peut non plus l'acquérir au moyen des puissances naturelles, parce que l'effet ne l'emporte pas sur sa cause. D'où il suit que la charité ne peut exister en nous naturellement, et que nous ne pouvons l'acquérir par nos propres forces, mais qu'elle nous est infuse par l'Esprit saint, qui est l'amour du Père et du Fils, amour dont la participation en nous est la charité créée elle-même, comme nous l'avons dit, question précédente, art. 2.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Denis parle de l'amour de Dieu qui est fondé sur la communication des biens naturels, et qui, pour ce

(1) La question que l'auteur s'est posée dans cet article, revient à celle-ci : La charité est elle une habitude surnaturelle et gratuite, que Dieu communique immédiatement à notre ame; ou bien n'est-elle qu'une habitude naturelle, que l'homme puisse acquérir, comme les autres habitudes de ce genre, par des actes répétés et les seules forces de sa nature? En effet, les vertus infuses, ainsi que nous l'avons remarqué ailleurs, sont opposées aux vertus acquises.

On pourroit se demander encore pourquoi cette question lorsqu'il s'agit spécialement du sujet où la charité réside, c'est-à-dire, de la puissance informée par cette vertu. Le voici, si je ne me trompe : Après avoir démontré que la charité réside dans la volonté, comme dans son sujet, l'auteur va, pour ainsi dire, au devant d'une difficulté. C'est comme s'il disoit : la volonté est bien le sujet de la charité, sans doute; mais ce n'est pas qu'elle se la donne elle-même, ou que la charité y naisse naturellement; la charité vient de Dieu; c'est par sa grace et sa bonté qu'elle est donnée à l'ame humaine.

« Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. »

(CONCLUSIO. — Ipsa virtus charitatis, cùm sit fundata super communicatione æternæ beatitudinis, non est naturalis, neque per vires naturales acquiritur, sed per infusionem Spiritus sancti in animam hominis infunditur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 23, art. 1), charitas est amicitia quædam hominis ad Deum, fundata super communicatione beatitudinis æternæ. Hæc autem communicatio non est secundum dona naturalia, sed secundum dona gratuita; quia, ut dicitur *Rom.*, VI : « Gratia Dei vita æterna. » Unde et ipsa charitas facultatem naturæ excedit. Quod autem excedit naturæ facultatem, non potest esse neque naturale, neque per potentias naturales acquisitum; quia effectus naturalis non transcendit suam causam. Unde charitas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem Spiritus sancti, qui est amor Patris et Filii, cujus participatio in nobis est ipsa charitas creata, sicut suprà dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionysius loquitur de dilectione Dei quæ fundatur super

motif, existe naturellement chez tous les hommes. Mais la charité est fondée sur une communication surnaturelle, ce qui fait qu'il n'y a pas de parité.

2° De même que Dieu, bien qu'il soit souverainement intelligible en lui-même, ne l'est pas néanmoins par rapport à nous à cause de l'imperfection de notre connoissance, qui dépend des choses sensibles; de même il est souverainement aimable en lui-même, en tant qu'objet de la béatitude, sans qu'il soit tel pour nous, sous ce même rapport, à raison du penchant qui nous porte à aimer les biens sensibles. D'où il est évident que pour aimer Dieu par-dessus tout, comme objet de notre béatitude, il est nécessaire que la charité soit infuse dans nos cœurs.

3° Quand on dit que la pureté du cœur, une conscience droite et une foi sincère produisent la charité en nous, cela doit s'entendre de l'acte de la charité, qui résulte de ces dispositions comme de ses prémices. Ou bien, l'Apôtre s'exprime-t-il ainsi, parce que les actes qui sont le fruit de ces dispositions, rendent l'homme apte à recevoir l'infusion de la charité. C'est aussi la signification de ces paroles de saint Augustin, Tract. IX, *in epist. Joan.* : « La crainte introduit la charité, » et de ces autres de la Glose, *in Matth.*, I : « La foi engendre l'espérance, et l'espérance engendre la charité. »

ARTICLE III.

La charité nous est-elle infuse d'après la capacité des facultés naturelles?

Il paroît que la charité nous est infuse en proportion de nos facultés naturelles. 1° Il est écrit, *Matth.*, XXV, 15 : « Dieu a donné à chacun selon sa vertu propre. » Or, aucune vertu ne précède la charité dans

---

communicatione naturalium bonorum, et ideo naturaliter omnibus inest. Sed charitas fundatur super quadam communicatione supernaturali. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus secundum se est maximè cognoscibilis, non tamen à nobis, propter defectum nostræ cognitionis, quæ dependet à rebus sensibilibus; ita etiam Deus in se est maximè diligibilis, in quantum est objectum beatitudinis. Sed hoc modo non est maximè diligibilis à nobis propter inclinationem affectus nostri ad visibilia bona. Unde patet, quod ad Deum maximè hoc modo diligendum, necesse est quòd nostris cordibus charitas infundatur.

Ad tertium dicendum, quòd cùm charitas dicitur in nobis procedere « ex corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta, » hoc referendum est ad actum charitatis (1), qui ex præmissis excitatur. Vel etiam hoc dicitur, quia hujusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum charitatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod Augustinus dicit I *Epist. Joan.* tract. IX, quòd « timor introducit charitatem; » et de hoc quod dicitur in Glossa *Matth.*, I, quòd « fides generat spem, et spes charitatem. »

ARTICULUS III.

Utrùm charitas infundatur secundum capacitatem naturalium.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd charitas infundatur secundum capacitatem naturalium. Dicitur enim *Matth.*, XXV, quòd « dedit unicuique secundum propriam virtutem. » Sed charitatem nulla virtus præcedit in homine

(1) Ut scilicet *charitas*, non pro habitu, sed pro actu accipiatur, sicut ἀγάπη quoque solet usurpari.

(2) De his etiam I. part., qu. 62, art. 6; ut et I, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 3; et iterum III, *Sent.*, dist. 31, qu. 1, art. 4.

l'homme, si ce n'est la vertu naturelle ; parce que, comme nous l'avons dit, quest. précédente, art. 7, il n'y a pas de vraie vertu sans la charité. Donc c'est à raison de l'étendue de la vertu naturelle que Dieu infuse la charité dans l'homme.

2° Dans toutes les choses ordonnées entre elles, la seconde est proportionnée à la première. C'est d'après ce principe que nous voyons, dans l'ordre naturel, la forme proportionnée à la matière, et, dans l'ordre des dons gratuits, la gloire proportionnée à la grace. Or, la charité, par-là même qu'elle est la perfection de la nature, est, par rapport à la capacité des facultés naturelles, ce que le second est au premier. Il paroît donc que la charité est infuse selon la capacité des facultés naturelles.

3° C'est de la même manière que les hommes et les anges deviennent participants de la béatitude, parce qu'elle a le même principe dans les uns et les autres, comme on le voit, *Matth.*, XXII, et *Luc*, XX. Or, la charité et les autres dons gratuits ont été accordés aux anges selon la capacité de leurs facultés naturelles, comme dit le Maître, lib. II, dist. 3. Il en est donc de même pour les hommes.

Mais le contraire résulte de ces paroles du Sauveur, *Joan.*, III, 8 : « L'Esprit souffle où il veut, » et de ces autres de l'Apôtre, I. *Cor.*, XII, 2 : « C'est un seul et même esprit qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun ses dons comme il lui plaît. » Par conséquent, la charité ne nous est pas donnée en raison de la capacité de nos facultés naturelles.

(Conclusion. — La charité ne dépend, pour sa quantité, ni de la condition de la nature, ni de la capacité naturelle, mais uniquement de la grace de l'Esprit saint, qui l'infuse en nous.)

La quantité d'une chose quelconque dépend de la cause qui la produit, parce que plus une cause est universelle, plus grand est son effet. Or, puisque la charité dépasse les forces de la nature, comme nous l'avons

---

nisi naturalis ; quia sine charitate nulla est virtus, ut dictum est (qu. 23, art. 3). Ergo secundum quantitatem virtutis naturalis infunditur homini charitas à Deo.

2. Præterea, omnium ordinatorum ad invicem secundum proportionatur primo : sicut videmus quòd in rebus naturalibus forma proportionatur materiæ, et in donis gratuitis, gloria proportionatur gratiæ. Sed charitas, cum sit perfectio naturæ, comparatur ad capacitatem naturalium, sicut secundum ad primum. Ergo videtur quòd charitas infundatur secundum naturalium capacitatem.

3. Præterea, homines et Angeli secundum eamdem rationem participant beatitudinem; quia in utrisque est similis beatitudinis ratio, ut habetur *Matth.*, XXII, et *Luc.*, XX. Sed Angelis charitas et alia dona gratuita sunt data secundum capacitatem naturalium, ut Magister dicit lib. *Sentent.* II, dist. 3. Ergo idem videtur esse in hominibus.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, III : « Spiritus ubi vult spirat ; » et I. *Cor.*, XII : « Hæc omnia operatur unus et idem spiritus, dividens singulis prout vult. » Ergo charitas datur non secundum capacitatem naturalium, sed secundum voluntatem Spiritus sua dona distribuentis.

(Conclusio. — Charitas non dependet secundum suam quantitatem ex naturæ conditione, vel naturali capacitate, sed ex sola Spiritus sancti gratia eam infundentis.)

Respondeo dicendum, quòd uniuscujusque rei quantitas dependet à propria causa rei ; quia universalior causa effectum majorem producit. Charitas autem cum superexcedat proportionem

montré, art. précéd., elle ne dépend d'aucune vertu naturelle (1); et la grace de l'Esprit saint peut seule la produire en nous. Par conséquent, la quantité de la charité ne dépend pas de la condition de la nature ou de la capacité de la vertu naturelle, mais seulement de la volonté de l'Esprit saint, qui distribue ses dons comme il lui plaît. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre, *Ephés.*, IV, 7 : « La grace a été donnée à chacun de nous selon la mesure du Christ. »

Je réponds aux arguments : 1° La vertu naturelle, en raison de laquelle Dieu distribue ses dons à chacun, consiste dans la disposition ou préparation de celui qui reçoit la grace, c'est-à-dire dans l'effort qu'il fait pour l'attirer à lui. Mais c'est toujours l'Esprit saint qui prévient cette disposition ou cet effort, en agissant plus ou moins sur l'ame humaine, selon sa volonté. De là cette parole de l'Apôtre, *Coloss.*, I, 2 : « Dieu, en nous éclairant de la lumière de la foi, nous a rendus dignes d'avoir part au sort et à l'héritage des saints. »

2° La forme n'exclut pas toute proportion avec la matière, puisqu'elles appartiennent l'une et l'autre au même genre. Il en est de même de la grace et de la gloire, parce que la grace n'est autre chose que le commencement de la gloire en nous. Mais la charité et la nature n'appartiennent pas au même genre, ce qui fait que l'argument pèche par défaut de parité.

3° L'ange est une nature intellectuelle, et, par sa condition même, il lui convient de se porter tout entier vers l'objet de son affection, ainsi que nous l'avons dit, part. I, quest. LXII, art. 6. C'est pourquoi il y a

(1) Or la charité dépendroit en quelque sorte de la nature, si la mesure de celle-là se trouvoit déterminée par la capacité de celle-ci. Dès lors on ne pourroit plus dire d'une manière absolue que la charité est un don gratuit. Création surnaturelle dans son essence aussi bien que dans son origine, elle ne le seroit pas dans sa mesure et sa quantité, puisque, sous ce

---

naturæ humanæ, ut dictum est, non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia Spiritus sancti eam infundentis. Et ideo quantitas charitatis non dependet ex conditione naturæ, vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate Spiritus sancti distribuentis sua dona prout vult. Unde et Apostolus dicit ad *Ephes.*, IV : « Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. »

Ad primum ergo dicendum, quòd illa virtus (1) secundum quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio vel præparatio præcedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem vel conatum prævenit Spiritus sanctus movens mentem hominis vel plus, vel minus, secundum suam voluntatem. Unde et Apostolus dicit ad *Colos.*, I : « Qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine. »

Ad secundum dicendum, quòd forma non excedit materiæ proportionem, sed sunt ejusdem generis. Similiter etiam gratia et gloria ad idem genus referuntur; quia gratia nihil est aliud quàm quædam inchoatio gloriæ in nobis. Sed charitas et natura non pertinent ad idem genus. Et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd Angelus est intellectualis naturæ, et secundum suam conditionem competit ei ut totaliter feratur in omne id in quod fertur, ut in primo habitum est (2). Et ideo in superioribus Angelis fuit major co-

(1) Vel facultas (δύναμις), quam *pro accipientium viribus* Hieronymus explicat ibi; et Hilarius, Can. 27 in *Matth., in quantum quisque capax esset;* aliâ tamen significatione quàm hîc, nempe ad gratiarum gratis datarum usum pertinente.

(2) Seu I. part., qu. 62, art. 6, ut indicatum suprà ubi hoc pro secunda ratione affertur cur angeli secundùm quantitatem naturalium gratiam et gloriam sint consecuti.

eu, dans les anges supérieurs, un plus grand effort, soit pour le bien, dans ceux qui ont persévéré, soit pour le mal, dans ceux qui sont tombés. D'où il suit qu'il y a eu plus de mérite dans la persévérance, comme aussi plus de malice dans la chute des anges d'un ordre plus élevé, qu'il n'y en a eu dans la pérsévérance ou dans la chute de ceux d'un ordre inférieur. Au contraire, l'homme étant d'une nature raisonnable, à laquelle il convient d'être tantôt en puissance et tantôt en acte, il n'est pas nécessité par sa condition à se porter tout entier vers l'objet de son affection; et l'on conçoit dès-lors qu'il peut arriver que celui qui est naturellement mieux disposé fasse moins d'effort, et réciproquement. Par conséquent, il n'y a pas de parité.

ARTICLE IV.

La charité peut-elle s'accroître?

Il paroît que la charité ne peut pas s'accroître. 1° Il n'y a que ce qui est susceptible de quantité qui soit susceptible d'accroissement. Or, il y a deux sortes de quantité : la quantité mathématique ou matérielle, et la quantité virtuelle. La première ne convient pas à la charité, puisque cette vertu est une perfection spirituelle. La seconde s'apprécie d'après les objets; et, sous ce rapport, la charité ne reçoit pas d'accroissement, parce que la charité, à son moindre degré, embrasse tout ce qui doit être aimé. Donc la charité ne peut pas s'accroître.

2° Ce qui est à son terme ne prend pas d'accroissement. Or, la charité est à son terme, puisqu'elle est la plus grande des vertus, et l'amour souverain du bien parfait. Donc la charité ne peut s'accroître.

rapport du moins, elle seroit subordonnée à la création naturelle. C'est donc le caractère surnaturel et divin de la charité que saint Thomas soutient encore dans cette thèse, mais en le montrant sous un jour plus pur et plus complet. Voilà comment cet article se rattache à celui qui le précède; telle est la marche logique et progressive de l'auteur.

---

natus, et ad bonum, in perseverantibus, et ad malum, in cadentibus. Et ideo superiorum Angelorum persistentes facti sunt meliores, et cadentes facti sunt pejores aliis. Sed homo est naturæ rationalis, cui competit esse quandoque in potentia et quandoque in actu : et ideo non oportet quòd feratur totaliter in id in quod fertur; sed ejus qui habet meliora naturalia, potest esse minor conatus, et è converso. Et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrùm charitas augeri possit.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas augeri non possit. Nihil enim augetur nisi quantum. Duplex autem est quantitas, scilicet dimensiva, et virtualis; quarum prima charitati non convenit, cùm sit quædam spiritualis perfectio. Virtualis autem quantitas attenditur secundum objecta, secundum quæ charitas non crescit; quia minima charitas diligit omnia quæ sunt ex charitate diligenda. Ergo charitas non augetur.

2. Præterea, id quod est in termino, non cipit augmentum. Sed charitas est in termino, quasi maxima virtutum existens, et summus amor optimi boni. Ergo charitas augeri non potest.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 52, art. 1; et qu. 66, art. etiam 1; ut et I, *Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. iterum 1; et qu. 1, de verit., art 11; et *Quodlib.*, IX, art. 13.

3° L'accroissement est un mouvement. Par conséquent, ce qui s'accroît se meut, et ce qui s'accroît essentiellement se meut essentiellement. Or, il n'y a que l'être corruptible et engendré qui se meuve essentiellement. Donc la charité ne peut s'accroître, à moins qu'elle ne soit soumise aux vicissitudes de la génération et de la corruption; ce qui répugne.

Mais saint Augustin dit au contraire, tract. LXXIV, *in Joan :* « La charité doit pouvoir augmenter, afin de pouvoir, en augmentant, atteindre sa perfection (1). »

(Conclusion. — La charité peut s'accroître tant qu'elle existe ici-bas.)

La charité peut croître toujours dans l'homme, tant qu'il est voyageur sur la terre. En effet, si l'on dit que nous sommes voyageurs en cette vie, c'est parce que nous tendons vers Dieu, qui est le terme de notre béatitude. Or, nous avançons d'autant plus dans ce voyage, que nous nous approchons davantage de Dieu; et saint Augustin dit, tract. XXXII, *in Joan :* « Ce n'est pas par le mouvement corporel qu'on s'en approche, mais par les affections de l'ame. » C'est donc la charité qui opère ce rapprochement, puisque c'est elle qui unit l'ame à Dieu; et, dès-lors, il est de l'essence de la charité, ici-bas, de pouvoir s'augmenter toujours; car, du moment où elle ne pourroit plus s'accroître, l'avancement dans le voyage n'auroit plus lieu. Et c'est pour cela que l'Apôtre appelle la charité la voie, quand il dit, I. *Corinth.*, VII, 31 : « Je vous montre une voie qui est beaucoup plus parfaite. »

(1) Il est plus d'une fois question dans saint Augustin de l'accroissement de la charité, ou de celui de la grace, ce qui revient au même pour l'objet de la thèse, puisque l'un de ces accroissements ne sauroit exister sans l'autre. Mais tous les saints docteurs établissent ou supposent cette vérité. Comment pourroient-ils, sans cela, parler des progrès de la vie spirituelle, exhorter les chrétiens, en employant même les expressions de l'Ecriture, à marcher de vertus en vertus ? Aussi pour démontrer la possibilité de cet accroissement, notre saint auteur revient-il à l'idée que nous devons nous faire de la vie présente. La vie est un voyage, nous dit-il; nous sommes des voyageurs, mais des voyageurs qui devons aller à Dieu. Et voilà pourquoi saint Bonaventure, l'immortel ami de saint Thomas, nous a tracé l'*Itinéraire de l'ame vers Dieu.* Or, l'ame n'avance vers ce terme qu'à mesure que sa charité grandit, puisque la charité elle-même est le lien qui la rapproche du suprême objet de ses affections et de ses efforts.

---

3. Præterea, augmentum quidam motus est. Ergo quod augetur, movetur. Quod ergo augetur essentialiter, movetur essentialiter. Sed non movetur essentialiter, nisi quod corrumpitur vel generatur. Ergo charitas non potest augeri essentialiter, nisi fortè de novo generetur vel corrumpatur : quod est inconveniens.

Sed contra est, quod Augustinus dicit super *Joan.*, quòd « charitas meretur augeri ut aucta mereatur et perfici. »

(Conclusio. — Charitas viæ usque ad viæ terminum augeri potest.)

Respondeo dicendum, quòd charitas viæ potest augeri. Ex hoc enim dicimur esse viatores, quòd in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostræ beatitudinis. In hac autem via tanto magis procedimus, quanto Deo magis appropinquamus, « cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis » ut Augustinus dicit tract. XXXII, *in Joan.* Hanc autem propinquitatem facit charitas, quia per ipsam mens Deo unitur. Et ideo de ratione charitatis viæ est ut possit augeri. Si enim non posset augeri, jam cessaret viæ processus. Et ideo Apostolus charitatem viam nominat, dicens I. *ad Cor.*, XII : « Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro. »

Je réponds aux arguments : 1° La quantité matérielle ne convient pas à la charité; mais la quantité virtuelle lui est parfaitement applicable, parce qu'elle ne s'apprécie pas seulement d'après le nombre des objets, c'est-à-dire selon qu'on en aime plus ou moins de choses, mais aussi d'après l'intensité de l'acte, selon qu'un objet est plus ou moins aimé. C'est de cette manière que s'accroît la quantité virtuelle de la charité.

2° La charité est souveraine ou a son terme, relativement à son objet, en ce sens que son objet est le souverain bien. D'où il suit, à la vérité, qu'elle est la plus excellente de toutes les vertus. Mais il ne suit pas de là que toute charité soit à son terme, relativement à l'intensité de son acte.

3° Il y a des auteurs qui ont prétendu que la charité ne s'accroît pas dans son essence même, mais seulement en ce qu'elle s'enracine dans son sujet, ou qu'elle devient plus fervente. Mais ils n'ont pas compris la portée de leurs propres paroles. En effet, puisque la charité est un accident, son être consiste à exister dans son sujet. Par conséquent, s'accroître dans son essence, n'est autre chose pour elle qu'exister davantage dans son sujet, ce qui revient à s'enraciner davantage en lui. Egalement, pour ce qui est de la ferveur, comme la vertu se rapporte essentiellement à son acte, dire que la charité s'accroît dans son essence, ou dire qu'elle a la vertu de produire l'acte d'un amour plus fervent, c'est absolument la même chose. Nous disons donc que la charité s'accroît réellement dans son essence (1), non qu'elle commence ou qu'elle cesse d'exister dans le sujet, comme le suppose l'argument, mais en ce sens qu'elle se communique de plus en plus à son sujet.

(1) Son essence est d'être un accident ou une qualité, puisqu'elle est une habitude ou une vertu; de plus, comme saint Thomas l'a démontré plus haut, elle est quelque chose de créé dans l'ame, quelque chose qu'on ne doit pas confondre avec la charité substantielle qui est Dieu. Rien n'empêche donc qu'elle ne puisse réellement se développer et s'accroître.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis, quæ non solum attenditur secundum numerum objectorum, ut scilicet plura vel pauciora diligantur, sed etiam secundum intentionem actus, ut magis vel minus aliquid diligatur : et hoc modo virtualis quantitas charitatis augetur.

Ad secundum dicendum, quòd charitas est in summo ex parte objecti, in quantum scilicet ejus objectum est summum bonum. Et ex hoc sequitur, quòd ipsa sit excellentior aliis virtutibus. Sed non omnis charitas est in summo quantum ad intensionem actus.

Ad tertium dicendum, quòd quidam dixerunt charitatem non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in subjecto, vel secundum fervorem. Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Cùm enim accidens sit, ejus *esse* est *inesse*. Unde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri, quàm eam magis inesse subjecto, quod est magis eam radicari in subjecto. Similiter etiam, ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum. Unde idem est ipsam augeri secundum essentiam, et ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum. Augetur ergo essentialiter, non quidem ita quòd esse incipiat, vel esse desinat in subjecto, sicut objectio illa procedit, sed ita quòd magis ac magis in subjecto esse incipiat.

ARTICLE V.

La charité s'accroît-elle par addition

Il paroît que la charité s'accroît par addition. 1° L'accroissement a lieu, pour la quantité virtuelle, de la même manière que pour la quantité corporelle. Or, la quantité corporelle s'accroît par addition; car le Philosophe dit, *De gener.*, I, 31 : « L'accroissement provient d'une chose qui s'ajoute à une grandeur préexistante. » Donc c'est aussi par addition que s'accroît la charité dans sa quantité virtuelle.

2° La charité est, dans l'ame, une lumière spirituelle, d'après cette parole de l'Apôtre, I. *Joan.*, II, 10 : « Celui qui aime son frère demeure dans la lumière. » Or, la lumière s'accroît dans l'air par addition, comme elle s'accroît dans un appartement, dès qu'on allume deux flambeaux au lieu d'un. Donc la charité s'accroît également dans l'ame par addition.

3° Il appartient également à Dieu d'augmenter et de produire la charité, selon cette parole de l'Apôtre, II. *Cor.*, IX, 10 : « Il fera croître de plus en plus les fruits de votre justice. » Or Dieu, en infusant pour la première fois la charité dans l'ame, y produit quelque chose qui n'y étoit pas auparavant. Donc il y produit aussi, en l'augmentant, quelque chose qui n'y existoit pas. Donc la charité s'accroît par addition.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La charité est une forme simple. Or, une chose simple ajoutée à une chose simple ne rend pas celle-ci plus grande, comme le prouve le Philosophe, *Physic.*, III, 59. Donc la charité ne s'accroît pas par addition (1).

(1) Soit que l'on s'en tienne à l'énoncé de la question traitée dans cet article, soit que l'on considère la réponse purement négative que l'auteur y fait, au premier abord il est impossible d'entrevoir ce qu'il va déployer de puissance logique et de véritable doctrine dans le corps

---

ARTICULUS V.

Utrùm charitas augeatur per additionem.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas augeatur per additionem. Sicut enim est augmentum secundum quantitatem corporalem, ita secundum quantitatem virtualem. Sed augmentum quantitatis corporalis fit per additionem; dicit enim Philosophus in I. *De generatione* (text. 31), quòd « augmentum est præexistenti magnitudini additamentum. » Ergo etiam augmentum charitatis, quod est secundum virtualem quantitatem, erit per additionem.

2. Præterea, charitas in anima est, quod est spirituale lumen, secundum illud I. *Joan.*, II : « Qui diligit fratrem suum, in lumine manet. » Sed lumen crescit in aere per additionem; sicut in domo lumen crescit, alia candela superaccensa. Ergo etiam charitas crescit in anima per additionem.

3. Præterea, augere charitatem ad Deum pertinet, sicut et ipsam causare, secundum illud II. *ad Cor.*, IX : « Augebit incrementa frugum justitiæ vestræ. » Sed Deus primo infundendo charitatem, aliquid facit in anima quod ibi prius non erat. Ergo etiam augendo charitatem, aliquid ibi facit quod prius non erat. Ergo charitas augetur per additionem.

Sed contra est, quòd charitas est forma simplex. Simplex autem additum simplici non facit aliquid majus, ut probatur in III. *Physic.*, (text. 59). Ergo charitas non augetur per additionem.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 52, art. 2; et II, *Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. 2; et qu. 1, de virtut., art. 11, tum in corp., tum ad 10 et ad 12.

(CONCLUSION. — La charité ne peut absolument s'accroître par l'addition d'elle-même à elle-même, mais elle s'accroît en recevant de nouveaux degrés d'intensité.)

Une chose plus une autre, ce sont là les éléments de toute addition. Dans toute addition, par conséquent, on doit, avant qu'elle s'opère, saisir au moins par la pensée la distinction des objets dont l'un est ajouté à l'autre. En supposant donc une addition de la charité à la charité, il est nécessaire qu'on présuppose la charité ajoutée, comme étant distincte de la charité à laquelle on l'ajoute; et, si elle peut ne pas être distincte par le fait, il faut néanmoins qu'elle le soit rationnellement. Dieu, en effet, pourroit augmenter même une quantité corporelle, en y ajoutant une grandeur qui n'existoit pas, et qu'il créeroit dans le moment; mais cette grandeur, bien qu'elle n'existât point en réalité, nous pourrions la concevoir comme distincte de la quantité à laquelle Dieu l'ajouteroit. Si donc on ajoute la charité à la charité, il faut qu'il y ait préalablement distinction, au moins rationnelle, d'une charité par rapport à l'autre. Or, il y a deux sortes de distinction pour les formes : la distinction spécifique, et la distinction numérique. La distinction spécifique dans les habitudes se prend de la diversité des objets, et la distinction numérique, de la diversité des sujets. Maintenant donc, si une habitude s'accroît par addition,

même de la thèse; et, dans tous les cas, c'est ici surtout que certains esprits seront tentés de se récrier contre les inutiles et laborieuses subtilités de la scolastique. Nous prions le lecteur d'aborder courageusement l'étude de cet article; il sera largement récompensé de ses efforts. Nous n'en connoissons pas de plus fortement raisonné, et pourquoi craindrions-nous de le dire? ni de plus réellement beau dans toute la *Somme*, quoiqu'il y en ait un grand nombre, on le comprend bien, qui l'emportent de beaucoup pour l'importance théologique.

Nous avons fait tout ce qui étoit raisonnablement en notre pouvoir pour rendre la pensée de l'auteur d'une manière claire et précise. Toutes les explications que nous pourrions ajouter ne la rendroient pas plus accessible à des esprits paresseux ou légers. De semblables matières réclament avant tout une attention sérieuse et soutenue. Les explications du maître le plus habile ne dispensent pas d'un long et pénible travail celui qui veut pénétrer dans les sciences mathématiques. Saint Thomas est ce maître pour nous dans la connoissance des choses divines; maître toujours obscur quand on refuse de s'appliquer, quand on redoute la peine de le suivre. C'est bien lui qui eût pu dire, comme l'a fait depuis un profond penseur : Je ne suis clair que pour ceux qui sont attentifs.

(CONCLUSIO. — Charitas nullo modo augeri potest per additionem charitatis ad charitatem, sed augetur intensionis gradus suscipiendo.)

Respondeo dicendum, quòd omnis additio est alicujus ad aliquid. Unde in omni additione oportet saltem præintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri, ante ipsam additionem. Si ergo charitas addatur charitati, opportet præsupponi charitatem additam, ut distinctam à charitate cui additur; non quidem ex necessitate secundum *esse*, sed saltem secundum intellectum; posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere, addendo aliquam magnitudinem non prius existentem, sed tunc creatam, quæ quamvis priùs non fuerit in rerum natura, habet tamen in se unde ejus distinctio intelligi possit à quantitate cui additur. Si ergo charitas addatur charitati, oportet præsupponere, ad minus secundum intellectum, distinctionem unius charitatis ab alia. Distinctio autem in formis est duplex : una quidem secundum speciem, alia autem secundum numerum. Distinctio quidem secundum speciem in habitibus est secundum objectorum diversitatem. Distinctio verò secundum numerum est secundùm diversitatem subjecti. Potest ergo contingere quod aliquis habitus per additionem augeatur, dum extenditur ad quædam objecta, ad quæ

ce sera nécessairement avec l'une ou l'autre distinction entre les de· éléments. En supposant le cas de la distinction spécifique, où l'habitu s'accroît par addition en s'étendant à des objets qu'elle n'embrassoit p auparavant, comme il arrive dans la science de la géométrie, lorsque le géomètre acquiert la connoissance de nouvelles conclusions qu'il ne possédoit pas encore, il est évident qu'on ne peut l'appliquer à la charité, parce que la charité, même la plus foible, s'étend à toutes les choses que nous devons aimer par cette vertu. On ne peut donc pas admettre, dans l'accroissement de la charité, l'addition qui suppose la distinction spécifique de la charité ajoutée, par rapport à la charité à laquelle on l'ajoute. Reste donc que, s'il y a addition de la charité à la charité, ce ne peut être que celle qui suppose la distinction numérique, laquelle se prend de la diversité des sujets. C'est ainsi que la blancheur s'accroît en ajoutant du blanc à du blanc, quoique, par cette augmentation, une chose ne devienne pas plus blanche. Mais ce cas n'est pas plus admissible que le précédent, parce que, le sujet de la charité n'étant autre chose que l'ame raisonnable, il s'ensuivroit que la charité s'accroîtroit alors par l'addition d'une ame raisonnable à une autre ame raisonnable, ce qui est impossible. Et d'ailleurs, la chose seroit-elle possible, le résultat de cet accroissement seroit un plus grand sujet aimant, et non point un sujet plus aimant. Ces deux hypothèses écartées, il ne reste plus qu'à reconnoître que la charité ne peut d'aucune manière s'accroître par l'addition d'elle-même à elle-même, comme certains auteurs le prétendent. D'où il résulte que la charité s'accroît seulement en ce que son sujet entre de plus en plus en participation avec elle, c'est-à-dire en ce qu'il devient plus disposé à en produire les actes, et lui est plus soumis. Tel est, en effet, le mode d'accroissement propre à toute forme qui se développe par intensité; parce que l'être d'une forme de cette nature consiste totalement en

---

prius se non extendebat. Et sic augetur scientia geometriæ, in eo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia (1), quæ prius nesciebat. Hoc autem non potest dici de charitate ; quia etiam minima charitas se extendit ad omnia illa quæ sunt ex charitate diligenda. Non ergo talis additio in augmento charitatis potest intelligi, præsupposita distinctione secundum speciem charitatis additæ ad eam cui additur. Relinquitur ergo, si fiat additio charitatis ad charitatem, quòd hoc fiat præsupposita distinctione secundum numerum, quæ est secundum diversitatem subjectorum ; sicut albedo augetur per hoc quòd album additur albo, quamvis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Sed hoc in proposito dici non potest, quia subjectum charitatis non est nisi mens rationalis. Unde tale charitatis augmentum fieri non posset, nisi per hoc quod una mens rationalis alteri adderetur, quod est impossibile ; quamvis, etiam si esset possibile, tale augmentum faceret *majorem diligentem*, non autem *magis diligentem*. Relinquitur ergo, quòd nullo modo charitas augeri potest per additionem charitatis ad charitatem, sicut quidam ponunt. Sic ergo charitas augetur solum per hoc quod subjectum magis ac magis participat charitatem, id est, secundum quòd magis reducitur in actum illius, ac magis subditur illi. Hic enim est augmenti modus proprius cujuslibet formæ quæ intenditur, eo quòd *esse* hujus

(1) Sive *aliquas conclusiones geometriæ*, ut loquitur 1, 2, qu. 52, art. 2, ubi etiam ex professo explicat in genere an per additionem augeatur habitus, et quomodo ; nempe si secundùm se consideretur, non ex parte subjecti, specialiter verò scientia.

ce qu'elle soit inhérente au sujet qu'elle affecte. Et, dès-lors, la grandeur de la chose étant la conséquence de l'être de sa forme, l'accroissement de la forme consiste en ce qu'elle soit plus inhérente au sujet qui la reçoit, et non en ce qu'une autre forme vienne s'ajouter à elle; ce qui seroit cependant, si la forme avoit une quantité par elle-même, au lieu de l'avoir dépendamment de son sujet. Ainsi donc, la charité s'accroît en ce qu'elle devient plus intense dans son sujet; et c'est ce qu'il faut entendre, quand on dit qu'elle s'accroît dans son essence; mais ce n'est nullement de l'addition d'elle-même à elle-même que provient son accroissement.

Je réponds aux arguments : 1° La quantité physique offre un aspect particulier, et comme quantité, et comme forme accidentelle. Comme quantité, elle peut être distinguée d'après l'étendue ou d'après le nombre, et c'est pourquoi, sous ce rapport, la grandeur s'accroît par addition, comme on le voit dans les animaux. Comme forme accidentelle, elle ne peut être distinguée que d'après le sujet; et sous ce rapport elle a, comme les autres formes, un accroissement propre qui se mesure selon le degré d'intensité qu'elle acquiert dans son sujet, comme on le voit dans les choses qui se raréfient, *Physic.*, IV, 80. De même la science, comme habitude, a une quantité objective qui se prend des objets qu'elle embrasse; et, sous ce rapport, elle s'accroît par addition, en ce que le savant acquiert de nouvelles connoissances. Elle a encore, comme forme accidentelle, une quantité subjective, qui se prend de son inhérence au sujet; et elle s'accroît sous ce rapport par intensité, lorsqu'on sait mieux ce qu'on savoit déjà. Il en est de la charité comme de la science; elle a aussi une quantité objective et une quantité subjective. Comme elle ne s'accroît point sous le rapport de la première, ainsi que nous venons de le démontrer, il reste qu'elle s'accroît seulement sous le rapport de la seconde, c'est-à-dire par intensité.

---

formæ totaliter consistit in eo quòd inhæret susceptibili. Et ideo, cùm magnitudo rei consequatur *esse* ipsius formæ, formam esse majorem hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset, si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparationem ad subjectum. Sic ergo et charitas augetur per hoc quod intenditur in subjecto : et hoc est ipsam augeri secundum essentiam; non autem per hoc quod charitas addatur charitati.

Ad primum ergo dicendum, quòd quantitas corporalis habet aliquid in quantum est quantitas, et aliquid in quantum est forma accidentalis. In quantum est quantitas, habet quòd sit distinguibilis secundum situm vel secundum numerum ; et ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem, ut patet in animalibus. In quantum verò est forma accidentalis, est distinguibilis solùm secundum subjectum ; et secundum hoc habet proprium augmentum, sicut et aliæ formæ accidentales, per modum intensionis ejus in subjecto, sicut patet in his quæ rarefiunt, ut probatur in IV. *Phys.* Et similiter etiam scientia habet quantitatem, in quantum est habitus, ex parte objectorum; et sic augetur per additionem, in quantum aliquis plura cognoscit. Habet etiam quantitatem, in quantum est quædam forma accidentalis, ex eo quod inest subjecto ; et secundum hoc, augetur in eo qui certiùs eadem scibilia cognoscit nunc quam prius. Similiter etiam et charitas habet duplicem quantitatem. Sed secundum eam quæ est ex parte objecti, non augetur, ut dictum est. Unde relinquitur, quòd per solam intensionem augeatur.

2° On peut concevoir l'accroissement de la lumière par l'addition de la lumière à elle-même, parce que plusieurs flambeaux la rendent plus intense dans l'air. Mais cette diversité n'a pas lieu ici, puisqu'il n'y a qu'un seul flambeau qui répande la lumière de la charité.

3° L'infusion de la charité emporte un changement qui consiste à avoir la charité au lieu de ne l'avoir pas; ce qui exige, en effet, qu'il arrive au sujet quelque chose qui n'étoit pas d'abord en lui. Mais l'accroissement de la charité emporte un changement qui consiste à avoir plus la charité, au lieu de l'avoir moins; et ici il n'est plus nécessaire qu'il existe dans le sujet quelque chose qui n'y étoit pas, mais seulement que ce qui lui étoit moins inhérent, le devienne davantage. Et c'est là ce que fait Dieu en augmentant la charité, c'est-à-dire qu'il en pénètre l'ame plus profondément, et que celle-ci participe d'une manière plus parfaite à la ressemblance avec l'Esprit saint.

ARTICLE VI.

La charité s'accroît-elle par chacun de ses actes?

Il paroît que la charité s'accroît par chaque acte qu'elle produit. 1° Qui peut le plus, peut le moins. Or, chaque acte de la charité peut mériter la vie éternelle, qui est plus qu'un simple accroissement de la charité, puisque la vie éternelle implique la perfection de cette vertu. Donc, à plus forte raison, chaque acte de la charité augmente-t-il cette vertu.

2° De même que l'habitude des vertus acquises s'engendre par leurs actes, de même les actes de la charité produisent l'accroissement de cette vertu. Or, chaque acte vertueux contribue à la formation de la vertu.

Ad secundum dicendum, quòd additio luminis ad lumen potest intelligi sic, quòd intenditur in aere propter diversitatem luminarium causantium lumen. Sed talis distinctio non habet locum in proposito; quia non est nisi unum luminare influens lumen charitatis (1).

Ad tertium dicendum, quòd infusio charitatis importat quamdam mutationem, secundum «habere charitatem et non habere:» et ideo, oportet quòd aliquid adveniat, quod prius non infuit. Sed augmentatio charitatis importat mutationem secundum « magis et minus habere :» et ideo non oportet quòd aliquid insit quod prius non infuerit, sed quòd magis insit quod prius minus inerat. Et hoc est quod facit Deus, charitatem augendo, scilicet quòd magis insit, et quòd perfectius similitudo Spiritus sancti participetur in anima.

ARTICULUS VI.

Utrùm quolibet actu charitatis charitas augeatur.

Ad sextum sic proceditur (2). Videtur quòd quolibet actu charitatis charitas augeatur. Quod enim potest id quod majus est, potest id quod minus est. Sed quilibet actus charitatis potest mereri vitam æternam, quæ majus est quàm simplex charitatis augmentum; quia vita æterna includit charitatis perfectionem. Ergo multo magis quilibet actus charitatis charitatem auget.

2. Præterea, sicut habitus virtutum acquisitarum generatur ex actibus, ita etiam augmentum charitatis causatur per actum charitatis. Sed quilibet actus virtuosus operatur ad virtutis generationem. Ergo etiam quilibet actus

(1) Quod quidem luminare appropriatè intelligitur Spiritus sanctus, cui Ecclesia in hymno canit: *Accende lumen sensibus, infunde amorem cordibus;* et in Prosa de Pentecoste: *Veni, Sancte Spiritus, et emitte cœlitus lucis tuæ radium, etc.*

(2) De his etiam 1, 2, qu. 52, art. 3; ut et I, *Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 3.

Donc, également, chaque acte de la charité contribue à l'accroissement de la charité.

3° Saint Grégoire dit, *Hom.* III, *in Ezech.* : « Ne pas avancer dans la voie de Dieu, c'est reculer (1). » Or, nul ne recule dans la voie de Dieu, lorsqu'il est mû par l'acte de la charité. Donc celui qui fait un acte de cette vertu avance dans cette voie. Donc la charité s'accroît par chacun de ses actes.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. L'effet ne dépasse pas la puissance de la cause. Or, il y a tel acte de la charité qu'on fait avec lenteur ou avec lâcheté; et, dans ces conditions, il doit tendre à affoiblir cette vertu, au lieu de la rendre plus parfaite (2).

(Conclusion. — La charité ne s'accroît point par chacun de ses actes; mais chacun l'augmente comme disposition, en ce sens qu'il rend l'homme plus disposé à agir conformément à cette vertu.)

L'accroissement spirituel de la charité ressemble d'une certaine manière à l'accroissement corporel. Or l'accroissement, dans les animaux et dans les plantes, n'est pas un mouvement continu, de telle sorte que si un de ces êtres grandit d'une certaine quantité dans un temps donné, il soit nécessaire qu'il ait grandi proportionnellement dans chaque partie de ce temps, comme cela a lieu dans le mouvement local. Il y a un certain temps, durant lequel la nature borne son opération à préparer l'accroissement, sans le réaliser, jusqu'à ce que, passant de la préparation à l'effet qui en étoit le but, elle donne un accroissement réel à l'animal ou à la plante. De même, la charité ne s'accroît pas par chacun de ses actes; mais chacun de ses actes prépare son accroissement, en tant

(1) Cette pensée se trouve dans saint Grégoire, il est vrai ; mais cette formule est plutôt de saint Bernard ; elle rappelle du moins le mot fameux de ce Père : *In via vitæ non progredi regredi est.*

(2) Mais pour savoir comment saint Thomas entend que de tels actes puissent nuire à la charité, il faut voir ce qu'il dit plus loin, article 10 de cette même question ; pour savoir même comment il entend qu'ils n'augmentent pas cette vertu, il faut lire l'article présent tout

---

charitatis operatur ad charitatis augmentum.

3. Præterea, Gregorius dicit, quòd « in via Dei stare retrocedere est. » Sed nullus dum movetur actu charitatis, retrocedit. Ergo quicumque movetur actu charitatis, procedit in via Dei. Ergo quolibet actu charitatis charitas augetur.

Sed contra est, quod effectus non excedit virtutem causæ. Sed quandoque aliquis actus charitatis cum aliquo torpore vel remissione committitur. Non ergo perducit ad excellentiorem charitatem, sed magis disponit ad minorem.

(Conclusio. — Non augetur charitas actu quocumque charitatis, nisi dispositivè, in quantum ex uno ipsius actu redditur homo promptior ad agendum secundum charitatem.)

Respondeo dicendum, quòd augmentum spirituale charitatis quodammodo simile est corporali augmento. Augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus, ita scilicet, quòd si aliquid augetur tantum in tanto tempore, necesse sit quòd proportionaliter in qualibet parte illius temporis augeatur, sicut contingit in motu locali; sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum et nihil augens actu; et postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo ipsum animal, vel plantam, in actu. Ita etiam non quolibet actu charitatis charitas actu augetur; sed quilibet actus charitatis disponit ad charitatis augmentum, in quantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior ad agendum

qu'il rend l'homme plus disposé à en produire de nouveaux (1), et que, à mesure que cette disposition augmente, il produit, en effet, des actes d'amour plus fervents, par lesquels il s'efforce de progresser dans cette vertu; et c'est alors que la charité est réellement accrue en lui.

Je réponds aux arguments : 1° Tout acte de la charité mérite la vie éternelle, non dans ce sens qu'elle doive se réaliser immédiatement, mais seulement dans son temps. De même tout acte de la charité mérite un accroissement de charité; mais cet accroissement n'est pas l'effet immédiat de l'acte; il ne se réalise que lorsqu'on s'efforce d'aimer davantage.

2° Quand une vertu acquise s'engendre en nous, tout acte de cette vertu n'en complète pas la formation; mais chacun y concourt comme disposition, et le dernier qui est le plus parfait, agissant en vertu de tous les autres, la réduit en acte. C'est ce qu'on peut également dire d'une multitude de gouttes d'eau qui finissent par creuser une pierre.

3° On avance dans la voie de Dieu non-seulement quand la charité s'accroît actuellement en nous, mais aussi pendant qu'elle prépare son accroissement.

ARTICLE VII.

La charité s'accroît-elle indéfiniment?

Il paroît que la charité ne s'accroît pas indéfiniment. 1° Tout mouvement tend à une fin et à un terme, comme le dit le Philosophe, *Met.*, II,

entier. C'est le seul moyen de donner le véritable sens à sa réponse, et de ne pas le mettre en opposition avec les autres saints docteurs et même avec le concile de Trente; ce à quoi se laisseroient aisément aller des esprits superficiels ou précipités.

(1) Par conséquent aucun de ces actes n'est indifférent au progrès de la vie spirituelle, à l'accroissement de la charité; chacun y contribue à sa manière. Et la manière dont les actes de la charité contribuent à l'accroissement de cette vertu, se trouve admirablement déterminée, ce nous semble, par l'analogie qu'on établit entre la vie de l'ame et celle du corps. Dans l'une comme dans l'autre de ces deux vies, il y a des actes qui ne sont qu'une disposition, une préparation plus ou moins prochaine à son développement; et il y en a qui sont par eux-

---

iterum secundum charitatem; et habilitate crescente homo prorumpit in actum ferventiorem dilectionis, quo conetur ad charitatis profectum; et tunc charitas augetur in actu.

Ad primum ergo dicendum, quòd quilibet actus charitatis meretur vitam æternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum; non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum.

Ad secundum dicendum, quòd etiam in generatione virtutis acquisitæ non quilibet actus complet generationem virtutis; sed quilibet operatur ad eam ut disponens; et ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium præcedentium, reducit eam in actum : sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.

Ad tertium dicendum, quòd in via Dei procedit aliquis non solum dum actu charitas ejus augetur, sed etiam dum disponitur ad ejus augmentum.

ARTICULUS VII.

Utrùm charitas augeatur in infinitum.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non augeatur in infinitum. Omnis enim motus est ad aliquem finem et terminum, u

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, qu. 2; art. 9; et qu. 1, de virtut., art. 11, ad 7 et qu. 2, art. 9, ad 10.

8 et 9. Or, l'accroissement de la charité est un mouvement. Donc elle tend à une fin et à un terme. Donc la charité ne s'accroît pas indéfiniment.

2° Aucune forme ne dépasse la capacité de son sujet. Or, la capacité de la créature raisonnable, qui est le sujet de la charité, est finie. Donc la charité ne peut s'accroître à l'infini.

3° Toute quantité finie peut par un accroissement continu égaler une autre quantité finie, à quelque degré que celle-ci excède la première, à moins que l'augmentation qui produit cet accroissement ne résulte d'une quantité successivement moindre, selon la remarque du Philosophe, *Phys.*, III, 57 et seq. ad 69, comme, par exemple, si l'on ajoute à une ligne ce qu'on retranche d'une autre qu'on divise à l'infini, on aura beau répéter cette addition à l'infini, jamais on n'arrivera à la quantité déterminée, qui se composeroit de la réunion de ces deux lignes, c'est-à-dire celle dont on prend et celle à laquelle on ajoute ce qu'on prend de la première (1). Mais cette restriction ne sauroit jamais avoir lieu dans la question qui nous occupe ; car non-seulement il n'arrive pas nécessairement que le second accroissement de la charité soit moindre que le premier, mais il est probable, au contraire, qu'il l'égale, s'il ne le surpasse point. Par conséquent, la charité dans le ciel étant une chose finie, si la charité d'ici-bas peut s'accroître indéfiniment, il s'ensuit qu'elle peut égaler la charité de la patrie, ce qui répugne. Donc la charité d'ici-bas ne peut s'accroître indéfiniment.

mêmes un progrès accompli, ou qui le réalisent. Du reste, une telle analogie, pourvu qu'elle ne dégénère pas en esprit de système, est une source féconde de lumières pour les choses de la conscience et de la pensée. L'unité est le plus beau caractère des œuvres de Dieu ; elles se ressemblent toutes dans leur merveilleuse variété. C'est en cela qu'elles portent surtout l'empreinte de sa main et une sorte de ressemblance avec sa nature.

(1) Un semblable raisonnement suppose, à n'en pas douter, la divisibilité infinie de la matière. Nous avons vu plus d'une fois notre saint auteur puiser ses arguments dans ce même ordre d'idées. Pour le lecteur qui seroit peu familiarisé avec un tel langage et que cette forme géométrique pourroit effrayer, nous dirons seulement que la différence entre deux lignes indé-

---

dicitur in II. *Metaph.* (text. 8). Sed augmentum charitatis est quidam motus. Ergo tendit ad aliquem finem et terminum. Ergo charitas in infinitum non augetur.

2. Præterea, nulla forma excedit capacitatem sui subjecti. Sed capacitas creaturæ rationalis, quæ est objectum charitatis, est finita. Ergo charitas in infinitum augeri non potest.

3. Præterea, omne finitum per continuum augmentum potest pertingere ad quantitatem alterius finiti quantumcumque majoris, nisi fortè id quod accrescit per augmentum, semper sit minus et minus : sicut Philosophus dicit in III. *Physic.* quòd si uni lineæ addatur quod subtrahitur ab alia linea, quæ in infinitum dividitur, in infinitum additione facta ; nunquam pertingetur ad quamdam determinatam quantitatem, quæ est composita ex duabus lineis diversis, ea scilicet ex qua additur, et ea cui additur quod ex alia subtrahitur ; quod in proposito non contingit. Non enim necesse est, ut secundum charitatis augmentum sit minus quàm primum ; sed magis probabile est quod sit æquale aut majus (1). Cùm ergo charitas patriæ sit quiddam finitum, si charitas viæ in infinitum augeri potest, sequitur quòd charitas viæ possit sibi adæquare charitatem patriæ, quod est inconveniens. Non ergo charitas viæ in infinitum potest augeri.

(1) Juxta æqualem vel majorem conatum ex quo tale augmentum pendet, nec sine illo penitus fit, ut supponitur suprà.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, *Phil.*, III, 12 : « Ce n'est pas que j'aie reçu tous les dons de Dieu, ou que je sois parfait, mais je poursuis ma course en m'efforçant d'atteindre à la perfection. » Et la Glose dit au sujet de ce passage : « Que nul parmi les fidèles, quels que soient ses progrès dans la vertu, ne dise : C'est assez ; car celui qui parle ainsi sort de la voie avant d'être arrivé au terme. » Donc la charité peut toujours s'accroître de plus en plus ici-bas.

(Conclusion. — La charité étant une participation de l'Esprit saint, que Dieu produit dans l'ame humaine, on ne peut, dans cette vie, assigner aucun terme à son accroissement.)

On ne peut assigner un terme à l'accroissement d'une forme, que sous trois rapports : premièrement, du côté de la forme elle-même, lorsqu'elle a une mesure limitée, de telle sorte que cette mesure ne puisse être dépassée sans qu'on arrive à une forme différente. Pour la couleur grise, par exemple, il est évident qu'en dépassant par une altération continue les limites dans lesquelles elle se renferme, on arrive au blanc ou au noir. Secondement, du côté de l'agent, dont la vertu ne peut pas donner plus de développement à la forme dans le sujet. Troisièmement, du côté du sujet, lorsqu'il n'est pas susceptible d'une perfection ultérieure. Or, sous aucun de ces rapports, on ne peut assigner un terme à l'accroissement de la charité ici-bas. Et d'abord, la charité, considérée dans sa nature spécifique, n'a rien en elle-même qui limite son accroissement ; car elle est une participation de la charité infinie, qui est l'Esprit saint lui-même. Il

gales est représentée par une troisième ligne ; cela est évident. Or, si cette troisième ligne est divisible à l'infini, et qu'on ajoute à la plus petite des deux premières des portions de cette différence de plus en plus petites en divisant toujours ce qui reste, on n'arrivera jamais à égaler la plus grande ; ce qui n'est pas moins évident. Cela suffit, nous le croyons, pour l'intelligence de l'exemple actuel, puisque ce n'est ici qu'un exemple que saint Thomas emploie pour éclaircir son troisième argument. Et quant à l'argument lui-même, on peut voir comment il y échappe par le principe de solution émis dans la réponse.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit ad *Philip.*, III : « Non quòd jam acceperim, aut jam perfectus sim ; sequor autem si quo modo comprehendam. » Ubi dicit Glossa : « Nemo fidelium, et si multum profecerit, dicat : Sufficit mihi. Qui enim hoc dicit, de via exit ante finem. » Ergo semper charitas in via potest magis ac magis augeri.

(Conclusio. — Cùm charitas sit Spiritus sancti participatio à Deo in anima humana, nullus ejus augmento terminus præfigi in hac vita potest.)

Respondeo dicendum, quòd terminus augmento alicujus formæ potest præfigi tripliciter. Uno modo ex ratione ipsius formæ quæ habet terminatam mensuram ; ad quam cum perventum fuerit, non potest ultra procedi in forma, sed si ultrà processum fuerit, pervenietur ad aliam formam : sicut patet in pallore, cujus terminos per continuam alterationem aliquis transit, vel ad albedinem, vel ad nigredinem perveniens. Alio modo ex parte agentis, cujus virtus non se extendit ad ulterius augendum formam in subjecto. Tertio ex parte subjecti, quod non est capax ulterioris perfectionis. Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento charitatis in statu viæ. Ipsa enim charitas secundum rationem propriæ speciei terminum augmenti non habet ; est enim participatio quædam infinitæ charitatis, quæ est Spiritus sanctus (1). Similiter etiam causa agens charitatem

(1) Propriè quidem *charitas infinita notionalis*, quia procedit per amorem ; appropriatè autem *essentialis*, quæ communiter Patri etiam et Filio conveni

en est de même du côté de l'agent qui la produit : il est d'une vertu infinie, puisque cet agent, c'est Dieu. Et il en est encore de même sous le rapport de son sujet, puisqu'à mesure que la charité grandit, l'ame devient toujours plus apte à aimer davantage. Reste donc qu'on ne peut, dans cette vie, assigner aucun terme à l'accroissement de la charité.

Je réponds aux arguments : 1° L'accroissement de la charité se rapporte bien à une fin ; mais cette fin n'est pas dans la vie présente ; elle est dans la vie future.

2° La capacité de la créature raisonnable s'accroît par la charité, parce que cette vertu dilate le cœur de l'homme, selon l'expression de l'Apôtre, II. *Cor.*, VI, 11 : « Notre cœur s'est dilaté. » C'est pourquoi, après chaque accroissement, un nouvel accroissement est possible.

3° Ce raisonnement s'applique aux choses qui ont une quantité de même nature, mais non à celles dont la quantité est d'une nature différente : ainsi une ligne, quelque accroissement qu'elle reçoive, n'égalera jamais la quantité d'une surface. Or, il n'y a pas identité dans la quantité de la charité ici-bas, puisque cette vertu résulte de la connoissance par la foi, et dans la quantité de la charité dans le ciel, où elle résulte de la vision manifeste. Par conséquent il n'y a pas de parité.

ARTICLE VIII.

La charité peut-elle être parfaite ici-bas ?

Il paroît que la charité ne peut pas être parfaite ici-bas. 1° Si cette perfection étoit possible pour l'homme, les apôtres auroient dû l'avoir avant tous. Or, ils ne l'ont pas eue : « Ce n'est pas que j'aie reçu tous les

---

est infinitæ virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subjecti terminus huic augmento præfigi non potest ; quia semper, charitate excrescente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quòd charitatis augmento nullus terminus præfigi possit in hac vita.

Ad primum ergo dicendum, quòd augmentum charitatis est ad aliquem finem ; sed ille finis non est in hac vita, sed futura.

Ad secundum dicendum, quòd capacitas creaturæ rationalis per charitatem augetur ; quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud II. *ad Cor.*, VI : « Cor nostrum dilatatum est. » Et ideo adhuc ulterius manet habilitas ad majus augmentum.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit in his quæ habent quantitatem ejusdem rationis, non autem in his quæ habent diversam rationem quantitatis : sicut linea quantumcumque crescat, non attingit quantitatem superficiei. Non est autem eadem ratio quantitatis charitatis viæ, quæ sequitur cognitionem fidei, et charitatis patriæ, quæ sequitur visionem apertam. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS VIII.

Utrùm charitas in hac vita possit esse perfecta.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas in hac vita non possit esse perfecta. Maximè enim hæc perfectio in Apostolis fuisset. Sed in eis non fuit ; dicit enim Apostolus *Philip.*, III : « Non quòd jam comprehenderim,

(1) De his etiam infrà, qu. 184, art. 2 ; ut et III, *Sent.*, dist. 26, qu. 3, art. 4 ; et dist. 29, qu. 1, art. 8, quæstiunc. 1 et 2 ; et qu. 10, de verit., art. 10 et 11 ; et *Opusc.*, XVIII, cap. 5, 6, 7.

dons, ou que je sois parfait, » dit saint Paul, *Phil.*, III, 11. Donc la charité ne peut pas être parfaite ici-bas.

2° Saint Augustin dit, quest. LXXXIII, 36, que ce qui alimente la charité affoiblit la cupidité ; par conséquent il n'y a pas de cupidité là où la charité est parfaite. Or, il est impossible qu'il n'y ait pas de cupidité dans cette vie, puisque nous ne pouvons y être exempts de péchés d'après cette parole, I, *Joan.*, I, 8 : « Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous abusons. » Et comme tout péché provient d'une cupidité déréglée, il s'ensuit que la charité ne peut pas être parfaite ici-bas.

3° Ce qui est déjà parfait ne peut pas s'accroître. Or, la charité peut toujours s'accroître ici-bas, comme nous l'avons dit, article précédent. Donc la charité n'y peut pas être parfaite.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *Tract.* V, *in* I. *can. Joan.* : « Quand la charité s'est fortifiée, elle est parfaite, et quand elle a atteint la perfection, elle dit : je désire être dégagée des liens du corps et être avec Jésus-Christ. » Or, cette disposition est possible dans cette vie, puisque saint Paul l'a eue. Donc la charité peut être parfaite ici-bas (1).

(Conclusion. — Quoique la charité ne puisse pas être parfaite par rapport à son objet, elle peut cependant être telle relativement à son sujet, c'est-à-dire quand nous aimons Dieu autant qu'il nous est possible de l'aimer.)

(1) Il est aisé de remarquer au premier abord une sorte d'opposition entre cette thèse et la thèse précédente ; car si la charité peut croître indéfiniment ici-bas, comment se fait-il qu'elle puisse être parfaite dans certaines ames ? Tout dépend ici du sens que l'auteur attache au mot perfection. Ce mot une fois expliqué, comme il l'est dans le corps de l'article, la contradiction disparoît entièrement. Il resteroit maintenant à savoir pourquoi l'auteur rapproche ainsi ces deux thèses. D'une part, il a été conduit à la première par la marche de sa logique et par la force de la vérité ; et, de l'autre, les Livres saints admettent, en plusieurs endroits, tels que I. *Joan.*, II, 5, et IV, 12, la possibilité d'une charité parfaite. Saint Thomas a donc été poussé, en second lieu, par la nécessité de donner raison au texte sacré.

---

aut perfectus sim. » Ergo charitas in hac vita perfecta esse non potest.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII. Quæst. quòd nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis. Sed ubi est perfectio charitatis nulla est cupiditas. Sed hoc non potest esse in hac vita, in qua sine peccato vivere non possumus, secundum illud I. *Joan.*, I : « Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus. » Omne autem peccatum ex aliqua inordinata cupiditate procedit. Ergo in hac vita charitas perfecta esse non potest.

3. Præterea, illud quod jam perfectum est, non potest ulterius crescere. Sed charitas in hac vita semper potest augeri, ut dictum est. Ergo charitas in hac vita non potest esse perfecta.

Sed contra est, quod Augustinus dicit super I. *Canon. Joan.* (1) : « Charitas cùm fuerit roborata, perficitur ; cùm autem ad perfectionem venerit, dicit : cupio dissolvi, et esse cum Christo. » Sed hoc possibile est in hac vita, sicut in Paulo fuit. Ergo charitas in hac vita potest esse perfecta.

(Conclusio. — Quamquam charitas ex parte diligibilis, non valeat esse perfecta, ex parte tamen diligentium perfecta esse potest, cùm quantum possibile est ipsis, Deum diligunt.)

(1) Ubi suprà, Tract. V, alludendo ad illud quod Apostolus de seipso, *ad Philipp.*, I, dicit : *Cupio dissolvi, etc.* Paulò aliter tamen quàm hîc, ut ad perfectam fratrum dilectionem referatur ; propter quam licèt esse cum Christo vehementer optaret, remanere nihilominus propter illos in carne tolerabat, si hoc necessarium illis esset.

La perfection de la charité peut s'entendre de deux manières : premièrement, par rapport à l'objet aimé ; secondement, par rapport au sujet qui aime. Sous le rapport de l'objet aimé, la charité est parfaite quand cet objet est aimé autant qu'il mérite de l'être. Or, Dieu est aussi aimable qu'il est bon ; et comme sa bonté est infinie, il s'ensuit qu'il est infiniment aimable. D'un autre côté, comme la créature ne peut aimer infiniment, parce que toute vertu créée est bornée, il en résulte que, dans ce sens, la charité ne peut être parfaite en aucune créature, et qu'il n'y a que la charité par laquelle Dieu s'aime lui-même, qui soit telle. Sous le rapport de celui qui aime, la charité est parfaite quand il aime autant qu'il lui est possible d'aimer ; ce qui a lieu dans trois conditions : d'abord, lorsque l'homme se porte toujours actuellement vers Dieu de tout son cœur : c'est là la perfection de la charité dans la patrie ; et celle-là n'est pas possible en cette vie à raison de la foiblesse de la condition humaine, qui ne nous permet pas d'élever toujours actuellement nos pensées ni nos désirs vers Dieu. En second lieu, la charité est parfaite quand l'homme se voue tout entier au service de Dieu et à la méditation des vérités éternelles, en négligeant tout le reste, autant que le permettent les nécessités de la vie présente : c'est là la perfection qui est possible ici-bas, sans qu'elle soit néanmoins commune à tous ceux qui ont la charité. En troisième lieu, la charité est parfaite lorsque, habituellement, on place son cœur tout entier en Dieu, de telle sorte qu'on ne pense ou qu'on ne veut rien de contraire à l'amour divin : et cette perfection est commune à tous ceux qui ont la charité.

Je réponds aux arguments : 1° L'Apôtre veut dire par là qu'il n'a pas la charité parfaite de la patrie. Et la Glose dit, en effet, en parlant de lui : « Il avoit la perfection qu'on peut avoir ici-bas, mais non celle qu'on atteint seulement quand on est arrivé au bout de la carrière. »

Respondeo dicendum, quòd perfectio charitatis potest intelligi dupliciter : uno modo ex parte diligibilis ; alio modo ex parte diligentis. Ex parte quidem diligibilis perfecta est charitas, ut diligatur aliquid quantum diligibile est. Deus autem tantum diligibilis est, quantum bonus est ; bonitas autem ejus est infinita : unde infinitè diligibilis est. Nulla autem creatura potest eum diligere infinitè, cùm quælibet virtus creata sit finita. Unde per hunc modum nullius creaturæ charitas potest esse perfecta, sed solùm charitas Dei qua seipsum diligit. Ex parte verò diligentis tunc est charitas perfecta, quando diligit tantum quantum potest. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, sic quòd totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum : et hæc est perfectio charitatis patriæ, quæ non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanæ vitæ infirmitatem, semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum. Alio modo, ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, prætermissis aliis, nisi quantum necessitas præsentis vitæ requirit : et ista est perfectio charitatis quæ est possibilis in via, non tamen est communis omnibus habentibus charitatem. Tertio modo, ita quòd habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet, quòd nihil cogitet vel velit quod divinæ dilectioni sit contrarium : et hæc perfectio est communis omnibus charitatem habentibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus negat de se perfectionem patriæ. Unde Glossa ibid. dicit, quòd « perfectus erat viator, sed nondum ipsius itineris perfectione perventor. »

2° Ces paroles de saint Jean doivent s'entendre des péchés véniels, qui ne sont point contraires à l'habitude, mais à l'acte de la charité. Par conséquent, ils ne répugnent pas à la perfection d'ici-bas, mais seulement à la perfection dans le ciel.

3° La perfection de la charité d'ici-bas n'est pas une perfection absolue, et par-là même elle est toujours susceptible d'accroissement.

ARTICLE IX.

Doit-on distinguer trois degrés dans la charité : le commencement, le progrès et la perfection ?

Il paroît que c'est à tort qu'on distingue trois degrés dans la charité, à savoir, la charité qui commence, la charité qui progresse et la charité parfaite. 1° Il y a entre le commencement de la charité et sa dernière perfection une foule de degrés intermédiaires. On ne peut donc pas n'en assigner qu'un seul.

2° La charité commence de progresser aussitôt qu'elle commence d'exister. On ne doit donc pas distinguer la charité qui commence de celle qui progresse.

3° A quelque degré que soit la charité dans ce monde, elle peut toujours s'accroître, comme nous l'avons dit, article 7. Or, la charité qui s'accroît toujours ne peut jamais être qu'une charité qui progresse. Donc la charité parfaite ne doit pas se distinguer de la charité qui progresse, et c'est à tort, par conséquent, qu'on distingue trois degrés dans la charité.

Mais le contraire résulte de ce que dit saint Augustin, *Tract.* V, *in* I. *can. Joan.* : « Quand la charité est née, elle s'alimente ; » et voilà pour les commençants. « Quand elle a été alimentée, elle se fortifie ; » ce qui s'applique à ceux qui progressent. « Quand elle a été fortifiée, elle devient

---

Ad secundum dicendum, quòd hoc dicitur propter peccata venialia, quæ non contrariantur habitui charitatis, sed actui, et ita non repugnant perfectioni viæ, sed perfectioni patriæ.

Ad tertium dicendum, quòd perfectio viæ non est perfectio simpliciter : et ideo semper habet quo crescat.

ARTICULUS IX.

Utrùm convenienter distinguantur tres gradus charitatis, incipiens, proficiens et perfecta.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter distinguantur tres gradus charitatis ; scilicet charitas incipiens, proficiens, et perfecta. Inter principium enim charitatis et ejus ultimam perfectionem, sunt multi gradus medii. Non ergo unum solum medium debuit poni.

2. Præterea, statim cùm charitas incipit esse, incipit etiam proficere. Non ergo debet distingui charitas proficiens à charitate incipiente.

3. Præterea, quantumcumque aliquis habeat in hoc mundo charitatem perfectam, potest etiam ejus charitas augeri, ut dictum est. Sed charitatem augeri est ipsam proficere. Ergo charitas perfecta non debet distingui à charitate proficiente. Inconvenienter ergo prædicti tres gradus charitatis assignantur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit super I. *Canon. Joan.* : « Charitas cùm fuerit nata, nutritur, » quod pertinet ad incipientes; « cùm fuerit nutrita, roboratur, » quod pertinet ad proficientes ; « cùm fuerit roborata,

(1) De his etiam infrà, qu. 183, art. 4; et qu. 184, art. 6; ut et III, *Sent.*, dist. 29, art. 8, quæstiunc. 1 ; et *Opusc.*, LXI, cap. 2 ; et in *Psalm.* XXIV, col. 4.

parfaite ; » c'est l'état des parfaits. Il y a donc trois degrés dans la charité (1).

(Conclusion. — On distingue trois degrés dans la charité : celui des commençants, celui des progressants et celui des parfaits ; distinction qui repose sur ce que la charité consiste principalement, pour ceux qui commencent, à s'éloigner du péché ; pour ceux qui progressent, à s'exercer à la pratique des vertus ; et enfin pour ceux qui sont parfaits, à désirer de s'unir à Dieu et de le posséder.)

L'accroissement spirituel de la charité peut être considéré par analogie avec l'accroissement corporel de l'homme. Quoiqu'on puisse saisir dans le développement de ce dernier une multitude de degrés différents, il offre néanmoins certaines périodes délimitées et déterminées par les actes ou par les goûts auxquels l'homme devient apte en se développant. Ainsi, on appelle enfance l'époque de la vie où l'homme n'a pas encore l'usage de la raison. Il se dessine ensuite en lui un aspect différent lorsqu'il commence à parler et à faire usage de sa raison. Enfin son troisième aspect est l'âge de puberté, lorsqu'il commence à être apte à la génération ; et cet état dure jusqu'à ce qu'il ait atteint son développement parfait. De même on distingue en lui divers degrés de charité, selon qu'il est amené à poursuivre successivement un travail différent, à mesure que cette vertu s'accroît en lui (2). En effet, l'homme commence d'abord par s'occuper d'une manière principale à fuir le péché et à résister à son attrait qui le sollicite en sens contraire de la charité ; voilà pour ceux qui commencent. Vient ensuite un second travail qui consiste à ce qu'il s'applique,

(1) Résumant en quelque sorte les idées qu'il vient d'émettre sur l'existence de la charité dans une ame, saint Thomas en présente ici une sorte de synthèse. C'est la physiologie, si l'on peut en pareil cas adopter une telle expression, de la vie surnaturelle qu'il va tracer en raccourci, et qui devient l'objet de cet article.

(2) Nouvel exemple et confirmation bien frappante de ce que nous avons dit dans une des dernières notes, touchant l'utilité et la fécondité doctrinale des analogies puisées dans la nature pour éclairer les phénomènes de l'ordre surnaturel. Mais aussi, preuve évidente de la sagesse et du discernement qui doivent présider à ces sortes d'aperçus.

---

perficitur, » quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus charitatis.

(Conclusio. — Distinguitur charitas secundum triplicem gradum, incipientium, proficientium, et perfectorum, quòd incipientium charitas in recessu à peccato, proficientium verò in virtutum exercitatione, perfectorum vero in studio inhærendi Deo ac fruendi eo, principaliter consistat.)

Respondeo dicendum, quòd spirituale augmentum charitatis considerari potest, quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento. Quod quidem, quamvis in plurimas partes distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones, vel studia, ad quæ homo perducitur per augmentum. Sicut infantilis ætas dicitur antequam habeat usum rationis ; postea autem distinguitur alius status hominis, quando jam incipit loqui, et ratione uti. Iterum tertius status ejus est pubertatis, cùm jam incipit posse generare ; et sic deinde quousque perveniatur ad perfectum. Ita etiam diversi gradus charitatis distinguuntur secundum diversa studia, ad quæ homo perducitur per charitatis augmentum. Nam primò quidem incumbit homini studium principale ad recedendum à peccato, et resistendum concupiscentiis ejus, quæ in contrarium charitatis movent ; et hoc pertinet ad *incipientes*, in quibus charitas est nutrienda vel fovenda, ne cor-

toujours d'une manière principale, à avancer dans le bien; ce qui regarde ceux qui progressent; pour eux, l'étude principale est de fortifier et d'accroître la charité dans leur cœur. Il y a enfin un troisième travail dans lequel l'homme aspire à s'unir à Dieu et à jouir de lui; et c'est là ce qui regarde les parfaits, qui « désirent être délivrés de leur corps pour être avec Jésus-Christ (1). » C'est ainsi que dans le mouvement d'un corps nous distinguons également ces trois degrés; dans le premier, il s'éloigne du point de départ; dans le second, il se rapproche du terme; dans le troisième, il tend à se reposer dans le terme lui-même.

Je réponds aux arguments : 1° Toutes les distinctions intermédiaires que l'on peut saisir dans l'accroissement de la charité, se trouvent comprises dans les trois que nous avons faites, de la même manière que toute division de ce qui est continu est renfermée dans ces trois termes : « le commencement, le milieu et la fin, » comme dit le Philosophe, *De Cœl.*, lib. I, text. 2.

2° Quoique ceux en qui la charité commence progressent aussi, néanmoins ce qui les occupe principalement, c'est de résister au péché, dont les attaques les tiennent toujours en haleine. Plus tard, ces attaques devenant moins vives et moins fréquentes, ils travaillent avec plus de sécurité, pour ainsi dire, à leur avancement, sans laisser pourtant, à l'exemple de ceux qui reconstruisoient Jérusalem, *Esdras*, lib. II, cap. IV, 17, de tenir l'épée d'une main, pendant qu'ils élèvent de l'autre l'édifice de leur perfection.

3° Il est vrai que les parfaits progressent aussi dans la charité; mais ce

(1) Saint Thomas vient de poser en trois mots le principe fondamental du mysticisme chrétien, concernant les divers états ou les genres de vie que les ascétiques distinguent dans les ames. Au fond, la théologie mystique doit avoir pour base et pour point d'appui la théologie proprement dite : elle doit y puiser toute sa force comme un rameau la puise dans le tronc sur lequel il a germé.

---

rumpatur. Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat; et hoc studium pertinet ad *proficientes*, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis charitas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est, ut homo ad hoc principaliter intendat, ut Deo inhæreat, et eo fruatur; et hoc pertinet ad *perfectos*, qui cupiunt dissolvi, et esse cum Christo : sicut etiam videmus in motu corporali, quod primum est recessus à termino, secundum autem est appropinquatio ad alium terminum, tertium est quies in termino.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnis illa determinata distinctio quæ potest accipi in augmento charitatis, comprehenditur sub istis tribus, quæ dicta sunt : sicut etiam omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his, « principio, medio, et fine, » ut Philosophus dicit in I. *de Cœlo* (1).

Ad secundum dicendum, quòd illis in quibus charitas incipit, quamvis proficiant, principaliter tamen cura imminet ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea, hanc impugnationem minùs sentientes, jam quasi securius intendunt ad profectum; ex una tamen parte facientes opus, et ex alia parte habentes manum ad gladium, ut dicitur in Esdra de ædificatoribus Jerusalem (2).

Ad tertium dicendum, quòd perfecti etiam

(1) Vel ideo prædicti gradus comprehenduntur tribus, quia omnia quoque tribus definita sunt; putà principio, medio, fine, ut ex Pythagoræis ibi notat ab initio libri.

(2) Nempe lib. II. *Esdræ*, qui et liber *Nehemiæ* dicitur, cap. 4, vers. 17, ad eorum invasioni et insultui resistendum qui ædificationem illam impedire tentabant.

n'est pas là pour eux le soin principal; ce qu'ils désirent, ce qui les préoccupe par dessus tout, c'est d'être unis à Dieu. Et quoique ce soit là aussi le but que poursuivent et ceux qui commencent et ceux qui progressent, il y a néanmoins pour eux des soins différents, la fuite du péché, pour ceux qui commencent, l'avancement, pour ceux qui progressent.

ARTICLE X.

La charité peut-elle diminuer?

Il paroît que la charité est susceptible de diminution. 1° Les contraires doivent naturellement se produire dans le même sujet. Or, l'augmentation et la diminution sont des contraires. Donc, puisque la charité est susceptible d'augmentation, ainsi que nous l'avons vu, article 4, il paroît qu'elle est susceptible aussi de diminution.

2° Saint Augustin dit, en s'adressant à Dieu, *Conf.*, lib. X, cap. 29: « Il vous aime moins, Seigneur, celui qui aime quelque chose avec vous. » Il dit encore, Quest. LXXXIII, 36 : « Ce qui nourrit la charité diminue la cupidité. » D'où il semble que, réciproquement, ce qui nourrit la cupidité diminue la charité. Or, la cupidité, qui fait que l'on aime quelque autre chose que Dieu, peut s'accroître en l'homme. Donc la charité peut diminuer.

3° Comme dit encore saint Augustin, *Sup. Gen. ad litt.*, VIII, 12, « Dieu, en justifiant l'homme, n'opère pas de telle sorte que son œuvre reste dans celui-ci, s'il vient à se retirer de lui. » D'où l'on peut conclure que Dieu, en conservant la charité dans l'homme, opère de la même manière que lorsqu'il l'infuse en lui pour la première fois. Or, dans la première infusion de la charité, Dieu en donne moins à celui qui est moins disposé.

---

in charitate proficiunt; sed non est ad hoc principalis eorum cura, sed jam eorum studium circa hoc maximè versatur, ut Deo inhæreant. Et quamvis etiam hoc quærant et incipientes et proficientes, tamen magis sentiunt circa alia suam sollicitudinem : incipientes quidem, de vitatione peccatorum, proficientes verò, de profectu virtutum.

ARTICULUS X.

Utrùm charitas possit diminui.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas possit diminui. Contraria enim nata sunt fieri circa idem (ex cap. de oppositis, versus finem). Sed augmentatio et diminutio sunt contraria. Cùm ergo charitas augeatur, ut dictum est suprà, videtur etiam quòd possit diminui.

2. Præterea, Augustinus X. *Conf.* (cap. 29), ad Deum loquens dicit : « Minus te amat qui tecum aliquid amat. » Et in lib. LXXXIII. Ubi dicit, quòd « nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis. » Ex quo videtur, quòd etiam e conversò augmentum cupiditatis sit diminutio charitatis. Sed cupiditas qua amatur aliquid aliud quàm Deus, potest in homine crescere. Ergo charitas potest diminui.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit VIII. *super Genes. ad litteram*, « Non ita Deus operatur hominem justum, justificando eum, ut si abscesserit, maneat in abscedente quod fecit. » Ex quo potest accipi quòd eodem modo Deus operatur in homine, charitatem ejus conservando, quo operatur primò ei charitatem infundendo. Sed in prima charitatis infusione, minus se præparanti Deus minorem charitatem

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. 5; et qu. 7, de malo, art. 2.

Donc également il fait moins pour la conserver à l'égard de celui dont les dispositions sont plus défectueuses, et par conséquent la charité peut être diminuée.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. L'Ecriture compare la charité au feu : « Ses lampes, » c'est-à-dire celles de la charité, « sont des lampes de feu et de flammes, » est-il dit dans le Cantique des cantiques, VIII, 6. Or, le feu, tant qu'il subsiste, monte toujours. Donc la charité, tant qu'elle existe dans un cœur, y peut monter toujours, mais elle n'y peut descendre, c'est-à-dire diminuer (1).

(Conclusion. — Quoique la charité ne soit pas directement et par elle-même susceptible de diminution, néanmoins, par rapport à nos dispositions et indirectement, elle peut être affoiblie par les péchés véniels et parce qu'on cesse de faire des actes de vertu.)

Ainsi que nous l'avons dit, article 4, *ad* 2, la charité n'est susceptible ni de diminution, ni d'augmentation, relativement à sa quantité objective. Mais puisqu'elle s'accroît subjectivement, c'est sous ce rapport qu'il faut examiner si elle peut être diminuée. En supposant qu'il en soit ainsi, la diminution doit nécessairement provenir, ou de quelque acte, ou bien de la seule cessation des actes de la part du sujet. Il est vrai qu'il suffit de la cessation des actes pour amener la diminution et quelquefois même la perte des vertus acquises ; nous l'avons vu, 1, 2, quest. LIII, art. 3 ; et c'est ce qui fait dire au Philosophe, *Ethic.*, VIII, 5 : « On voit souvent des amitiés détruites, parce que le titre d'ami n'est plus échangé ou que les relations

(1) Voilà une réponse qui présente, à ne la considérer que superficiellement, quelque chose de choquant et presque d'anormal. Mais le développement de la thèse fera promptement disparoître cette première impression. En soutenant que la charité ne peut pas être directement diminuée par nos actes, l'auteur a surtout pour but de maintenir la notion pure de cette vertu, c'est-à-dire son origine et son essence divines. Mais il fait droit ensuite au triste privilége que nous avons d'en préparer la ruine en nous, tout comme il constatera, dans la thèse suivante, le funeste pouvoir que nous avons également de la repousser et de la détruire.

---

infundit. Ergo etiam in conservatione charitatis, minus se præparanti minorem charitatem conservat. Potest ergo charitas diminui.

Sed contra est, quod charitas in Scriptura igni comparatur, secundum illud *Cant.*, VIII : « Lampades ejus (scilicet charitatis) lampades ignis atque flammarum. » Sed ignis quamdiu manet, semper ascendit. Ergo charitas quamdiu manet, ascendere potest ; sed descendere (id est, diminui) non potest.

(Conclusio. — Quamquam charitas secundum se ac directè nullatenus diminui possit, dispositivè tamen et indirectè per venialia peccata, et cessando ab operibus virtutum, diminutionem admittit.)

Respondeo dicendum, quòd quantitas charitatis, quam habet in comparatione ad objectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri, ut suprà dictum est (1) (art. 4, ad 2). Sed cùm augeatur, secundum quantitatem quam habet per comparationem ad subjectum, hinc oportet considerare utrum ex hac parte diminui possit. Si autem diminuatur, oportet quòd vel diminuatur per aliquem actum, vel per solam cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitæ, et quandoque etiam corrumpuntur, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 53, art. 3). Unde de amicitia Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* quòd « multas amicitias inappellatio solvit, »

(1) Putà ut vel objectum excellentius respiciat, vel in objectum inferius feratur per se quàm in Deum.

cessent. » On comprend, en effet, qu'il en soit ainsi, parce que la conservation d'une chose quelconque dépend de la cause qui la produit. Or, les actes humains étant la cause d'une vertu acquise, il s'ensuit que du moment où les actes cessent, la vertu acquise s'affoiblit et finit même par se perdre totalement. Mais cela ne peut avoir lieu à l'égard de la charité, parce que sa cause n'est pas dans les actes humains, mais en Dieu seulement, comme nousl 'avons montré, article 2. D'où il résulte que la charité ne diminue ni ne se perd par l'effet de la cessation des actes, pourvu que cette cessation ne soit pas elle-même un péché. Reste donc que la diminution de la charité ne peut provenir que de Dieu ou du péché. Pour ce qui est de Dieu, il ne peut être la cause d'aucune imperfection en nous que par manière de châtiment, comme quand il nous retire sa grace parce que nous l'avons offensé. Il suit de là que la diminution de la charité ne peut lui être attribuée que comme effet d'une punition qu'il nous inflige. Et puisqu'il n'y a que le péché qui mérite d'être puni, il faut nécessairement dire que, si la charité est susceptible de diminution, c'est le péché seulement qui en est la cause. Maintenant cette cause est ou efficiente ou méritoire. Or, le péché mortel ne diminue la charité, ni comme cause efficiente, ni comme cause méritoire, puisqu'il la détruit entièrement à ce double titre : comme cause efficiente, puisqu'il est opposé à la charité, ainsi que nous le dirons, article 12; comme cause méritoire, puisque celui qui pèche mortellement, en agissant contre cette vertu, mérite que Dieu la lui retire. Ce que nous disons du péché mortel, considéré comme cause de la diminution de la charité, s'applique également au péché véniel. D'abord, il ne peut en être la cause efficiente, puisqu'il n'atteint pas la charité elle-même. En effet, la charité porte sur la fin dernière, tandis que le péché véniel est un déréglement qui porte sur les moyens. Or, l'on peut, sans rien perdre de son amour pour une fin, tomber dans quelque

---

id est, « non appellare amicum, » vel « non colloqui ei. » Sed hoc ideo est, quia conservatio uniuscujusque rei dependet ex sua causa. Causa autem virtutis acquisitæ est actus humanus. Unde cessantibus humanis actibus virtus acquisita diminuitur, et tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in charitate locum non habet; quia charitas non causatur ab humanis actibus, sed solum à Deo, ut suprà dictum est (art. 2). Unde relinquitur, quòd etiam cessante actu, propter hoc nec diminuitur nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione. Relinquitur ergo quòd diminutio charitatis non possit causari, nisi vel à Deo vel ab aliquo peccato. A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis, nisi per modum pœnæ; secundum quod subtrahit gratiam in pœnam peccati : unde nec ei competit diminuere charitatem, nisi per modum pœnæ. Pœna autem debetur peccato. Unde relinquitur, quòd si charitas diminuatur, causa diminutionis ejus sit peccatum vel effectivè, vel meritoriè. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit charitatem, sed totaliter corrumpit ipsam, et effectivè, quia omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut infrà dicetur (art. 12), et etiam meritoriè, quia qui peccando mortaliter aliquid contrà charitatem agit, dignus est ut Deus ei subtrahat charitatem. Similiter etiam nec per peccatum veniale charitas diminui potest, neque effectivè, neque meritoriè. Effectivè quidem non; quia ad ipsam charitatem non attingit. Charitas enim est circa finem ultimum; veniale autem peccatum est quædam inordinatio circa ea quæ sunt ad finem. Non autem diminuitur amor finis ex hoc quod aliquis inordinationem aliquam committit circa

déréglement à l'égard des moyens qui y conduisent, comme on le voit dans certains malades qui désirent beaucoup la santé et n'observent pas le régime qui leur est prescrit : dans les sciences spéculatives, également, les erreurs qui portent sur les conséquences ne diminuent en rien la certitude des principes. En second lieu, le péché véniel ne peut pas être cause méritoire de la diminution de la charité. En effet, quelqu'un qui n'a péché que sur un point secondaire ne mérite pas de subir une perte dans un intérêt majeur ; car Dieu ne se détourne pas plus de l'homme, que l'homme ne se détourne de lui. Par conséquent celui dont le déréglement ne porte que sur les moyens ne mérite pas de subir une perte dans sa charité, qui l'ordonne relativement à sa fin dernière. La conséquence de tout ce que nous venons de dire est donc que la charité ne peut d'aucune manière subir de diminution, si l'on prend ce mot dans sa signification directe. On peut cependant appeler indirectement diminution de la charité ce qui prépare sa ruine ; et on la prépare, soit par les péchés véniels que l'on commet, soit parce qu'on cesse de faire des œuvres de charité.

Je réponds aux arguments : 1° Les contraires se produisent dans le même sujet, lorsque le sujet se rapporte également à l'un et à l'autre. Or la charité ne se rapporte pas de la même manière à l'augmentation et à la diminution ; car elle peut avoir une cause qui l'augmente, et elle ne peut pas en avoir qui la diminue, comme nous venons de le démontrer. Par conséquent, l'argument n'est pas concluant.

2° Il y a deux sortes de cupidité : l'une par laquelle on met sa fin dans la créature, et qui détruit complètement la charité, puisqu'elle en est le poison, selon l'expression de saint Augustin. Elle fait que Dieu est moins aimé, c'est-à-dire moins aimé qu'il ne doit l'être en vertu de la charité, non pas en diminuant cette vertu, mais en la détruisant complètement. Et c'est dans ce sens qu'il faut entendre ces paroles du saint docteur : « Il

---

ea quæ sunt ad finem, sicut aliquando contingit quòd aliqui infirmi multum amantes sanitatem, inordinatè tamen se habent circa diætæ observationem : sicut etiam in speculativis scientiis, falsæ opiniones circa ea quæ deducuntur ex principiis non diminuunt certitudinem principiorum. Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem charitatis. Cùm enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in majori; Deus enim non plus se avertit ab homine, quàm homo avertit se ab ipso : unde qui inordinatè se habet circa ea quæ sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in charitate, per quam ordinatur ad ultimum finem. Unde consequens est, quòd charitas nullo modo diminui possit, directè loquendo. Potest tamen indirectè dici *diminutio charitatis*, dispositio ad corruptionem ipsius ; quæ fit vel per peccata venialia, vel etiam per cessationem ab exercitio operum charitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd contraria sunt circa idem, quando subjectum æqualiter se habet ad utrumque contrariorum. Sed charitas non eodem modo se habet ad augmentum et diminutionem ; potest enim habere causam augentem, sed non potest habere causam minuentem, sicut dictum est. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est cupiditas. Una quidem qua finis in creaturis constituitur; et hæc mortificat totaliter charitatem, cùm sit venenum ipsius, ut Augustinus dicit ibidem. Et hoc facit quòd Deus minus ametur, scilicet quàm debet amari ex charitate, non quidem charitatem diminuendo, sed eam totaliter tollendo. Et sic intelligendum est quod dicitur : « Minus te amat qui tecum aliquid

vous aime moins, Seigneur, celui qui, avec vous, aime une autre chose; » car il ajoute : « une chose qu'il n'aime point pour vous; » ce qui n'a pas lieu dans le péché véniel, mais dans le péché mortel seulement; car ce que l'on aime dans le péché véniel, on l'aime habituellement pour Dieu, quoiqu'on ne l'aime pas ainsi actuellement. L'autre cupidité est celle du péché véniel. Celle-ci est toujours diminuée par la charité; mais elle ne peut pas, réciproquement, diminuer cette vertu, pour la raison que nous avons donnée.

3° Le mouvement du libre arbitre est nécessaire pour l'infusion de la charité, comme nous l'avons vu, art. 3, *ad* 1, et 1, 2, quest. CXIII, art. 3. Voilà pourquoi ce qui diminue l'intensité du libre arbitre fait, comme disposition, que Dieu infuse dans l'ame moins de charité. Au contraire, le libre arbitre peut rester parfaitement étranger à la conservation de la charité; car il faudroit dire, autrement, qu'elle ne subsiste pas dans l'homme qui dort. Par conséquent, le défaut d'intensité dans le mouvement du libre arbitre ne peut pas amener une diminution dans la charité.

ARTICLE XI.

Peut-on perdre la charité une fois qu'on l'a possédée?

Il paroît qu'on ne peut pas perdre la charité, une fois qu'on la possède. 1° Si on la perd, ce n'est que par le péché. Or, celui qui a la charité ne peut pas pécher; car il est écrit, I. *Joan.*, III, 19 : « Quiconque est né de Dieu ne commet point de péché, parce que le germe divin demeure en lui; et il ne peut pécher, parce qu'il est né de Dieu. » Et comme il n'y a que ceux qui ont la charité qui soient enfants de Dieu, puisque « c'est elle,

---

amat; » subditur enim : « Quod non propter te amat : » quod non contingit in peccato veniali, sed solum in mortali. Quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu (1), etsi non actu. Est autem alia cupiditas venialis peccati, quæ semper diminuitur per charitatem. Sed tamen talis cupiditas charitatem diminuere non potest, ratione jam dicta.

Ad tertium dicendum, quòd in infusione charitatis requiritur motus liberi arbitrii, sicut suprà dictum est (2) : et ideo illud quod diminuit intensionem liberi arbitrii dispositivè operatur ad hoc quòd charitas infundenda sit minor. Sed ad conservationem charitatis non requiritur motus liberi arbitrii; alioquin non remaneret in dormientibus. Unde per impedimentum intensionis motus liberi arbitrii, non diminuitur charitas.

ARTICULUS XI.

Utrùm charitas semel habita possit amitti.

Ad undecimum sic proceditur (3). Videtur quòd charitas semel habita non possit amitti. Si enim amittitur, non amittitur nisi propter peccatum. Sed ille qui habet charitatem, non potest peccare; dicitur enim I. *Joan.*, III : « Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet; et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est. » Charitatem autem non habent nisi filii Dei;

(1) Non formaliter ut ad peccatum veniale pertinet, sed materialiter ut secundùm se ordinabile in Deum, citra peccatum veniale.

(2) Tum in hac ipsa quæst., art. 3, ad 1; tum etiam pleniùs ex professo 1, 2, qu. 113, art. 3, in corp. et ad 2, quia donum gratiæ ordinat ad bonum quod est objectum voluntatis.

(3) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 31, qu. 1, art. 1; ut et IV, *Sent.*, dist. 14, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 1; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 69; et qu. 2, de verit., art. 1.

selon l'expression de saint Augustin, qui distingue les enfants du royaume des enfants de perdition, » il s'ensuit que celui qui a la charité ne peut pas la perdre.

2° Saint Augustin dit, *De Trin.*, VIII, 7 : « La dilection qui n'est pas vraie, ne doit pas être appelée dilection. » Or, comme il le dit lui-même, *Epist. ad Jul. com.*, cap. VII : « La charité qui peut faillir n'a jamais été vraie, » et, par conséquent, n'a jamais été charité. Donc on ne perd jamais la charité, une fois qu'on l'a eue.

3° Saint Grégoire dit, *Homil. Pentecost.* : « L'amour de Dieu opère de grandes choses, s'il existe réellement; et, s'il cesse d'opérer, il n'est pas charité. » Or, nul ne perd la charité en opérant de grandes choses. Donc, si l'on a réellement la charité, il est impossible qu'on la perde.

4° Le libre arbitre ne se porte au péché qu'autant que quelque chose nous pousse à mal faire. Or, la charité exclut l'amour de soi, la cupidité, et généralement tout ce qui nous porte ou nous sollicite au mal. Donc il est impossible qu'on perde la charité.

Mais le contraire est établi par l'Ecriture, *Apoc.*, II, 4 : « J'ai un reproche à vous faire, c'est que vous avez perdu votre première charité. »

(Conclusion. — Quoique la charité soit absolument inamissible dans la patrie, où l'on voit Dieu dans son essence, nous pouvons cependant la perdre en tombant dans le péché, tant que nous sommes sur la terre, où nous ne voyons pas Dieu de la même manière.)

L'Esprit saint habite en nous par la charité, comme il résulte de ce que nous avons dit, quest. XXIII, et quest. XXIV, art. 2. Partant de là, on peut considérer la charité de trois manières : premièrement, par rapport à l'Esprit saint exerçant son action sur l'ame pour lui faire aimer Dieu. A ce point de vue, la charité est impeccable à raison de la vertu de l'Es-

---

« ipsa enim est quæ distinguit inter filios regni et filios perditionis, » ut Augustinus dicit in XV. *De Trin.* (cap. 18). Ergo ille qui habet charitatem, non potest eam amittere.

2. Præterea, Augustinus dicit in VIII. *de Trin.* (cap. 7), quòd « dilectio si non est vera, dilectio dicenda non est. » Sed sicut ipse dicit in epist. *ad Julianum comitem* : « Charitas quæ deficere potest, nunquam vera fuit. » Ergo neque charitas fuit. Si ergo charitas semel habeatur, nunquam amittitur.

3. Præterea, Gregorius dicit in *hom. Pentecostes* (vel 30, *in Evang.*), quòd « amor Dei magna operatur, si est; si desinit operari, charitas non est. » Sed nullus magna operando amittit charitatem. Ergo si charitas insit, amitti non potest.

4. Præterea, liberum arbitrium non inclinatur ad peccatum, nisi per aliquod motivum ad peccandum. Sed charitas excludit omnia motiva ad peccandum, et amorem sui et cupiditatem, et quidquid aliud hujusmodi est. Ergo charitas amitti non potest.

Sed contra est, quod dicitur *Apoc.*, II : « Habeo adversum te pauca, quòd primam charitatem reliquisti. »

(Conclusio. — Quamquam patriæ charitas, ubi Deus per essentiam videtur, amitti nullatenus possit; charitas tamen viæ, in cujus statu Dei essentia non videtur, amitti peccando potest.)

Respondeo dicendum, quòd per charitatem Spiritus sanctus in nobis habitat, ut ex suprà dictis patet (art. 2, et quæst. 24, art. 2). Tripliciter ergo possumus considerare charitatem. Uno modo ex parte Spiritus sancti moventis animam ad diligendum Deum. Et ex hac parte charitas impeccabilitatem habet ex virtute Spi-

prit saint, qui opère infailliblement tout ce qu'il veut. Car il ne sauroit être vrai simultanément, et que le divin Esprit veuille porter un individu à l'acte de la charité, et que celui-ci perde la charité en péchant, puisque le don de persévérance est compté parmi les bienfaits de Dieu, « qui délivre infailliblement tous ceux qu'il veut délivrer, » selon l'expression de saint Augustin, lib. *De don. persever.*, cap. XIV. Secondement, on peut considérer la charité dans sa propre nature ; et, sous ce rapport encore, la charité est absolument impeccable, parce qu'elle ne peut rien que ce qui appartient à sa nature. C'est ainsi que « la chaleur ne sauroit refroidir, ni l'injustice produire le bien, » comme le dit encore saint Augustin, *De serm. Dom. in monte*, II, 24. On peut enfin, en troisième lieu, considérer la charité par rapport au sujet, lequel est changeant de sa nature, à raison du libre arbitre. Mais cette considération offre elle-même deux aspects, selon qu'on envisage la charité dans son sujet sous un rapport universel, comme celui qui existe entre la forme et la matière, ou bien sous un rapport spécial, comme celui qui existe entre l'habitude et la puissance. Or, il est dans la nature de la forme d'affecter le sujet de manière à pouvoir disparoître, lorsqu'elle ne remplit pas toute la potentialité de la matière, comme on le voit pour les formes des êtres engendrés et corruptibles : leur matière prend une forme, de manière à rester en puissance à l'égard d'une autre, parce qu'elle n'est pas absordée dans toute sa capacité par la forme première ; et, dès-lors, ils peuvent perdre une forme en en recevant une autre. La forme des corps célestes, au contraire, est inamissible, parce qu'elle remplit totalement la potentialité de leur matière, de telle sorte que celle-ci n'est pas en puissance à l'égard d'une seconde forme. Il en est de même de la charité : dans la patrie, elle absorbe toute la capacité de l'ame raisonnable, en ce que toute l'activité de celle-ci se porte toujours

---

ritus sancti, qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est hæc duo simul esse vera, quòd Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, et quòd ipse charitatem amittat peccando ; nam donum perseverantiæ computatur inter beneficia Dei, « quibus certissimè liberantur, quicumque liberantur, » ut Augustinus dicit in lib. *De Prædestinatione Sanctor.* Alio modo potest considerari charitas secundum propriam rationem. Et sic charitas non potest aliquid, nisi id quod pertinet ad charitatis rationem. Unde charitas nullo modo potest peccare : « sicut nec calor potest infrigidare, et sicut etiam injustitia non potest bonum facere, » ut Augustinus dicit in lib. *De Sermone Domini in monte.* Tertiò modo potest considerari charitas ex parte subjecti, quod est vertibile secundum arbitrii libertatem. Potest autem attendi comparatio charitatis ad hoc subjectum, et secundum universalem rationem, qua comparatur forma ad materiam, et secundum specialem rationem, qua comparatur habitus ad potentiam. Est autem de ratione formæ, quòd sit in subjecto amissibiliter, quando non replet totam potentialitatem materiæ : sicut patet in formis generabilium et corruptibilium ; quia materia horum sic recipit unam formam, quòd remanet in ea potentia ad aliam formam, quasi non repleta tota materiæ potentialitate per unam formam. Et ideo una forma potest amitti per acceptionem alterius. Sed forma corporis cœlestis, quia replet totam materiæ potentialitatem, ita quòd non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter inest. Sic ergo charitas patriæ, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis (in quantum scilicet

actuellement vers Dieu; mais, ici-bas, la charité n'absorbe pas ainsi toute la puissance de son sujet, parce que l'ame ne se porte pas toujours actuellement vers Dieu; ce qui fait que dans l'intervalle il peut se présenter quelque chose qui est une cause de ruine pour la charité. Quant à l'habitude, son caractère propre est de disposer la puissance à l'acte, ce qu'elle fait en faisant paroître bon ou mauvais ce qui lui plaît ou lui répugne. Car, comme le goût juge des saveurs d'après sa disposition, de même, l'ame humaine juge de ce qu'elle doit embrasser actuellement, d'après sa disposition habituelle; ce qui fait dire au Philosophe, *Ethic.*, III, 6 et 7 : « Chacun apprécie la fin selon ce qu'il est lui-même. » Sous ce rapport donc, la charité est inamissible là où le bien qui lui convient ne peut lui paroître que tel, c'est-à-dire dans la patrie, où Dieu est vu dans son essence, qui est l'essence même de la bonté. C'est pourquoi on ne peut point perdre la charité dans la patrie; mais on peut la perdre ici-bas, où nous ne voyons pas Dieu dans son essence, c'est-à-dire dans l'essence même de la bonté (1).

Je reponds aux arguments : 1° Il s'agit, dans le texte cité, de la puissance de l'Esprit saint, qui conserve exempts de péché ceux qui cèdent totalement à son impulsion.

2° La charité qui peut faillir en restant dans son essence même, n'est pas la vraie charité. Il faudroit, pour cela, qu'il fût dans sa nature d'aimer pour un temps, et de cesser d'aimer ensuite, ce qui ne seroit pas, en effet, de la dilection vraie. Mais que la charité se perde par suite de la mobilité du sujet contrairement à la fin voulue, cela peut être, et elle n'en aura pas moins été pour cela la charité vraie.

(1) Il n'est que trop certain que nous pouvons perdre la justice et la charité, tout comme nous pouvons cesser de pratiquer la vertu et tomber dans des désordres qui nous étoient auparavant en horreur. L'expérience de chaque jour confirme hautement en ceci la doctrine catholique. Il est néanmoins devenu nécessaire de la prouver d'une manière rationnelle et

---

omnis actualis motus ejus fertur in Deum) inamissibiliter habetur; charitas autem viæ non sic replet potentialitatem sui subjecti, quia non semper actu fertur in Deum. Unde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere per quod charitas amittatur. Habitui verò proprium est, ut inclinet potentiam ad agendum : quod convenit habitui, in quantum facit id videri bonum quod ei convenit, malum autem, quod ei repugnat. Sicut enim gustus dijudicat sapores secundum suam dispositionem, ita mens hominis dijudicat de aliquo faciendo, secundum suam habitualem dispositionem. Unde et Philosophus dicit in III. *Ethic.* quòd « qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. » Ibi ergo charitas inamissibiliter habetur, ubi id quod convenit charitati non potest videri nisi bonum, scilicet in patria, ubi Deus videtur per essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis : et ideo charitas patriæ amitti non potest. Charitas autem viæ, in cujus statu non videtur ipsa Dei essentia, quæ est essentia bonitatis, potest amitti.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur secundum potestatem Spiritus sancti, cujus conservatione à peccato immunes redduntur, quos ipse movet quantum ipse voluerit.

Ad secundum dicendum, quòd charitas quæ deficere potest ex ipsa ratione charitatis, vera charitas non est. Hoc enim esset si hoc in suo amore haberet, quòd ad tempus amaret, et posteà amare desineret, quod non esset veræ dilectionis. Sed si charitas amittatur ex mutabilitate subjecti contra propositum charitatis, quod in suo actu includitur, hoc non repugnat veritati charitatis.

3° L'amour de Dieu se propose toujours d'opérer de grandes choses, et c'est là l'essence de la charité; mais il ne les opère pas toujours actuellement, à cause de la manière d'être du sujet.

4° La charité, en vertu de son acte, exclut tout ce qui nous pousse au péché, mais comme elle n'est pas toujours en acte, la volonté peut, dans l'intervalle, être sollicitée au mal; et, si elle y consent, la charité est perdue.

ARTICLE XII.

La charité se perd-elle par un seul péché mortel?

Il paroît que la charité ne se perd pas par un seul péché mortel. 1° Origène dit, *Periarch.*, I, 3 : « Quoique le dégoût puisse s'emparer quelquefois des hommes qui sont déjà établis au sommet de la perfection, je ne pense pas cependant qu'il y en ait parmi eux qui perdent leur vertu ou qui tombent tout d'un coup; leur chute doit nécessairement avoir lieu peu à peu et par degrés. » Or, il y a chute dans l'homme qui perd la charité. Donc cette vertu ne se perd pas par un seul péché mortel.

2° Le pape saint Léon, serm. IX, *De pass. Dom.*, dit, en s'adressant à Pierre : « Le Seigneur a vu en vous, non pas une foi feinte ni un amour infidèle, mais une constance ébranlée. Les larmes ont abondé là où l'amour n'avoit pas fait défaut, et les eaux de la charité ont lavé des

théologique; et cette nécessité se faisoit déjà sentir à l'époque de saint Thomas, ou même à des époques antérieures. En effet, Luther et Calvin n'ont pas précisément inventé cette doctrine si commode pour les passions humaines, de l'inamissibilité de la justice. Des sectes moitié religieuses, moitié socialistes, comme l'on dit aujourd'hui, la professoient durant le moyen-âge; et Jovinien l'avoit inaugurée longtemps auparavant. Les nouveaux hérésiarques n'ont fait que la remettre au jour. Ce qui du reste peut s'appliquer sans exception, pour ainsi dire, à tous les points des hérésies nouvelles.

Ad tertium dicendum, quòd amor Dei semper magna operatur *in proposito*, quod pertinet ad rationem charitatis; non tamen semper magna operatur *in actu*, propter conditionem subjecti.

Ad quartum dicendum, quòd charitas secundum rationem sui actus excludit omne motivum ad peccatum. Sed quandoque contingit quòd charitas actu non agit; et tunc potest intervenire aliquod motivum ad peccandum, cui si consentiatur, charitas amittitur.

ARTICULUS XII.

Utrùm charitas amittatur per unum actum peccati mortalis.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non amittatur per unum actum peccati mortalis. Dicit enim Origenes in I. *Periarch.* (2) : « Si aliquando satietas capit aliquem ex his qui in summo perfectoque constiterint gradu, non arbitror quòd ad subitum quis evacuetur, aut decidat; sed paulatim, ac etiam per partes eum decidere necesse est. » Sed homo decidit charitatem amittens. Ergo charitas non amittitur per unum solum actum peccati mortalis.

2. Præterea, Leo papa dicit *in Sermone de Passione* (3), alloquens Petrum : « Vidit in te Dominus non fidem fictam, non dilectionem aversam, sed constantiam fuisse turbatam. Abundavit fletus ubi non deficit affectus; et fons charitatis lavit verba formidinis. » Ex hoc accepit

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 31, qu. 1, art. 1; et qu. 2, de verit., art. 6 et art. 13.

(2) Ex græco περὶ ἀρχῶν, sive *De principiis*, ut cap. 3, prope finem, habetur.

(3) Nempe Serm. IX, ubi *adversam fidem* non satis fideliter exemplaria quædam legunt, ut circa finem videre est.

paroles échappées à la frayeur. » D'où saint Bernard a conclu que « la charité n'a pas été éteinte dans le cœur de l'apôtre, mais assoupie seulement. » Or, saint Pierre a péché mortellement en niant le Christ. Donc la charité ne se perd pas par un seul péché mortel.

3° La charité est plus forte qu'une vertu acquise. Or, l'habitude d'une vertu acquise ne se perd pas par un seul acte du péché contraire. Donc, à plus forte raison, la charité ne se perd-elle point par un seul péché mortel, qui, néanmoins, est son contraire.

4° La charité comprend l'amour de Dieu et du prochain. Or, on convient qu'on peut commettre un péché mortel sans perdre l'amour de l'un ni de l'autre; et, en effet, l'attachement déréglé, qui porte seulement sur les moyens, ne détruit pas l'amour de la fin, comme nous l'avons dit, art. 10. La charité peut donc subsister en nous, malgré l'état de péché mortel provenant d'un attachement déréglé à quelque bien temporel.

5° Toute vertu théologale a pour objet la fin dernière. Or, la foi et l'espérance ne se perdent pas par un seul péché mortel, mais elles continuent d'exister à l'état informe. Donc, également, la charité peut continuer d'exister dans cet état, même après qu'on a commis un péché mortel.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Par le péché mortel, l'homme mérite la mort éternelle, suivant cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, VI, 23 : « La solde du péché, c'est la mort. » Au contraire, quiconque a la charité, mérite la vie éternelle; car le Sauveur dit, *Joan.*, XIV, 21 : « Si quelqu'un m'aime, il sera aimé de mon Père, et je l'aimerai, et je me manifesterai à lui; » et c'est bien dans cette manifestation, en effet, que consiste la vie éternelle, d'après ces paroles du même évangéliste, XVII, 3 : « La vie éternelle consiste à vous connoître, vous, le vrai Dieu, et Jésus-Christ, que vous avez envoyé. » Or, on ne peut en même temps

---

Bernardus quod dicit « in Petro charitatem non fuisse extinctam, sed sopitam. » Sed Petrus negando Christum peccavit mortaliter. Ergo charitas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

3. Præterea, charitas est fortior quàm virtus acquisita. Sed habitus virtutis acquisitæ non tollitur per unum actum peccati contrarium. Ergo multo minus charitas tollitur per unum actum peccati mortalis contrarium.

4. Præterea, charitas importat dilectionem Deî et proximi. Sed aliquis committens aliquod peccatum mortale, retinet dilectionem Dei et proximi, ut dicitur; inordinatio enim affectionis circa ea quæ sunt ad finem, non tollit amorem finis, ut suprà dictum est. Ergo potest remanere charitas ad Deum, existente peccato mortali per inordinatam affectionem circa aliquod temporale bonum.

5. Præterea, virtutis theologicæ objectum est ultimus finis. Sed aliæ virtutes theologicæ, scilicet fides et spes, non excluduntur per unum actum peccati mortalis, imò remanent informes. Ergo etiam charitas potest remanere informis, etiam uno peccato mortali perpetrato.

Sed contra, per peccatum mortale fit homo dignus morte æterna, secundum illud *Rom.*, VI : « Stipendia peccati mors. » Sed quilibet habens charitatem, habet meritum vitæ æternæ ; dicitur enim *Joan.*, XIV : « Si quis diligit me, diligetur à Patre meo ; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum. » In qua quidem manifestatione vita æterna consistit, secundum illud *Joan.*, XVII : « Hæc est vita æterna, ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Jesum Christum. » Nullus autem potest esse simul dignus vita æterna et morte æterna. Ergo im-

mériter la vie et la mort éternelle. Et, puisque l'état du péché mortel est incompatible avec la charité, il s'ensuit qu'il suffit, pour la perdre, d'un seul acte de péché mortel (1).

(Conclusion. — Tout péché mortel détruit la charité.)

Un contraire est détruit dès que son contraire survient. Or, tout acte de péché mortel est contraire à la charité dans son essence même, qui consiste en ce que Dieu soit souverainement aimé, et que l'homme se soumette entièrement à Dieu, en lui rapportant tout ce qu'il est. Il est donc de l'essence de la charité que nous aimions Dieu, de telle sorte que notre volonté lui soit parfaitement soumise, et que, en toutes choses, ses commandements soient la règle de notre conduite; car tout ce qui est contraire à ses commandements l'est évidemment aussi à la charité, et tend de soi, par conséquent, à exclure cette vertu. A la vérité, si la charité étoit une habitude acquise et dépendante de la vertu du sujet, la perte immédiate de la charité ne résulteroit pas nécessairement d'un seul acte contraire; car l'acte n'est pas directement contraire à l'habitude, mais à l'acte; et la continuation de l'habitude, dans le sujet, n'exige pas une continuité d'actes. D'où il suit qu'une habitude acquise n'est pas immédiatement détruite par un acte contraire de la part du sujet. Mais, comme la charité est une habitude infuse, elle dépend de l'action de Dieu, qui la répand dans l'ame, et qui agit, dans l'infusion et dans la conservation de la charité, à la manière du soleil dans l'illumination de l'air, ainsi que nous l'avons vu plus haut. C'est pourquoi,

(1) Proposition en quelque sorte évidente par elle-même, si l'on fait attention à la valeur des mots dont elle est composée ; car comment *la vie* spirituelle dont la charité est l'ame et le principe, d'après tout ce que nous venons de voir, pourroit-elle subsister après un péché *mortel?* Une telle vérité repose donc sur les notions les plus élémentaires de la Religion ; elle rentre dans l'enseignement commun, aussi bien que dans l'enseignement théologique. Ajoutons enfin que cette vérité est de foi, comme ayant été définie par le saint concile de Trente, dans sa fameuse session de la justification du pécheur.

---

possibile est, quòd aliquis habeat charitatem cum peccato mortali. Tollitur ergo charitas per unum actum peccati mortalis.

(Conclusio. — Quovis actu peccati mortalis charitas amittitur.)

Respondeo dicendum, quòd unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur (1). Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur charitati secundum propriam rationem, quæ consistit in hoc quòd Deus diligatur super omnia, et quòd homo totaliter illi se subjiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est ergo de ratione charitatis ut sic diligat Deum, quòd in omnibus velit se ei subjicere, et præceptorum ejus regulam in omnibus sequi; quidquid enim contrariatur præceptis ejus, manifestè contrariatur charitati, unde de se habet quòd charitatem excludere possit. Et si quidem charitas esset habitus acquisitus ex virtute subjecti dependens, non oporteret quòd statim per unum actum contrarium tolleretur; actus enim non directè contrariatur habitui, sed actui. Continuatio autem habitus in subjecto non requirit continuitatem actus. Unde, superveniente contrario actu, non statim habitus acquisitus excluditur. Sed charitas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis; qui sic se habet in infusione et conservatione charitatis, sicut sol in illuminatione aeris, ut dictum est. Et ideo, sicut lumen statim cessaret esse in aere

(1) Juxta illud quod superiùs ex cap. III. *De brevitate vitæ*, indicatum est, *contraria primi ab invicem*, id est, adveniente uno alterum tolli seu interire (ἀναιρεῖσθαι).

de même qu'il n'y auroit plus de lumière dans l'air, du moment qu'on intercepteroit l'action du soleil, de même aussi la charité cesse-t-elle d'exister dans l'ame aussitôt qu'on met obstacle à l'action divine qui la produit, c'est-à-dire à la grace. Or, il est manifeste que tout péché mortel est un obstacle à la grace, parce que l'homme, en s'y portant par son libre choix, renonce par cela seul à l'amitié de Dieu, laquelle suppose nécessairement la conformité de notre volonté à la sienne. D'où il suit qu'un seul acte de péché mortel détruit immédiatement l'habitude de la charité. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *Super Gen. ad lit.*, VIII, 12 : « L'homme est éclairé par la présence de Dieu, et il est dans les ténèbres du moment que Dieu n'est plus en lui; or c'est la rébellion de la volonté, et non la distance locale, qui fait que nous sommes éloignés de Dieu (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Ce passage d'Origène peut être entendu, d'abord, en ce sens que l'homme qui est déjà arrivé à la perfection ne tombe pas tout d'un coup dans le péché mortel, mais que sa chute est préparée par quelque négligence antérieure; et nous avons vu, en effet,

(1) Saint Augustin explique sa pensée par une double comparaison qui se rapporte parfaitement à l'objet de la thèse actuelle. Il est bon d'en rappeler au moins la substance, non-seulement à cause de sa valeur intrinsèque et de l'utilité qu'elle présente pour la vérité dont il est ici question, mais encore à cause de l'usage que saint Thomas a déjà fait, dans d'autres parties de la *Somme*, de cette même pensée. Suivant le grand évêque d'Hippone, quand Dieu, par l'effet du péché mortel, se retire d'une ame, cette ame n'est pas comme le champ que l'agriculteur abandonne après l'avoir labouré ou ensemencé ; elle est comme l'air qui cesse d'être lumineux quand le soleil se retire et lui dérobe ses rayons. Le champ, en l'absence de l'homme qui l'a travaillé, garde l'empreinte et jusqu'à un certain point conserve le fruit de ce travail. Mais l'air ne conserve sa lumière que par l'action incessante du soleil ; il la perd quand le soleil le quitte, et ne la recouvre que lorsque cet astre revient l'éclairer. C'est ainsi que notre vie spirituelle dépend de Dieu. Et nous pouvons dire la même chose de la vie corporelle. C'est ce que l'auteur a démontré dans la première partie de son œuvre, quand il a déterminé la nature de l'acte par lequel le Créateur maintient l'existence des créatures. On peut se souvenir de l'application que saint Thomas a faite à l'ordre même naturel, de la comparaison employée d'abord par saint Augustin dans l'ordre des choses de la grace.

---

per hoc quòd aliquod obstaculum poneretur illuminationi solis; ita etiam charitas statim deficit esse in anima, per hoc quòd aliquod obstaculum ponitur influentiæ charitatis à Deo in animam. Manifestum est autem quòd per quodlibet mortale peccatum, quod divinis præceptis contrariatur, ponitur prædictæ infusioni obstaculum; quia ex hoc ipso quòd homo eligendo præfert peccatum divinæ amicitiæ, quæ requirit ut Dei voluntatem sequamur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus charitatis perdatur. Unde et Augustinus dicit VIII, *super Genes ad litteram*, quòd « homo Deo sibi præsente illuminatur, absente autem continuò tenebratur, à quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Origenis potest uno modo sic intelligi, quòd homo qui est in statu perfecto, non subito procedit in actum peccati mortalis. Sed ad hoc disponitur per aliquam negligentiam præcedentem (1). Unde et peccata venialia dicuntur esse dispositio ad mortale, sicut supra dictum est

(1) Quam insinuat quoque Origenes, cùm in fine capitis addit : *restitui quod per negligentiam fuerat lapsum.* Nec ea tantùm intelligitur negligentia qua negligimus operari, sed qua petere auxilium divinum propter præsumptionem negligimus, ut Petrus, quia sibi nimiùm confidebat.

art. 10, que le péché véniel est une disposition au péché mortel. Mais cela n'empêche pas que la première chute mortelle qu'il fait n'entraîne la perte de la charité. Cependant, comme il ajoute que « si quelqu'un, après une chute momentanée, se repent aussitôt, il ne paroît pas qu'il soit tout-à-fait tombé, » on peut dire aussi que la ruine et la chute complète est, dans la pensée d'Origène lui-même, celle de l'homme qui pèche par malice. Et il est vrai, en effet, que le juste n'en vient pas là tout d'un coup.

2° On perd la charité de deux manières : directement, par le mépris formel qu'on en fait; et ce n'est pas ainsi que saint Pierre la perdit; indirectement, quand on agit contrairement à la charité, en cédant à quelque mouvement de la concupiscence ou de la crainte. C'est en agissant ainsi contre cette vertu, que saint Pierre la perdit; mais il la recouvra immédiatement.

La réponse au troisième argument résulte évidemment de l'exposé de la thèse.

4° Tout déréglement dans l'affection qui porte sur les moyens, c'est-à-dire sur les biens créés, ne constitue pas un péché mortel, mais celui-là seulement qui est poussé à un point tel qu'il répugne à la volonté de Dieu; et il n'y a que celui-là non plus qui soit directement contraire à la charité, ainsi que nous l'avons dit, quest. XX, art. 3.

5° La charité implique une certaine union avec Dieu, ce qui ne peut se dire de la foi ni de l'espérance. Or, comme le péché mortel consiste à rompre avec Dieu, ainsi que nous venons de le voir, il s'ensuit que tout péché mortel est directement contraire à la charité. Il n'en est pas de même à l'égard de l'espérance et de la foi : tout péché mortel ne leur est pas contraire; aussi n'y a-t-il que certains péchés déterminés qui détruisent l'habitude de ces vertus, tandis que tout péché mortel détruit l'habitude de la charité. D'où il suit évidemment que la charité ne peut

---

(art. 10). Sed tamen per unum actum peccati mortalis, si eum commiserit, decidit charitate amissa. Sed quia ipse subdit : « Si aliquis brevi lapsu acciderit, et citò resipiscat, non penitus ruere videtur, » potest aliter dici, quòd ipse intelligit eum penitus evacuari et decidere qui sic decidit ut ex malitia peccet : quod non statim in viro perfecto à principio contingit.

Ad secundum dicendum, quòd charitas amittitur dupliciter. Uno modo directè per actualem contemptum; et hoc modo Petrus charitatem non amisit. Alio modo indirectè, quando committitur aliquid contrarium charitati propter aliquam passionem concupiscentiæ vel timoris; et hoc modo Petrus contra charitatem faciens charitatem amisit, sed eam citò recuperavit.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quòd non quælibet inordinatio affectionis, quæ est circa ea quæ sunt ad finem, id est, circa bona creata, constituit peccatum mortale; sed solum quando est talis inordinatio quæ repugnat divinæ voluntati : et hæc inordinatio directè contrariatur charitati, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd charitas importat unionem quamdam ad Deum, non autem fides neque spes. Omne autem peccatum mortale consistit in aversione à Deo, ut suprà dictum est : et ideo omne peccatum mortale contrariatur charitati. Non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei vel spei, sed quædam determinata peccata, per quæ habitus fidei vel spei tollitur, sicut et per omne peccatum mor-

rester à l'état informe, puisqu'elle est elle-même la forme dernière des vertus, en ce qu'elle se rapporte à Dieu comme à la fin dernière, quest. XXIII, art. 8.

QUESTION XXV.

De l'objet de la charité.

Touchant l'objet de la charité, nous examinerons d'abord quelles sont les choses que l'on doit aimer en vertu de la charité, et, ensuite, dans quel ordre on doit les aimer.

Le premier point donne lieu à douze questions : 1° N'y a-t-il que Dieu que nous devions aimer par la charité, ou devons-nous encore aimer ainsi le prochain? 2° En vertu de la charité, doit-on aimer la charité elle-même? 3° Doit-on aimer par la charité les créatures irraisonnables? 4° Peut-on s'aimer soi-même d'un amour de charité? 5° Peut-on aimer ainsi son propre corps? 6° La vertu de charité s'étend-elle aux pécheurs? 7° Les pécheurs s'aiment-ils eux-mêmes? 8° Doit-on, en vertu de la charité, aimer ses ennemis? 9° Doit-on leur donner des marques d'amitié? 10° La charité s'étend-elle aux anges? 11° S'étend-elle aussi aux démons? 12° De l'énumération des choses que nous devons aimer par la charité.

---

tale habitus charitatis. Unde patet quòd charitas non potest remanere informis, cùm sit ultima forma virtutum ex hoc quòd respicit Deum in ratione finis ultimi, ut dictum est.

QUÆSTIO XXV.

De objecto charitatis, in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de objecto charitatis.

Circa quod duo consideranda occurrunt, primo quidem de his quæ sunt ex charitate diligenda; secundò, de ordine diligendorum.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° Utrùm solus Deus sit ex charitate diligendus, vel etiam proximus. 2° Utrùm charitas sit ex charitate diligenda. 3° Utrùm creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ. 4° Utrùm aliquis possit ex charitate seipsum diligere. 5° Utrùm corpus proprium. 6° Utrum peccatores sint ex charitate diligendi. 7° Utrùm peccatores seipsos diligant. 8° Utrùm inimici sint ex charitate diligendi. 9° Utrùm sint eis signa amicitiæ exhibenda. 10° Utrùm angeli sint ex charitate diligendi. 11° Utrùm dæmones. 12° De enumeratione diligendorum ex charitate.

ARTICLE I.

L'amour de la charité s'arrête-t-il à Dieu, ou bien s'étend-il au prochain?

Il paroît que l'amour de la charité s'arrête à Dieu, et ne s'étend pas au prochain. 1° Comme nous devons aimer Dieu, de même nous devons le craindre, d'après ces paroles du *Deutéronome*, X, 12 : « Maintenant donc, ô Israël, qu'est-ce que le Seigneur votre Dieu demande de vous, sinon que vous le craigniez et que vous l'aimiez? » Or, autre est la crainte que nous avons de l'homme, et que l'on appelle crainte humaine, et autre la crainte que nous avons de Dieu, et qui est, ou servile, ou filiale, comme nous l'avons vu, quest. XIX, art. 2. Donc autre est aussi l'amour qui a Dieu pour objet, autre celui par lequel nous aimons le prochain.

2° Le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, 8 : « Etre aimé, c'est être honoré. » Or, autre est l'honneur de *latrie*, qui est dû à Dieu, et autre l'honneur de *dulie*, qu'on doit à la créature. Donc aussi l'amour que nous avons pour Dieu est autre que celui que nous avons pour le prochain.

3° L'espérance engendre la charité, comme le dit la Glose, *in Matth.*, I. Or, l'espérance que l'on doit avoir en Dieu est exclusive, de telle sorte que l'on est répréhensible quand on espère en l'homme, suivant cette parole du prophète, *Jérém.*, XVII, 5 : « Maudit soit l'homme qui met sa confiance dans son semblable. » Donc on doit aimer Dieu de telle sorte aussi que la charité ne s'étende pas au prochain.

Mais le contraire résulte de ces paroles, I. *Joan.*, IV, 21 : « Nous avons reçu de Dieu ce commandement : que celui qui aime Dieu aime aussi son frère. »

ARTICULUS I.

Utrùm dilectio charitatis sistat in Deo, an se extendat etiam ad proximum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd dilectio charitatis sistat in Deo, et non se extendat ad proximum. Sicut enim Deo debemus amorem, ita et timorem, secundum illud *Deuter.*, X : « Et nunc Israel quid Dominus Deus tuus petit à te nisi ut timeas et diligas eum? » Sed alius est timor quo timetur homo, qui dicitur timor humanus; et alius timor quo timeretur Deus, qui est vel servilis, vel filialis, ut ex suprà dictis patet (2). Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, et alius est amor quo diligitur proximus.

2. Præterea, Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* quòd « amari est honorari (3). » Sed alius est honor qui debetur Deo, qui est honor latriæ; et alius est honor qui debetur creaturæ, qui est honor duliæ. Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, et alius quo diligitur proximus.

3. Præterea, spes generat charitatem, ut habetur in Glossa interl. super illud, *Abraham genuit*, etc., *Matth.*, I. Sed spes ita habetur de Deo quod reprehenduntur sperantes in homine, secundum illud *Jer.*, XVII : « Maledictus homo, qui confidit in homine. » Ergo charitas ita debetur Deo, quòd ad proximum se non extendat. »

Sed contra est, quòd dicitur I. *Joan.* IV : « Hoc mandatum habemus à Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum. »

(1) De his etiam infrà, qu. 118, art. 2; et in quæstion. disputatis de virtut., qu. 1, art. 4.

(2) Scilicet qu. 19, art. 2, ex professo.

(3) Seu *propinquum est ei quod est honorari* (ex græco ἐγγὺς τῷ τίμασθαι), cap. 9, græco-lat. circa medium, sed cap. 8 statim ab initio in antiquis, et apud S. Thomam lect. 8.

(Conclusion. — La charité ne s'étend pas seulement à l'amour de Dieu, mais aussi à l'amour du prochain, parce que c'est à cause de Dieu que nous devons aimer notre prochain.)

Comme nous l'avons dit, quest. XVII, art. 6, quest. XIX, art. 3, et 1, 2, quest. LIV, art. 2, les habitudes ne sont diversifiées que par ce qui change l'espèce de l'acte; car tous les actes d'une même espèce appartiennent à la même habitude (1). Et comme l'espèce d'un acte se prend de la raison formelle de son objet, il est nécessaire que l'acte qui porte sur la raison formelle de l'objet soit spécifiquement le même que celui qui porte sur l'objet lui-même, pris sous cette même raison formelle : c'est par le même acte visuel que nous voyons la lumière elle-même, et la couleur au moyen de la lumière. Or, c'est Dieu qui est la raison formelle de notre amour pour le prochain; car nous ne devons aimer, dans nos semblables, que ce qui est de lui. D'où il est manifeste que l'acte par lequel nous aimons Dieu est spécifiquement le même que celui par lequel nous aimons le prochain. Et c'est pour cela que l'habitude de la charité ne s'étend pas seulement à l'amour de Dieu, mais aussi à l'amour du prochain (2).

Je réponds aux arguments : 1° On peut craindre et aimer le prochain

(1) C'est là un principe si souvent établi ou invoqué par notre saint auteur, à la suile d'Aristote, qu'on peut le regarder comme un axiôme général qui s'applique aux actes, aux habitudes et aux facultés elles-mêmes. Pour ce qui concerne la question actuelle, ce principe a déjà servi à démontrer que la charité, aussi bien que la foi, est une vertu parfaitement une, malgré la multiplicité et la diversité des objets qu'elle embrasse. La question qui a été traitée quand il s'agissoit de la vertu considérée en elle-même, se représente donc ici sous un autre aspect, ou mieux par une autre voie (au fond elle est identique), maintenant qu'il s'agit de l'objet de cette vertu.

(2) La question n'étoit donc pas de savoir si nous devons aimer le prochain, s'il y a une obligation pour nous d'aimer nos frères, comme il y en a une d'aimer Dieu, mais bien de savoir si la même vertu de charité embrasse ces deux objets si différents par eux-mêmes. Il étoit aisé de prévoir la solution de saint Thomas ; nous avions déjà le principe de cette solution ; bien plus il en avoit fait l'application, comme nous venons de le dire, à la vertu de charité, ainsi qu'il l'avoit faite antérieurement à la vertu de foi. En thèse générale, une vertu, tout comme une puissance, peut embrasser un nombre quelconque d'objets matériels, ou matériellement pris; cette vertu demeure toujours une, du moment où elle n'embrasse ces objets divers que sous une seule et même raison formelle. L'objet formel est un, les objets matériels sont multiples. Ainsi, par exemple, c'est toujours en vertu de la lumière que la même puissance visuelle saisit les objets infinis auxquels elle s'étend.

(Conclusio. — Cùm ratio diligendi proximi sit ipse Deus, charitas non solum ad Dei sed etiam ad proximi dilectionem sese extendit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, habitus non diversificantur nisi ex hoc quod variat speciem actus; omnis enim actus unius speciei ad eumdem habitum pertinet. Cùm autem species actus ex objecto sumatur secundum formalem rationem ipsius, necesse est quòd idem specie sit actus qui fertur in rationem objecti, et qui fertur in objectum sub tali ratione : sicut eadem est specie visio qua videtur lumen, et qua videtur color secundum luminis rationem. Ratio autem diligendi proximum, Deus est; hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est quòd idem specie actus est quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus charitatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

Ad primum ergo dicendum, quòd proximus timeri potest dupliciter, sicut et amari : uno

de deux manières : premièrement, pour ce qui lui est personnel, comme quand on craint un tyran à cause de sa cruauté, ou qu'on l'aime parce qu'on désire en obtenir quelque faveur; dans ce sens, la crainte et l'amour de l'homme se distinguent de la crainte et de l'amour de Dieu. Secondement, on peut craindre l'homme ou l'aimer pour ce qu'il reflète de Dieu, comme quand on craint la puissance séculière parce qu'elle a mission de Dieu pour punir les malfaiteurs, et qu'on l'aime parce qu'elle rend la justice. Ici, l'amour et la crainte de l'homme ne se distinguent point de l'amour et de la crainte de Dieu.

2° L'amour se rapporte au bien en général, tandis que l'honneur se rapporte au bien propre de celui qui est honoré; car l'honneur qu'on rend à quelqu'un est un hommage rendu à son mérite personnel. C'est ce qui fait que l'amour ne prend pas une espèce différente selon qu'il porte sur des objets différents et d'une bonté plus ou moins grande, pourvu qu'ils se rapportent au même bien général; tandis que l'honneur se diversifie selon le bien propre des individus. C'est ainsi que nous rendons à Dieu l'honneur particulier de latrie à cause de son excellence.

3° On est répréhensible quand on espère dans l'homme comme dans le principal auteur du salut, mais non quand cette espérance nous montre seulement dans l'homme un secours que Dieu nous ménage. De même, on seroit répréhensible d'aimer son prochain comme sa fin dernière; mais on ne l'est nullement quand on l'aime à cause de Dieu, ce qui est de la charité.

---

modo propter id quod est proprium sibi, putà cùm aliquis timet tyrannum propter ejus crudelitatem, vel cum amat ipsum, propter cupiditatem acquirendi aliquid ab eo ; et talis timor humanus distinguitur à timore Dei, et similiter amor. Alio modo timetur homo et amatur propter id quod est Dei in ipso, sicut cùm sæcularis potestas timetur propter ministerium divinum quod habet ad vindictam malefactorum, et amatur propter justitiam ; et talis timor hominis non distinguitur à timore Dei, sicut nec amor.

Ad secundum dicendum, quòd amor respicit bonum in communi. Sed honor respicit proprium bonum honorati ; defertur enim alicui in testimonium propriæ virtutis. Et ideo amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referantur ad aliquod unum bonum commune ; sed honor diversificatur secundum propria bona singulorum. Unde eodem amore charitatis diligimus omnes proximos, in quantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus ; sed diversos honores diversis deferimus, secundum propriam virtutem singulorum. Et similiter Deo singularem honorem latriæ exhibemus, propter ejus singularem virtutem.

Ad tertium dicendum, quòd vituperantur qui sperant in homine, sicut in principali auctore salutis, non autem qui sperant in homine, sicut adjuvante ministerialiter sub Deo (1). Et similiter reprehensibile esset, si quis proximum diligeret tanquam principalem finem ; non autem si quis proximum diligat propter Deum, quod pertinet ad charitatem.

(1) Hinc subjungitur ibi : *Et ponit carnem brachium suum* (id est *fortitudinem suam*), *et à Domino recedit cor ejus.*

ARTICLE II.

En vertu de la charité, doit-on aimer la charité elle-même?

Il paroît que, en vertu de la charité, on ne doit pas aimer la charité elle-même. 1° Les choses que l'on doit aimer en vertu de la charité sont renfermées dans les deux préceptes de cette vertu, comme on le voit, *Matth.*, XXII, 37-39. Or, ni dans l'un ni dans l'autre il n'est fait mention de la charité, car la charité ce n'est pas Dieu, et ce n'est pas non plus le prochain. Donc on ne doit pas, en vertu de la charité, aimer la charité elle-même.

2° La charité est fondée sur la communication de la béatitude, comme nous l'avons vu, quest. XXIII, art. 1. Or, la charité ne peut pas participer à la béatitude. Donc ce n'est pas pour elle-même qu'on doit l'aimer.

3° La charité est une amitié; nous l'avons vu dans la même question. Or, on ne peut pas avoir de l'amitié pour la charité, ni pour tout ce qui est un accident, parce que la réciprocité d'affection est de l'essence de l'amitié, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 3, et que les choses de cette nature n'en sont pas capables. Donc on ne doit pas, en vertu de la charité, aimer la charité elle-même.

Mais c'est le contraire que dit saint Augustin, *De Trin.*, VIII, 8 : « Celui qui aime le prochain doit, par cela seul, aimer la dilection elle-même. » Or, on aime le prochain par la charité. Donc, en vertu de la charité on aime la charité elle-même (1).

(Conclusion. — On aime la charité, non point en elle-même, mais

(1) Il est même impossible d'avoir réellement la charité sans aimer cette vertu par le fait même. Saint Thomas rend parfaitement raison de cet acte réflexe ; et son argumentation va jusqu'à le montrer comme indispensable et nécessaire. Telle est aussi la portée de la pensée de saint Augustin, ou plutôt telle est sa pensée bien explicite. Voici comment il la complète dans le livre et le chapitre indiqués : « Il ne peut pas se faire que nous n'aimions pas surtout

---

ARTICULUS II.

Utrùm charitas sit ex charitate diligenda.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non sit ex charitate diligenda. Ea enim quæ sunt ex charitate diligenda, duobus præceptis charitatis concluduntur, ut patet *Matth.*, XXII. Sed neutro eorum charitas continetur; quia nec charitas est Deus, nec est proximus. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

2. Præterea, charitas fundatur super communicatione beatitudinis, ut suprà dictum est. Sed charitas non potest esse particeps beatitudinis. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

3. Præterea, charitas est amicitia quædam, ut suprà dictum est. Sed nullus potest habere amicitiam ad charitatem, vel ad aliquod accidens, quia hujusmodi reamare non possunt, quod est de ratione amicitiæ, ut dicitur in VIII. *Ethic.* Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in VIII. *De Trin.* : « Qui diligit proximum, consequens est ut etiam ipsam dilectionem diligat. » Sed proximus diligitur ex charitate. Ergo consequens est, ut etiam charitas ex charitate diligatur.

(Conclusio. — Diligitur charitas, non quidem sicut amoris objectum, sed tanquam bonum

(1) De his etiam in I, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 5; ut et dist. 28, art. 1, ad 5.

comme le bien que nous voulons à ceux que nous aimons par la charité.)

La charité est amour; et l'amour, par la nature même de la puissance dont il est l'acte, peut se replier sur lui-même. En effet, la volonté ayant pour objet le bien universel, tout ce qui est contenu dans l'idée du bien peut être objet de l'acte de la volonté. Et comme la volition est une chose bonne, la volonté peut vouloir sa propre volition, comme l'intellect, qui a le vrai pour objet, peut percevoir ses propres perceptions, parce qu'elles sont quelque chose de vrai. D'ailleurs, il est dans la nature même de son être que l'amour se replie sur lui-même, parce qu'il est un mouvement spontané du sujet qui aime vers l'objet aimé; et, dès-lors, par cela seul que l'on aime, on veut aimer et l'on aime l'acte même de son amour. De plus, la charité n'est pas simplement amour, elle est une amitié, ainsi que nous l'avons montré, quest. XXIII, art. 1. Or, on aime une chose par amitié de deux manières : comme on aime un ami auquel on veut du bien, ou comme on aime le bien qu'on veut à un ami; et c'est de cette seconde manière seulement qu'on aime par la charité la charité elle-même, parce qu'elle est le bien que nous voulons à tous ceux que nous aimons par la charité. Il en est de même de la béatitude et des autres vertus.

Je réponds aux arguments : 1° L'amour que nous avons pour Dieu et le prochain étant une amitié, il renferme par cela même l'amour de la charité; car, en aimant Dieu et le prochain par la charité, nous aimons que Dieu soit aimé de nous et du prochain, ce qui revient à aimer la charité elle-même.

l'amour même par lequel nous aimons le prochain. D'où nous devons rigoureusement déduire que ces deux obligations ne sauroient exister l'une sans l'autre. En effet, comme Dieu est amour ou charité, celui qui aime la charité, aime Dieu par cela même. Or, comment celui qui aime son frère, n'aimeroit-il en même temps cet amour qui se trouve dans son cœur? » Pour bien comprendre ce passage il ne faut pas perdre de vue que la charité, telle qu'elle existe en nous, est une participation de la charité substantielle et infinie, qui est Dieu même; participation, il est vrai, qui est un don et une création de l'Esprit saint dans nos ames.

---

quod volumus his quos ex charitate diligimus.)

Respondeo dicendum, quòd charitas amor quidam est. Amor autem, ex natura potentiæ cujus est actus, habet quòd possit supra seipsum reflecti; quia enim voluntatis objectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur, potest cadere sub actu voluntatis. Et quia ipsum *velle* est quoddam bonum, potest velle se velle : sicut et intellectus, cujus objectum est verum, intelligit se intelligere, quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriæ speciei habet quòd supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis in amatum. Unde ex hoc ipso quod amat aliquis amat se amare. Sed charitas non est simpliciter amor, sed habet rationem amicitiæ, ut suprà dictum est (qu. 23, art. 1). Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter : uno modo, sicut ipse amicus, ad quem amicitiam habemus, et cui bona volumus; alio modo sicut bonum quod amico volumus. Et hoc modo charitas per charitatem amatur, et non primo; quia charitas est illud bonum quod optamus omnibus quos ex charitate diligimus. Et eadem ratio est de beatitudine, et aliis virtutibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus et proximus sunt illi ad quos amicitiam habemus. Sed in illorum dilectione includitur dilectio charitatis; diligimus enim proximum et Deum, in quantum hoc amamus ut nos et proximus Deum diligamus, quod est charitatem diligere.

2° La charité est la communication même de la vie spirituelle, qui nous conduit à la béatitude; ce qui fait qu'on aime la charité comme étant le bien qu'on veut à tous ceux que l'on aime par la charité.

3° Ce raisonnement s'appuie sur la première manière d'aimer par amitié.

ARTICLE III.

Doit-on aimer par la charité les créatures irraisonnables?

Il paroît que l'on doit aimer par la charité les créatures irraisonnables. 1° C'est surtout la charité qui nous rend conformes à Dieu. Or, Dieu aime d'un amour de charité les créatures irraisonnables; « car il aime tout ce qui est, » dit l'Ecriture, *Sap.*, II, 25; et tout ce qu'il aime, il l'aime pour lui; car Dieu est charité. D'où s'ensuit que nous devons aussi aimer d'un amour de charité les créatures irraisonnables.

2° C'est vers Dieu, principalement, que se porte la charité; et elle s'étend aux créatures en tant qu'elles appartiennent à Dieu. Or, de même que la créature raisonnable appartient à Dieu parce qu'elle a avec lui la ressemblance de l'image, de même la créature irraisonnable lui appartient aussi, parce qu'elle a avec la Divinité une ressemblance de vestige (1). Donc la charité s'étend à la créature irraisonnable.

(1) En quoi la ressemblance de vestige, qui se trouve dans les choses corporelles, par cela seul qu'elles ont été faites par Dieu, diffère-t-elle de la ressemblance d'image, qui ne peut exister que dans les créatures intelligentes ou raisonnables? C'est ce que l'auteur a déjà suffisamment expliqué dans la première partie, soit en traitant du mystère de la sainte Trinité, soit en parlant de la création de l'homme. Aussi ne revient-il pas sur ces notions dans la thèse actuelle. Il a le droit de les considérer comme des données acquises ou comme des vérités établies. Il importe néanmoins de les avoir bien présentes à l'esprit, si l'on veut comprendre le sens et démêler le faux de l'objection qu'il se fait à lui-même.

Ad secundum dicendum, quòd charitas est ipsa communicatio spiritualis vitæ per quam ad beatitudinem pervenitur : et ideo amatur sicut bonum desideratum omnibus quos ex charitate diligimus.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit secundum quòd per amicitiam amantur illi ad quos amicitiam habemus.

ARTICULUS III.

Utrùm etiam creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd etiam creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ. Per charitatem enim maximè conformamur Deo. Sed Deus diligit creaturas irrationales ex charitate; « diligit enim omnia quæ sunt, » ut habetur *Sap.*, XI; et omne quod diligit, seipso diligit, qui est charitas (2). Ergo et nos debemus creaturas irrationales ex charitate diligere.

2. Præterea, charitas principaliter fertur in Deum; ad alia autem se extendit, secundum quod ad Deum pertinent. Sed sicut creatura rationalis pertinet ad Deum, in quantum habet similitudinem imaginis; ita etiam creatura irrationalis, in quantum habet similitudinem vestigii (3). Ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 28, art. 2 et art. 5; et qu. 2, de virtut., art. 7.

(2) Ut ex IV. *Joan.*, IV, jam notatum est, ubi Deus *charitas* appellatur, v. 8, et iterum v. 16.

(3) Dicitur *similitudo vestigii* de irrationabilibus creaturis, quia causalitatem Dei tantùm, non etiam naturam repræsentant, ut I. part. suo loco dictum est ex professo.

3° Dieu est l'objet de la foi, comme il est l'objet de la charité. Or, la foi s'étend aux créatures irraisonnables, en ce que nous croyons que le ciel et la terre ont été créés par Dieu; que les poissons et les oiseaux ont été produits par les eaux, comme la terre a produit les animaux qui marchent et les plantes. Donc la charité, également, s'étend aux créatures irraisonnables.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. L'amour de charité ne s'étend qu'à Dieu et au prochain. Or, la créature irraisonnable ne peut pas être comprise sous le nom de prochain, parce qu'elle ne participe pas à la vie raisonnable de l'homme. Donc la charité ne s'étend pas à la créature irraisonnable.

(Conclusion. — L'amour de charité ne s'étend pas à la créature irraisonnable comme à un être auquel nous voulons du bien, mais il l'embrasse comme un bien que nous voulons à ceux que nous aimons par la charité.)

D'après ce que nous avons dit, quest. XXIII, art. 1, et art. précéd., la charité est une amitié. Or, l'on aime par amitié, ou la personne même qui en est l'objet, ou les biens qu'on désire à cette personne. On voit déjà qu'il est impossible d'aimer par la charité une créature irraisonnable dans le premier sens; et cela, pour trois raisons, dont deux regardent l'amitié en général, laquelle ne peut avoir pour objet les créatures irraisonnables. La première raison, c'est que l'amitié suppose que l'on veut du bien à ce qui en est l'objet, et que nous ne pouvons pas, à proprement parler, vouloir du bien à une créature irraisonnable, parce qu'elle est inapte à le posséder en propre, ce privilége étant exclusif à la créature raisonnable, qui peut seule, à raison de son libre arbitre, user du bien qu'elle a. C'est ce qui fait dire à Aristote, *Physic.*, II, 59, que si nous disons, en parlant des êtres dépourvus de raison, qu'il leur arrive du bien ou du

---

3. Præterea, sicut charitatis objectum est Deus, ita et fidei. Sed fides se extendit ad creaturas irrationales, in quantum credimus cœlum et terram esse creata à Deo, et pisces et aves esse productos ex aquis, et gressibilia animalia et plantas ex terra. Ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

Sed contra est, quòd dilectio charitatis solum se extendit ad Deum et ad proximum. Sed nomine proximi non potest intelligi creatura irrationalis; quia non communicat cum homine in vita rationali. Ergò charitas non sè extendit ad creaturas irrationales.

(Conclusio. — Ad irrationales creaturas charitatis amor non extenditur, ut ad id cui bonum velimus, sed ad bonum quod hominibus à nobis ex charitate dilectis, volumus.)

Respondeo dicendum, quòd charitas secundum prædicta, est amicitia quædam. Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter: uno quidem modo, amicus ad quem amicitia habetur; at alio modo, bona quæ amico optantur. Primo ergo modo nulla creatura irrationalis potest ex charitate amari. Et hoc triplici ratione. Quarum duæ pertinent communiter ad amicitiam, quæ ad creaturas irrationales haberi non potest. Primò quidem, quia amicitia ad eum habetur cui volumus bonum. Sed non propriè possumus bonum velle creaturæ irrationali; quia non est ejus propriè habere bonum, sed solum creaturæ rationalis, quæ est domina utendi bono quod habet, per liberum arbitrium. Et ideo Philosophus dicit in II. *Physic.* (text. 59), quòd hujusmodi rebus non dicimus aliquid benè, vel malè contingere, nisi secundum similitudinem. Secundò, quia omnis amicitia fundatur

mal, c'est par analogie seulement. La seconde raison, c'est que toute amitié est fondée sur quelque relation sociale; et en effet, selon la remarque du Philosophe, *Ethic.*, VIII, 3 et 4, les bons rapports de la vie sont ce qui distingue essentiellement l'amitié. Or, les créatures irraisonnables ne peuvent avoir rien de commun avec nous dans la vie humaine, qui est réglée par la raison; et, par conséquent, toute amitié est impossible à leur égard, à moins qu'on emploie cette expression dans le sens métaphorique. La troisième raison est propre à la charité. Comme cette vertu est fondée sur la communication de la béatitude éternelle (1), dont la créature irraisonnable n'est pas susceptible, il s'ensuit que cette créature ne peut pas être l'objet de l'amitié, qui est l'essence de la charité. Toutefois, on peut l'aimer par la charité, dans le second sens, comme le bien que nous voulons à un ami, en tant que la charité nous fait désirer la conservation des choses créées, pour l'honneur de Dieu et pour l'utilité de nos semblables. Et c'est aussi dans ce sens que Dieu les aime d'un amour de charité.

La réponse au premier argument est par-là même évidente.

2° Ce n'est pas la ressemblance de vestige qui rend apte à la béatitude éternelle, mais la ressemblance d'image seulement. Il n'y a donc pas de parité.

3° La foi peut s'étendre à toutes les choses qui ont un caractère quelconque de vérité, tandis que l'amitié de la charité n'embrasse que les êtres qui sont, de leur nature, aptes à posséder le bien de la vie éternelle. Par conséquent, c'est encore la parité qui fait défaut.

(1) C'est ce que nous avons vu plusieurs fois, dans le cours de cette magnifique étude consacrée à la charité. C'est même là le trait essentiel qui distingue cette vertu, et qui ne permet pas de faire rentrer parmi les objets qu'elle embrasse les créatures privées de raison. La charité est une amitié, avons-nous vu. Or toute amitié, suivant le principe si vrai formulé par Aristote, suppose des rapports de société, une sorte de vie commune. Il doit donc en être de même de la charité. Mais, d'autre part, la charité doit être supérieure à toute amitié humaine, puisqu'elle est une vertu surnaturelle et divine. Voilà pourquoi la vie commune sur laquelle

---

super aliqua communicatione vitæ; nihil enim ita proprium est amicitiæ, sicut bona vita, ut patet per Philosophum in VIII. *Ethic.* Creaturæ autem irrationales non possunt communicationem habere in vita humana, quæ est secundum rationem. Unde nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi fortè secundum metaphoram. Tertia ratio est propria charitati, quia charitas fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, cujus creatura irrationalis capax non est. Unde amicitia charitatis non potest haberi ad creaturam irrationalem. Possunt tamen ex charitate diligi creaturæ irrationales, sicut bona quæ aliis volumus, in quantum scilicet ex charitate volumus eas conservari ad honorem Dei, et utilitatem hominum. Et sic etiam ex charitate Deus eas diligit.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum, quòd similitudo vestigii non dat capacitatem vitæ æternæ, sed similitudo imaginis (1) : unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd fides se potest extendere ad omnia quæ sunt quocumque modo vera ; sed amicitia charitatis se extendit ad illa sola quæ nata sunt habere bonum vitæ æternæ: unde non est simile.

(1) Hinc illud Augustini lib. XIV. *De Trin.*, cap. 8 : *Eo ad imaginem Dei homo est, quo capax Dei est.*

ARTICLE IV.

L'homme peut-il s'aimer lui-même d'un amour de charité?

Il paroît que l'homme ne peut pas s'aimer lui-même d'un amour de charité. 1° Saint Grégoire dit, *Hom.* 17, *in Evang.*, que « l'existence de la charité suppose au moins deux individus. » Donc nul ne peut avoir la charité à l'égard de soi-même.

2° L'amitié, de sa nature même, implique réciprocité d'affection et familiarité entre les personnes qu'elle unit, comme le dit Aristote, *Ethic.*, VIII, 3 et 8. Ce qui ne peut évidemment avoir lieu dans un individu par rapport à lui-même. Or, la charité est une amitié, comme nous l'avons dit, quest. XXIII, art. 1. Donc un individu ne peut avoir la charité à l'égard de lui-même.

3° Ce qui appartient à la charité ne peut être blâmable, parce que « la charité ne fait pas le mal, » selon l'expression de l'Apôtre, I. *Cor.*, XIII, 4. Or, l'amour de soi est une chose digne de blâme, car le même Apôtre dit, II. *Tim.*, III, 1 : « Dans ces derniers jours il viendra des temps fâcheux; il y aura des hommes pleins d'amour d'eux-mêmes. » Donc l'homme ne peut pas s'aimer lui-même d'un amour de charité.

Mais le contraire ressort de ces paroles, *Lévit.*, XIX, 18 : « Vous aimerez votre ami comme vous-même. » Or, nous aimons nos amis d'un amour de charité. C'est donc aussi d'un amour de charité que nous devons nous aimer nous-mêmes.

elle est fondée n'est autre que la vie éternelle, la vie bienheureuse, commencée ici-bas par la grace, et consommée par la gloire dans le ciel.

En cela consiste, ainsi que notre saint auteur l'a démontré en son lieu, la fin dernière de l'homme, qui est également celle de l'ange. Mais il a démontré au même endroit que les créatures irraisonnables ne pouvoient avoir la même fin. On voit ici la conséquence et l'application de ce principe.

ARTICULUS IV.

Utrùm homo debeat seipsum ex charitate diligere.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd homo non diligat seipsum ex charitate. Dicit enim Gregorius in quadam homilia (scilicet *hom.* XVII *in Evang.*), quòd « charitas minùs quàm inter duos haberi non potest. » Ergo ad seipsum nullus habet charitatem.

2. Præterea, amicitia de sui ratione importat reamationem et æqualitatem, ut patet in VIII. *Ethic.*; quæ quidem non possunt esse homini ad seipsum. Sed charitas amicitia quædam est, ut suprà dictum est. Ergo ad seipsum aliquis charitatem habere non potest.

3. Præterea, illud quod ad charitatem pertinet, non potest esse vituperabile; quia « charitas non agit perperam, » ut dicitur I. *ad Cor.*, XIII. Sed amare seipsum est vituperabile; dicitur enim II. *ad Timoth.*, III : « In novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines amantes seipsos. » Ergo homo non potest seipsum diligere ex charitate.

Sed contra est, quod dicitur *Levit.*, XIX : « Diliges amicum (2) tuum sicut teipsum. » Sed amicum ex charitate diligimus. Ergo et nosipsos ex charitate debemus diligere.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 32, qu. 1, art. 2, ad 3; ut et III, *Sent.*, dist. 26, art...; et qu. 2, de virtut., art. 7, in corp., et ad 10.

(2) Ut in Vulgata, v. 18. Sed πλησίον σου apud 70, id est *proximum tuum*. Et sic etiam

(CONCLUSION. — Parmi les choses que nous aimons d'un amour de charité comme appartenant à Dieu, l'homme doit s'aimer lui-même.)

La charité étant une amitié, ainsi que nous l'avons dit précédemment, nous pouvons l'envisager de deux manières : premièrement, sous le rapport de l'amitié en général. Et ici, nous disons que ce n'est pas de l'amitié proprement dite que nous avons pour nous-mêmes, mais quelque chose encore de plus. En effet, l'amitié implique l'union; et de là cette parole de saint Denis, *De div. Nom.*, 4 : « L'amour est une vertu unitive. » Or, c'est de l'unité qu'il y a de l'individu à lui-même, et cette unité est plus que l'union qu'il peut avoir avec un autre. Par conséquent, comme l'unité est le principe de l'union, de même l'amour par lequel on s'aime soi-même est la forme et la racine de l'amitié. Car l'amitié que nous avons pour les autres consiste à ce que nous soyons pour eux ce que nous sommes pour nous-mêmes, selon la remarque du Philosophe, *Ethic.*, IX, 8 : « L'amour pour autrui naît de l'amour de soi. » C'est ainsi qu'à l'égard des premiers principes on n'a pas la science, mais quelque chose qui est plus, l'intelligence (1). Secondement, nous pouvons envisager la charité dans sa propre nature, c'est-à-dire en ce qu'elle est l'amitié que l'homme a pour Dieu, principalement, et pour toutes les choses de Dieu, par voie de conséquence. Or, parmi ces choses il faut bien compter l'homme lui-même qui a la charité. C'est ainsi qu'en faisant partie de ce qu'il aime par la charité, comme appartenant à Dieu, l'homme s'aime lui-même d'un amour de charité.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Grégoire parle de la charité prise sous le rapport de l'amitié en général.

(1) Dans un sens bien réel et bien légitime, l'amour que nous avons pour nous-mêmes est

---

(CONCLUSIO. — Inter ea quæ ex charitate diligimus, tanquam ad Deum pertinentia, seipsum homo diligere debet.)

Respondeo dicendum, quòd cum charitas sit quædam amicitia, sicut dictum est, dupliciter possumus de charitate loqui. Uno modo sub communi ratione amicitiæ; et secundum hoc dicendum est, quòd amicitia propriè non habetur ad seipsum, sed aliquid majus amicitiâ; quia amicitia unionem quamdam importat, dicit enim Dionysius (*De divin. Nom.* cap. 4), quòd « amor est virtus unitiva (1). » Unicuique autem ad seipsum est unitas, quæ est potior unione ad alium. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum est forma et radix amicitiæ. In hoc enim amicitiam habemus ad alios quòd ad eos nos habeamus sicut ad nosipsos; dicitur enim in IX. *Ethic.* quòd « amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex his quæ sunt ad seipsum. » Sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliquid majus, scilicet intellectus. Alio modo possumus loqui de charitate secundum propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quæ sunt Dei; inter quæ etiam est ipse homo qui charitatem habet. Et sic, inter cætera quæ ex charitate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex charitate diligit.

Ad primum ergo dicendum, quòd Gregorius loquitur de charitate secundum communem amicitiæ rationem.

Christus, *Matth.*, V, vers. 43; *Matth.*, XIX, vers. 19; *Matth.*, XXII, vers. 39; *Marc.*, XII, v. 31 et 33; *Luc.*, X, v. 27. Similiter et Apostolus, *ad Rom.*, XIII, v. 9; et *ad Galat.*, V, v. 14; et *Jac.*, II, v. 8.

(1) Sive *unum faciens* (ἑνωτικὴ), vel *commixtiva* (συγκρατικὴ).

2° Ce raisonnement s'appuie sur la charité prise dans le même sens.

3° L'amour de soi est blâmable, quand on s'aime selon la nature sensible, en subissant son empire ; ce qui n'est pas s'aimer véritablement selon la nature rationnelle en ne voulant principalement que les biens qui sont le perfectionnement de la raison. Et c'est à s'aimer de cette seconde manière que consiste éminemment l'amour de soi-même par la charité.

ARTICLE V.

L'homme doit-il aimer son corps d'un amour de charité?

Il paroît que l'homme ne doit pas aimer son corps d'un amour de charité. 1° Nous n'aimons pas quelqu'un avec qui nous ne voulons pas vivre. Or, les hommes qui ont la charité aspirent à se séparer de leur corps, comme on le voit par ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, VII, 24 : « Qui me délivrera de ce corps de mort? » et par ces autres, *Philip.*, I, 23 : « Je désire être dégagé des liens du corps et d'être avec Jésus-Christ. » Donc nous ne devons pas aimer notre corps d'un amour de charité.

2° L'amitié de la charité est fondée sur la communication de la jouissance divine. Or, le corps ne peut point participer à cette jouissance. Donc on ne doit pas l'aimer d'un amour de charité.

3° La charité, par cela seul qu'elle est une amitié, n'a pour objet que

le type de celui que nous devons avoir pour notre prochain. C'est évidemment ce que suppose ou plutôt ce qu'exprime le texte sur lequel l'auteur appuie cette thèse. C'est aussi là ce qu'ont remarqué tous les écrivains ou tous les orateurs chrétiens qui ont traité de la charité fraternelle. Mais il n'en est aucun, ce nous semble, qui ait saisi et manifesté l'essence de cette vérité comme le fait ici le docteur angélique. Ce raisonnement *a fortiori*, qui de *l'union* nécessairement renfermée dans la charité, remonte à *l'unité* de l'être aimant, pour montrer qu'il est lui-même l'objet de cette vertu, et d'une manière plus intime encore que le prochain; ce raisonnement où la charité envers les autres est comparée à la science, et la charité envers soi-même, à l'intelligence, nous paroît admirable de profondeur et d'étendue. Que de réflexions naîtroient de cette simple donnée ! Que de conséquences émaneroient de ce principe !

Et secundum hoc etiam procedit secunda ratio.

Ad tertium dicendum, quòd amantes seipsos vituperantur, in quantum amant se secundum naturam sensibilem, cui obtemperant : quod non est verè amare seipsum secundum naturam rationalem, ut sibi velint ea bona quæ pertinent ad perfectionem rationis. Et hoc modo præcipuè ad charitatem pertinet diligere seipsum.

ARTICULUS V.

Utrùm homo debeat corpus suum ex charitate diligere.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd homo non debeat corpus suum ex charitate diligere. Non enim diligimus illum, cui convivere non volumus. Sed homines charitatem habentes, refugiunt corporis convictum, secundum illud *Rom.*, VII : « Quis me liberabit de corpore mortis hujus? » et *Phil.*, I : « Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo. » Ergo corpus nostrum non est ex charitate diligendum.

2. Præterea, amicitia charitatis fundatur super communicatione divinæ fruitionis. Sed hujusmodi fruitionis corpus particeps esse non potest. Ergo corpus non est ex charitate diligendum.

3. Præterea, charitas cum sit amicitia quædam, ad eos habetur qui reamare possunt. Sed

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 28, art. 7; et qu. 2, de virtut., art. item 7, tum in corp., tum ad 14, ad 15.

ceux qui peuvent rendre l'affection qu'on leur accorde. Or, notre corps ne peut pas nous aimer d'un amour de charité. Donc nous ne devons pas l'aimer ainsi.

Mais saint Augustin, *De doctr. christ.*, I, 23 et 26, enseigne le contraire, en comptant notre propre corps parmi les quatre choses que nous devons aimer d'un amour de charité (1).

(Conclusion. — Notre corps venant de Dieu, nous devons l'aimer en vertu de la même charité qui nous fait aimer Dieu lui-même; mais nous ne devons pas l'aimer dans la souillure qu'il a contractée par le péché, ni dans sa corruption qui en est le châtiment; nous devons, au contraire, soupirer après l'éloignement de ces maux.)

Notre corps peut être envisagé sous deux aspects : premièrement, dans sa nature; secondement, dans la corruption qui est résultée pour lui du péché et de la peine du péché. Or, la nature de notre corps n'a pas été créée par le principe mauvais, comme le prétendent les Manichéens dans leurs fables, mais par Dieu. Nous pouvons donc en user pour servir Dieu, selon ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, VI, 13 : «Consacrez au Seigneur les membres de votre corps, pour qu'ils soient des armes de justice; » et pour ce motif nous devons l'aimer de l'amour de charité par lequel nous aimons Dieu lui-même. Mais nous ne devons pas aimer dans notre corps la souillure et la corruption qui sont en lui l'effet du péché et du châtiment qui l'a suivi; la charité doit nous faire soupirer plutôt après la délivrance de ces maux.

(1) Il faut avouer que pour rendre cet hommage au corps humain, saint Augustin a dû s'écarter un peu des principes de la philosophie platonicienne dont il étoit si fortement imbu. Car, aux yeux des platoniciens, le corps appesantit et restreint l'existence de l'ame; il est par lui-même et en dehors de toute idée de déchéance primitive, une humiliation et un fardeau, plutôt digne de mépris et de haine que d'estime et d'amour. Saint Thomas, au contraire, pour arriver à cette conclusion, que nous devons par la vertu de charité aimer notre corps même, n'a eu qu'à se souvenir des principes qu'il avoit posés et défendus dans la première partie de la *Somme*, à l'encontre de Platon, d'Origène et des Manichéens. Il avoit assigné à notre corps sa véritable place dans le plan de la création; il avoit rétabli la vérité de sa nature et l'honneur de sa destinée. Le corps humain n'est pas, ainsi que le prétendoit Origène, une sorte de châtiment personnel et la prison ignominieuse de l'ame. Encore moins est-il, comme

---

corpus nostrum non potest nos ex charitate diligere. Ergo non est ex charitate diligendum.

Sed contra est, quòd Augustinus in I. *De doct. christ.* ponit quatuor ex charitate diligenda : inter quæ unum est corpus proprium.

(Conclusio. — Corpus nostrum, cum sit à Deo, ipsum quoque ex charitate, qua Deum diligimus, amare debemus; quantum verò ad culpæ ejus infectionem et pœnæ corruptionem attinet, non ipsum amare, sed ad istorum malorum remotionem anhelare debemus.)

Respondeo dicendum, quòd corpus nostrum secundum duo potest considerari : uno modo secundum suam naturam; alio modo secundum corruptionem culpæ et pœnæ. Natura autem corporis nostri non est à malo principio creata, ut Manichæi fabulantur, sed est à Deo. Unde possumus eo uti ad servitium Dei, secundum illud *Rom.*, VI : « Exhibete membra vestra arma justitiæ Deo. » Et ideo ex dilectione charitatis, qua diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere. Sed infectionem culpæ, et corruptionem pœnæ in corpore nostro diligere non debemus, sed potius ad ejus remotionem anhelare desiderio charitatis.

Je réponds aux arguments : 1° Ce n'est pas à être séparé du corps, quant à sa nature, qu'aspiroit l'Apôtre ; sous ce rapport, il déclare, au contraire, qu'il ne veut pas en être dépouillé, quand il dit, II. *Cor.*, V, 4 : « Nous ne voulons pas être dépouillés, mais être revêtus d'immortalité. » Ce qu'il vouloit ne pas avoir avec lui, c'est la souillure de la concupiscence, qui subsiste toujours dans le corps, c'est la corruption de la chair qui appesantit l'ame et qui l'empêche de voir Dieu. Et c'est, en effet, la pensée qu'il a exprimée en disant : *ce corps de mort.*

2° Quoique notre corps ne puisse pas jouir de Dieu en le connoissant et en l'aimant, nous pouvons néanmoins, par les œuvres que nous opérons au moyen de notre corps, arriver à cette jouissance parfaite, de laquelle rejaillit sur le corps une certaine béatitude, à savoir, un état de santé inaltérable, l'incorruptibilité, comme le dit saint Augustin, *Epist. ad Diosc.*, CXVIII. Et dès lors, puisque le corps participe d'une certaine manière à la béatitude, on peut l'aimer d'un amour de charité.

3° La réciprocité d'affection a lieu dans l'amitié dont un autre que nous est l'objet, mais non dans l'amitié que nous avons pour nous-mêmes, soit par rapport à l'ame, soit par rapport au corps.

l'affirme le manichéisme, une sorte de mal positif et l'œuvre même du génie du mal. Le corps, selon la doctrine de saint Thomas, délimite et complète en même temps la vie de l'ame, participe à son activité, à ses œuvres, et doit, conséquemment, participer à sa récompense. Or la participation à la même béatitude est le fondement de la charité. Il est donc naturel d'en conclure que cette vertu doit s'étendre à notre corps.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus non refugiebat corporis communionem, quantum ad corporis naturam, imò secundum hoc nolebat ab eo spoliari, secundum illud II. *ad Cor.*, V : « Nolumus expoliari, sed supervestiri. » Sed volebat carere infectione concupiscentiæ, quæ remanet in corpore, et corruptione ipsius, quæ aggravat animam (1), ne possit Deum videre. Unde signanter dixit « de corpore mortis hujus. »

Ad secundum dicendum, quòd corpus nostrum quamvis Deo frui non possit cognoscendo et amando ipsum, tamen per opera, quæ per corpus agimus, ad perfectam Dei fruitionem possumus venire. Unde et ex fruitione animæ redundat quædam beatitudo ad corpus, scilicet sanitatis, et incorruptionis vigor, ut Augustinus dicit *in epistola ad Dioscorum* (2). Et ideo, quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione charitatis amari.

Ad tertium dicendum, quòd reamatio habet locum in amicitia quæ est ad alterum, non autem in amicitia quæ est ad seipsum, vel secundum animam, vel secundum corpus.

(1) Alludendo ad illud *Sap.*, IX, vers. 15 : *Corpus quòd corrumpitur* (sive corruptibile, φθαρτόν), *aggravat animam.*

(2) Vel *non beatitudo quæ fruentis et intelligentis est propria; sed plenitudo sanitatis, id est incorruptionis vigor;* ut ibi videre est Epist. LVI.

ARTICLE VI.

L'amour de charité s'étend-il aux pécheurs?

Il paroît que l'amour de charité ne s'étend pas aux pécheurs. 1° Il est écrit, *Psal.* CXVIII : « Je hais les méchants. » Or, David avoit la charité parfaite. Donc, en agissant d'après la charité, on doit haïr les pécheurs plutôt que l'on ne doit les aimer.

2° La preuve de l'amour, c'est la conduite extérieure, selon saint Grégoire. Or, la conduite extérieure des justes à l'égard des pécheurs, loin de témoigner de leur amour pour ces derniers, témoigne plutôt de la haine qu'ils leur portent, d'après ces paroles, *Psalm.* CI : « Dès le matin, je mettois à mort tous les pécheurs de la terre, » et d'après ce précepte du Seigneur, *Exod.*, XXII, 18 : « Vous ne laisserez pas vivre ceux qui usent de sortiléges. » Donc, en vertu de la charité, l'on ne doit pas aimer les pécheurs.

3° Il est de l'essence de l'amitié qu'on veuille et qu'on désire le bien de ses amis. Or, les saints souhaitent par charité le mal aux pécheurs, d'après cette parole, *Psalm.* IX, 18 : « Que les pécheurs soient précipités dans l'enfer. » Donc on ne doit pas aimer les pécheurs en vertu de la charité.

4° C'est le propre des amis que ce qui fait plaisir à l'un et ce qu'il veut, l'autre le veuille aussi et s'en réjouisse. Or, la charité ne nous porte pas à vouloir ce que veulent les pécheurs, ni à nous réjouir de ce qui leur fait plaisir, c'est plutôt l'opposé qu'elle produit en nous. Donc on ne doit pas aimer les pécheurs en vertu de la charité.

5° C'est encore le propre des amis de vivre ensemble, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, IX, 2. Or, on ne doit pas vivre avec les pécheurs, se-

---

ARTICULUS VI.

Utrùm peccatores sint ex charitate diligendi.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatores non sint ex charitate diligendi. Dicitur enim in *Psalm.* CXVIII : « Iniquos odio habui. » Sed David charitatem perfectam habebat. Ergo ex charitate magis sunt odiendi peccatores, quàm diligendi.

2. Præterea, « probatio dilectionis exhibitio est operis, » ut Gregorius dicit in *hom. Pent.* Sed peccatoribus justi non exhibent opera dilectionis, sed magis opera quæ videntur esse odii, secundum illud *Psalm.* C : « In matutino interficiebam omnes peccatores terræ. » Et Dominus præcipit *Exod.*, XXII : « Maleficos non patieris vivere. » Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

3. Præterea, ad amicitiam pertinet, ut amicis optemus et velimus bona. Sed sancti ex charitate optant peccatoribus mala, secundum illud *Psalm.* IX : « Convertantur peccatores in infernum. » Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

4. Præterea, proprium est amicorum de eisdem gaudere, et idem velle. Sed charitas non facit velle quod peccatores volunt, neque facit gaudere de hoc de quo peccatores gaudent; sed magis facit contrarium. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

5. Præterea, proprium est amicorum simul convivere, ut dicitur in VIII. *Ethic.* Sed cum peccatoribus non est convivendum, secundum

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 28, art. 4; et qu. de verit., art. 8, ad 8 et 9.

lon cette parole de l'Apôtre, II. *Cor.*, VI, 17 : « Sortez du milieu d'eux. » On ne doit donc pas les aimer en vertu de la charité.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. D'après saint Augustin, *De doct. christ.*, XXX, il est évident que le mot *prochain*, dans ce précepte de la charité, *Vous aimerez votre prochain*, doit s'entendre de tous les hommes. Or, les pécheurs, pour être tels, ne cessent pas d'être des hommes, parce que le péché ne détruit pas la nature. Donc nous devons aimer les pécheurs en vertu de la charité.

(Conclusion. — Quoiqu'en vertu de la charité l'on ne doive pas aimer les pécheurs relativement à leurs fautes, la charité veut que nous les aimions quant à leur nature, qui les rend capables de la béatitude divine.)

On peut envisager deux choses dans les pécheurs : la nature et le péché. Par leur nature, qu'ils ont reçue de Dieu, ils sont capables de la béatitude, sur la communication de laquelle est fondée la charité, ainsi que nous l'avons dit, quest. XXIII, art. 1 et 5. Et c'est pour ce motif que nous devons les aimer, quant à leur nature, d'un amour de charité. Mais leur péché est contraire à Dieu, en même temps qu'il est un obstacle à la béatitude. Par conséquent, sous le rapport de leurs fautes, par lesquelles ils se mettent en opposition avec Dieu, nous devons haïr les pécheurs quels qu'ils soient, même notre père, notre mère, nos proches, comme il est écrit, *Luc*, XIV, 26. Car nous devons haïr dans les pécheurs ce qui les rend tels, et aimer en eux cette qualité d'homme qui les rend capables de la béatitude. Et c'est là véritablement les aimer par la charité, à cause de Dieu (1).

(1) C'est encore là, par voie de conséquence, les aimer réellement pour leur bien. La seule cause capable d'amoindrir ce bien, le seul mal véritable, comme saint Thomas l'a magnifiquement démontré au commencement de la seconde partie, en traitant du vrai bonheur de l'homme, c'est le péché. On ne sauroit donc mieux témoigner son amour à l'homme pécheur, qu'en détestant son péché. Implicitement, c'est désirer que Dieu, raison formelle de la charité, règne absolument en lui, et que nous puissions ainsi l'aimer sans restriction et sans réserve.

---

illud II. *ad Cor.*, VI : « Exite de medio eorum. » Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in I. *De doct. christ.* (cap. 30), quòd cum dicitur, « diliges proximum tuum, » manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum. Sed peccatores non desinunt esse homines; quia peccatum non tollit naturam. Ergo peccatores sunt ex charitate diligendi.

(Conclusio. — Quamvis respiciendo culpam diligendi ex charitate peccatores non sint, secundum tamen naturam suam, ut divinæ beatitudinis ipsi sunt capaces, ipsos quoque diligere debemus.)

Respondeo dicendum, quòd in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura et culpa. Secundum naturam quidem, quam à Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cujus communicatione charitas fundatur, ut suprà dictum est. Et ideo secundum naturam suam sunt ex charitate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrariatur, et est beatitudinis impedimentum. Unde secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt odiendi quicumque peccatores, etiam pater et mater et propinqui, ut habetur *Luc.*, XIV (1). Debemus enim in peccatoribus odire quòd peccatores sunt, et diligere quòd homines sunt beatitudinis capaces. Et hoc est eos verè ex charitate diligere propter Deum.

(1) Ubi dicitur vers. 26 : *Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, etc.,* non

Je réponds aux arguments : 1° Le prophète haïssoit les méchants en tant que méchants, en détestant leur iniquité même, qui est leur mal. Et c'est la haine parfaite dont il parle, *Psalm.* XXXVIII : « Je les haïssois d'une haine parfaite. » Or, comme c'est en vertu du même sentiment que nous haïssons le mal d'un individu et que nous aimons son bien, il s'ensuit que cette haine parfaite appartient à la charité.

2° Selon la remarque d'Aristote, *Ethic.*, IX, 2, lorsque nos amis viennent à tomber dans quelque faute, nous ne devons pas pour cela leur retirer les bienfaits de l'amitié, tant que nous avons espoir de les corriger ; mais nous devons alors les aider à recouvrer la vertu, bien plus que s'il s'il s'agissoit de les aider à recouvrer une somme qu'ils auroient perdue ; et cela, parce que la vertu a plus d'affinité avec l'amitié que l'argent. Mais s'ils deviennent tout-à-fait mauvais et qu'il faille désespérer de leur retour au bien, il faut alors rompre avec eux. Aussi les lois divines et humaines ordonnent-elles la mort de ces pécheurs, dont il est à présumer qu'ils seront nuisibles aux autres plutôt qu'ils ne se convertiront eux-mêmes. On ne peut pas dire cependant que le juge, en les condamnant, cède à la haine qu'il leur porte ; il agit en cela d'après l'amour de la charité, qui veut que l'on préfère le bien public au bien particulier. En effet, la mort qu'il inflige au pécheur est un bien même pour ce dernier, s'il se convertit, par l'expiation qu'elle le met à même de faire ; et elle l'est également s'il ne se convertit pas, par le terme qu'elle met à ses crimes, puisqu'elle lui enlève la possibilité de pécher désormais.

3° Ces imprécations que l'on trouve dans l'Ecriture peuvent s'entendre de trois manières : premièrement, comme prédiction et non comme vœu ; de telle sorte que le sens de ces paroles, « qu'ils soient précipités

---

Ad primum ergo dicendum, quòd iniquos Propheta odio habuit in quantum iniqui sunt, habens odio iniquitatem ipsorum, quod est ipsorum malum. Et hoc est perfectum odium, de quo ipse dicit (*Psalm.* XXXVIII) : « Perfecto odio oderam illos. » Ejusdem autem rationis est odire malum alicujus, et diligere bonum ejus. Unde etiam illud odium perfectum ad charitatem pertinet.

Ad secundum dicendum, quòd amicis peccantibus, sicut Philosophus dicit in IX. *Ethic.* (cap. 2), non sunt subtrahenda amicitiæ beneficia, quousque habetur spes sanationis eorum; sed magis est eis auxilium dandum ad recuperationem virtutis, quam ad recuperationem pecuniæ, si eam amisissent, quantum virtus est magis amicitiæ affinis, quàm pecunia. Sed quando in maximam malitiam incidunt, et insanabiles fiunt, tunc non est eis amicitiæ familiaritas exhibenda. Et ideo hujusmodi peccantes, de quibus magis præsumitur nocumentum aliorum, quàm eorum emendatio, secundum legem divinam, et humanam, præcipiuntur occidi. Et tamen hoc facit judex non ex odio eorum, sed ex amore charitatis, quo bonum publicum præfertur vitæ singularis personæ. Et tamen mors per judicem inflicta, peccatori prodest si convertatur, ad culpæ expiationem ; si vero non convertatur, ad culpæ terminationem, quia per hoc tollitur ei potestas amplius peccandi.

Ad tertium dicendum, quòd hujusmodi imprecationes quæ in sacra Scriptura inveniuntur, tripliciter possunt intelligi. Uno modo per modum prænuntiationis, non per modum optationis, ut sit sensus : « Convertantur peccatores

potest meus esse discipulus. Quod sic explicat Gregorius, Homil. XXXVII. in *Evang., ut eos qui nobis conjuncti sunt, et quos proximos novimus, diligamus, et quos adversarios in via Dei patimur, odiamus.*

dans l'enfer » est « qu'ils y seront précipités. » Secondement, on peut les prendre comme un vœu, mais qui a pour objet, dans la pensée de celui qui l'exprime, non pas le châtiment du pécheur, mais la justice de celui qui le punit, selon cette parole, *Psalm.* LVII : « Le juste se réjouira en voyant la vengeance du Seigneur. » C'est ainsi que Dieu lui-même, en punissant l'impie, ne se réjouit pas de sa perte, comme il est dit, *Sap.*, I, 13, mais bien de sa justice, « parce qu'il est juste et qu'il aime la justice, » *Ps.* X, 8. Troisièmement, on peut les prendre comme vœu encore, mais en ce sens que c'est l'éloignement du péché que l'on désire et non le châtiment du pécheur; l'on souhaite ainsi que le péché soit détruit et que l'homme reste (1).

4° Il n'est pas nécessaire, pour aimer les pécheurs selon la charité, que nous voulions ce qu'ils veulent, ou que nous nous réjouissions de ce qui les réjouit : nous les aimons ainsi dès que nous cherchons à les amener à vouloir ce que nous voulons, et à se réjouir de ce qui nous réjouit nous-mêmes. De là cette parole, *Jérém.*, XXV, 19 : « Ils se convertiront à vous, mais ce n'est pas vous qui vous convertirez à eux. »

5° Les foibles doivent éviter la société des pécheurs, à cause du danger qu'ils courent d'être pervertis par eux. Pour ceux dont la vertu est solide et qui n'ont rien à redouter de leur contact, ils sont louables, au contraire, d'entretenir des relations avec eux dans le but de les convertir. C'est ainsi que l'Evangile, *Matth.*, IX, nous montre le Sauveur mangeant et buvant avec les pécheurs. Mais pour ce qui est de faire société avec les pécheurs en s'associant à leurs désordres mêmes, tous absolument doivent se l'in-

(1) La première interprétation est du vénérable Bède expliquant l'Evangile de saint Matthieu; elle est également de saint Jean Chrysostôme, qui fait même observer que dans plusieurs éditions grecques le verbe est au futur au lieu d'être à l'optatif. La seconde interprétation est de saint Grégoire, *Moral.*, XXII, 6 et 11; et la troisième enfin se trouve dans saint Augustin et dans saint Basile. Tout ce que les commentateurs ont dit pour expliquer les textes invoqués dans l'objection revient à l'un de ces trois sentiments.

---

in infernum, » id est, « convertentur. » Alio modo per modum optationis, ut tamen desiderium optantis non referatur ad pœnam hominum, sed ad justitiam punientis, secundum illud *Psalm.* LVII : « Lætabitur justus, cùm viderit vindictam; » quia nec ipse Deus puniens lætatur in perditione impiorum, ut dicitur *Sap.*, I, sed in sua justitia; quia « justus Dominus, » et justitias dilexit (*Psalm.* X). Tertiò, ut desiderium referatur ad remotionem culpæ, non ad ipsam pœnam, ut scilicet peccata destruantur, et homines remaneant.

Ad quartum dicendum, quòd ex charitate diligimus peccatores, non quidem ut velimus quæ ipsi volunt, vel gaudeamus de his de quibus ipsi gaudent, sed ut faciamus eos velle quod volumus, et gaudere de his de quibus gaudemus. Unde dicitur *Jer.*, XV : « Ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos (1). »

Ad quintum dicendum, quòd convivere peccatoribus, infirmis quidem est vitandum, propter periculum quod eis imminet, ne ab eis subvertantur; perfectis autem, de quorum corruptione non timetur, laudabile est quòd cum peccatoribus conversentur, ut eos convertant. Sic enim Dominus cum peccatoribus manducabat et bibebat, ut dicitur *Matth.*, IX. Convictus tamen peccatorum, quantum ad consortium pec-

(1) Postquam ibidem præmissum est, vers. 19 : *Si separaveris pretiosum à vili, quasi os meum eris.* Ubi sic Hieronymus id explicat : *Si sanctos quosque meos de numero peccantium tuis sermonibus segregaveris : debent enim imitatores tui esse, non tu eorum, etc.*

terdire. Et c'est dans ce sens qu'il faut entendre les paroles de l'Apôtre : « Sortez du milieu d'eux et ne touchez point à ce qui est impur, » c'est-à-dire ne consentez pas au péché.

ARTICLE VII.

Les pécheurs s'aiment-ils eux-mêmes?

Il paroît que les pécheurs s'aiment eux-mêmes. 1° Ce qui est le principe du péché se trouve surtout chez les pécheurs. Or, l'amour de soi est le principe du péché ; car, au dire de saint Augustin, *De Civit. Dei*, VII, cap. ult., c'est cet amour qui « élève la cité de Babylone (1). » Donc ce sont surtout les pécheurs qui s'aiment eux-mêmes.

2° Le péché ne détruit pas la nature. Or, il est dans la nature de tout être de s'aimer lui-même. Aussi voyons-nous les créatures irraisonnables elles-mêmes chercher instinctivement le bien qui leur est propre, comme la conservation de leur être et autres biens semblables. Donc les pécheurs s'aiment eux-mêmes.

3° Le bien est aimable pour toute créature, comme le dit saint Denis, *De div. Nom.*, IV. Or, il y a beaucoup de pécheurs qui se croient bons. Donc il y a beaucoup de pécheurs qui s'aiment eux-mêmes.

Mais le Psalmiste dit, au contraire, X, 6 : « Celui qui aime l'iniquité hait son ame. »

(Conclusion. — Les méchants s'aiment eux-mêmes selon la corruption de l'homme extérieur, comme les bons s'aiment eux-mêmes selon l'intégrité et la perfection de l'homme intérieur.)

(1) Dans le passage indiqué, saint Augustin parle de la *cité terrestre*, qu'il oppose à la *cité de Dieu*. C'est dans le même sens et pour le même but qu'il oppose ailleurs Babylone à Jérusalem, *in Psal.* LXIV. Une chose qu'il importe plus de remarquer, pour l'objet de la thèse, et pour la valeur de l'objection, c'est que saint Augustin dit : « L'amour de soi porté

---

cati, vitandus est omnibus. Et sic dicitur II. *ad Cor.*, VII : « Exite de medio eorum, et immundum ne tetigeritis, » scilicet secundum peccati consensum.

ARTICULUS VII.

Utrùm peccatores diligant seipsos.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatores seipsos diligant. Illud enim quod est principium peccati, maximè in peccatoribus invenitur. Sed amor sui est principium peccati ; dicit enim Augustinus XIV. *De Civit Dei* (cap. ult.) quòd « facit civitatem Babylonis. » Ergo peccatores maximè amant seipsos.

2. Præterea, peccatum non tollit naturam. Sed hoc unicuique convenit ex sua natura quòd diligat seipsum : unde etiam creaturæ irrationales naturaliter appetunt proprium bonum, putà conservationem sui *esse*, et alia hujusmodi. Ergo peccatores diligunt seipsos.

3. Præterea, omnibus est diligibile bonum, ut Dionysius dicit in IV, cap. *De div. Nom.* Sed multi peccatores reputant se bonos. Ergo multi peccatores seipsos diligunt.

Sed contra est, quòd dicitur in *Psalm.* X : « Qui diligit iniquitatem, odit animam suam. »

(Conclusio. — Diligunt mali seipsos secundum exterioris hominis corruptionem, sicut boni amant seipsos secundum interioris hominis integritatem et perfectionem.)

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 29, art. 5 ; et qu. 2, de virtut., art. 12, ad 6 ; et in *Psalm.* X, col. 4.

Dans un sens, l'amour de soi est commun à tous les hommes ; dans un autre, il est propre aux bons ; dans un troisième, il est propre aux méchants. Et d'abord, il est commun à tous d'aimer ce qu'ils regardent comme leur être propre. Or, l'homme est dit être quelque chose de deux manières : d'abord selon sa substance et sa nature ; et, sous ce rapport, tous les hommes pensent également être ce qu'ils sont en effet, c'est-à-dire un être composé d'un corps et d'une ame ; et, sous ce rapport encore, tous les hommes, bons et mauvais, s'aiment eux-mêmes, en ce qu'ils aiment leur propre conservation. En second lieu, l'homme est dit être quelque chose, par ce qu'il y a de principal en lui. C'est ainsi qu'on dit du chef d'une cité qu'il est la cité elle-même ; et de là vient que ce que fait le chef, c'est la cité qui est censée le faire. Sous ce rapport, tous ne pensent pas être ce qu'ils sont. L'ame raisonnable est ce qu'il y a de principal dans l'homme ; la nature sensitive et corporelle est quelque chose de secondaire dans notre être. L'Apôtre, II. *Cor.*, IV, désigne l'un par l'*homme intérieur* et l'autre par l'*homme extérieur*. Or, les bons regardent l'ame raisonnable, ou l'homme intérieur, comme ce qu'il y a de principal en eux, et par cela même ils pensent être ce qu'ils sont véritablement. Les méchants, au contraire, font consister ce principal dans la nature sensitive et corporelle, c'est-à-dire dans l'homme extérieur (1) ; ce qui fait que, ne se connoissant pas exactement, ils ne peuvent pas s'aimer véritablement eux-mêmes, mais seulement ce qu'ils prennent pour eux-mêmes ; tandis que les bons s'aiment véritablement eux-mêmes, parce qu'ils se connoissent exactement, ainsi que le démontre le Philosophe, *Ethic.*, IX, 4, par les cinq conditions que suppose l'amitié vraie. En effet,

jusqu'au mépris de Dieu. » Notre auteur ne manquera pas de faire cette observation dans la réponse à cet argument.

(1) C'est donc parce qu'ils déplacent l'objet et renversent l'ordre de leur amour, que les pécheurs ne s'aiment réellement pas eux-mêmes. Leur amour est un amour perverti, un amour corrompu, qu'on ne sauroit, par là même, en aucune façon faire rentrer dans la charité. Au

---

Respondeo dicendum, quòd amare seipsum uno modo commune est omnibus, alio modo proprium est bonorum, tertio modo proprium est malorum. Quòd enim aliquis amet id quod seipsum esse æstimat, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo secundum suam substantiam, et naturam ; et secundum hoc omnes æstimant se esse id quod sunt, scilicet ex anima et corpore compositos ; et sic, etiam omnes homines, boni et mali, diligunt seipsos, in quantum diligunt sui ipsorum conservationem. Alio modo dicitur homo esse aliquid secundum principalitatem ; sicut princeps civitatis dicitur esse civitas : unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes æstimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis ; secundarium autem est natura sensitiva, et corporalis : quorum primum Apostolus nominat *interiorem hominem*, secundum, *exteriorem*, ut patet II. *ad Cor.*, IV. Boni autem æstimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem : unde secundum hoc æstimant se esse quod sunt. Mali autem æstimant principale in seipsis naturam sensitivam, et corporalem, scilicet exteriorem hominem : unde non rectè cognoscentes seipsos, non verè diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem verè cognoscentes seipsos, verè seipsos diligunt. Et hoc probat Philosophus in IX. *Ethic.* (cap. 4), per quinque quæ sunt amicitiæ pro-

dit-il, tout ami veut que son ami existe et qu'il vive; il lui veut du bien; il lui en fait; il trouve son plaisir à vivre avec lui; il se met enfin avec lui dans un accord parfait, en se réjouissant de ce qui le réjouit et en s'affligeant de ce qui l'afflige. Or, c'est ainsi que les bons s'aiment eux-mêmes, selon l'homme intérieur; car ils veulent le conserver dans son intégrité; ils lui désirent les vrais biens, les biens spirituels; ils travaillent à les lui procurer; ils aiment à rentrer dans leur propre cœur, parce qu'ils y trouvent de bonnes pensées pour le présent, le souvenir des bonnes actions pour le passé, l'espérance des biens éternels pour l'avenir, ce qui leur fait éprouver une douce jouissance; enfin, il y a accord dans leur volonté, parce que leur ame tout entière tend vers un but constant. Au contraire, les méchants ne veulent pas conserver l'intégrité de l'homme intérieur; ils ne lui désirent pas les biens spirituels; ils ne font rien pour les lui assurer; ils n'aiment pas à vivre avec eux-mêmes en rentrant dans leur propre cœur, parce qu'ils n'y trouvent que des maux pour le présent, des maux pour le passé, des maux pour l'avenir, ce dont ils ne supportent pas la vue; enfin ils ne sont pas d'accord avec eux-mêmes, parce que leur conscience s'élève contre eux, suivant cette parole, *Psalm.* XLIX, 21 : « Je t'accuserai et te mettrai en face de toi-même. » On peut prouver de la même manière que les méchants s'aiment eux-mêmes selon la corruption de l'homme extérieur, et que les bons ne s'aiment point comme eux, sous ce rapport.

Je réponds aux arguments : 1° L'amour de soi, qui est le principe du péché, est celui qui est propre aux méchants, et qui va jusqu'au mépris

fond, il est impossible qu'ils se dépouillent de l'amour naturel que l'auteur nous a montré comme nécessaire à tout être intelligent et même à un être vivant quelconque, ainsi qu'il a soin de nous le rappeler dans le corps de l'article, et puis encore dans la réponse à la seconde objection.

---

pria. Unusquisque enim amicus primò quidem vult suum amicum esse et vivere; secundò vult ei bona; tertiò operatur bona ad ipsum; quartò convivit ei delectabiliter; quintò concordat cum ipso, quasi in iisdem delectatus et contristatus. Et secundum hoc boni diligunt seipsos, quantum ad interiorem hominem (1); quia volunt ipsum servari in sua integritate; et optant ei bona, quæ sunt bona spiritualia; et etiam ad ea assequenda operam impendunt; et delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt et bonas cogitationes in præsenti et memoriam bonorum præteritorum, et spem futurorum, ex quibus delectatio causatur; similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima eorum tendit in unum. E contrario autem, mali non volunt conservari in integritate interioris hominis; neque appetunt ei spiritualia bona; neque ad hoc operantur; neque delectabile est eis secum convivere, redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala et præsentia, et præterita, et futura, quæ abhorrent; neque etiam sibiipsis concordant, propter conscientiam remordentem, secundum illud *Psal.* XLIX : « Arguam te, et statuam conrra faciem tuam. » Et per eadem probari potest quòd mali amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis; sic autem boni non amant seipsos.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille amor sui qui est principium peccati, est ille qui est proprius malorum, perveniens usque ad con-

(1) Vel quoad partem intellectivam (τοῦ διανοητικοῦ χάριν), id est, propter hoc ipsum quòd est intellectivus, ut Philosophus ibi loquitur.

de Dieu, comme il est dit dans le passage cité ; parce qu'ils désirent les biens extérieurs au point de mépriser les biens spirituels.

2° Quoique les méchants ne détruisent pas entièrement l'amour de soi, qui est naturel à tout être, il est néanmoins perverti en eux, de la manière que nous venons de dire.

3° Les méchants participent, d'une certaine manière, à l'amour de soi, en ce qu'ils se croient bons. Toutefois, cet amour n'est qu'apparent chez eux ; il est même impossible dans ceux qui sont profondément méchants (1).

ARTICLE VIII.

Doit-on en vertu de la charité aimer ses ennemis?

Il paroît que la charité n'implique pas l'amour envers nos ennemis.

1° Saint Augustin dit, *Ench.*, LXXIII : « Ce bien si éminent (c'est-à-dire l'amour envers ses ennemis), ne se trouve pas chez autant de fidèles que nous croyons qu'il y en a d'exaucés, lorsqu'ils disent dans l'oraison dominicale : Pardonnez-nous nos offenses. » Or, nul ne reçoit le pardon de ses péchés, sans avoir la charité ; parce que « c'est la charité qui couvre tous les péchés, » comme il est écrit, *Prov.*, X, 12. Donc la charité n'implique pas l'amour envers nos ennemis.

2° La charité ne détruit pas la nature. Or, tout être, même l'être irraisonnable, hait naturellement son contraire, comme nous le voyons dans la brebis envers le loup, dans l'eau à l'égard du feu. Donc la charité ne fait pas que nous aimions nos ennemis.

3° « La charité ne fait pas le mal, » I. *Cor.*, XIII, 4. Or, il y a également

(1) Parce qu'il est impossible alors qu'ils se fassent illusion. Il est bien naturel à l'homme de chercher un prétexte ou du moins une excuse à ses foiblesses, à ses désordres même. Mais

---

temptum Dei, ut ibidem dicitur ; quia mali sic cupiunt exteriora bona, quòd spiritualia contemnunt.

Ad secundum dicendum, quòd naturalis amor etsi non totaliter tollatur à malis, tamen in eis pervertitur, per modum jam dictum.

Ad tertium dicendum, quòd mali in quantum æstimant se bonos, sic aliquid participant de amore sui. Nec tamen ista est vera sui dilectio, sed apparens ; quæ etiam non est possibilis in his qui valdè sunt mali.

ARTICULUS VIII.

Utrùm sit de necessitate charitatis, ut inimici diligantur.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit de necessitate charitatis ut inimici diligantur. Dicit enim Augustinus in *Enchirid.* (cap. 73), quòd « hoc tamen magnum bonum, (scilicet diligere inimicos), non est tantæ multitudinis quantam credimus exaudiri, cum in oratione dicitur, dimitte nobis debita nostra. » Sed nulli dimittitur peccatum sine charitate ; quia, ut dicitur *Prov.*, X : « Universa delicta operit charitas (2). » Ergo non est de necessitate charitatis diligere inimicos.

2. Præterea, charitas non tollit naturam. Sed unaquæque res etiam irrationalis, naturaliter odit suum contrarium, sicut ovis lupum, et aqua ignem. Ergo charitas non facit quòd inimici diligentur.

3. Præterea, « charitas non agit perperam. »

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 30, art. 1 ; et qu. 2, de virtut., art. 8 ; et *Opusc.*, IV, cap. 8 ; et *Opusc.*, XVIII, cap. 15 ; et *ad Rom.*, XII, lect. 3.

(2) Indeque I. *Petr.*, IV, vers. 8 : *Charitatem continuam habentes, quia charitas operit multitudinem peccatorum*

au désordre à aimer ses ennemis et à haïr ses amis ; et de là ce reproche que Joab adressoit à David, II. *Reg.*, XIX, 6 : « Vous aimez ceux qui vous haïssent, et vous haïssez ceux qui vous aiment. » Donc la charité n'exige point l'amour envers nos ennemis.

Mais le contraire est établi par ces paroles de Jésus-Christ, *Matth.*, V, 44 : « Aimez vos ennemis (1). »

(Conclusion. — Loin qu'il faille aimer par charité ses ennemis comme tels, nous devons au contraire les haïr sous ce rapport. Mais relativement à leur nature nous ne devons pas les excepter de l'amour que l'on doit avoir pour le prochain en général. Quant à leur témoigner de l'amour en particulier, on n'y est tenu que dans les cas de nécessité, bien qu'il soit de la perfection de leur rendre les devoirs de la charité dans les cas ordinaires.)

L'amour envers les ennemis peut s'entendre de trois manières : d'abord, on peut le faire consister à aimer ses ennemis comme tels, ce qui est mauvais et contraire à la charité, puisqu'on aime alors le mal d'autrui. En second lieu, on peut l'envisager d'une manière générale, par rapport à la nature humaine ; et dans ce sens il est nécessaire à la charité ; c'est-à-dire qu'on ne peut aimer Dieu et le prochain, si l'on excepte ses ennemis de l'amour que nous devons avoir pour nos semblables en général. En troisième lieu, on peut l'envisager d'une manière spéciale, et on l'entend alors d'un mouvement d'affection que l'on éprouve en particulier pour son ennemi. Ceci n'est pas nécessaire à la charité d'une manière absolue, parce qu'il n'est pas nécessaire à cette vertu que nous

il est un point au delà duquel il ne sauroit y réussir; et quand le pécheur est allé jusque-là, le mot de l'Ecriture se réalise : *cum in profundum venerit, contemnit.* Mépris, non-seulement pour les préceptes et les secours divins; mais encore pour lui-même.

(1) Après avoir prouvé, dans l'article 6, que la charité peut s'étendre aux ennemis, qu'on peut les aimer en les comprenant sous la raison formelle de cette vertu, l'auteur va plus loin : il va nous montrer ici qu'on doit les aimer, suivant la parole de l'Evangile; et, de plus, il va nous montrer dans quel sens il faut entendre cette parole.

Sed hoc videtur esse perversum quòd aliquis diligat inimicos, sicut et quòd aliquis odio habeat amicos : unde II. *Reg.*, XIX, exprobrando dicit Joab ad David : « Diligis odientes te, et odio habes diligentes te. » Ergo charitas non facit ut inimici diligantur.

Sed contra est, quod Dominus dicit *Matth.*, V : « Diligite inimicos vestros. »

(Conclusio. — Non sunt inimici ut inimici ex charitate diligendi, sed potius odio habendi; secundum suam autem naturam excipiendi non sunt à dilectionis generalitate; et non nisi in necessitatis articulo in particulari tenemur illis dilectionem exhibere, licet perfectionis esset, etiam extra necessitatis tempus illis dilectionis officium impendere.)

Respondeo dicendum, quòd dilectio inimicorum tripliciter potest considerari. Uno quidem modo, ut inimici diligantur in quantum sunt inimici ; et hoc est perversum charitati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius. Alio modo potest accipi dilectio inimicorum, quantum ad naturam, scilicet in universali ; et sic dilectio inimicorum est de necessitate charitatis, ut scilicet aliquis diligens Deum et proximum, ab illa generalitate dilectionis proximi, inimicos suos non excludat. Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali, ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum ; et istud non est de necessitate charitatis absolutè, quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet

soyons ainsi particulièrement affectés à l'égard de chacun de nos semblables, quels qu'ils soient, à cause de l'impossibilité qu'il y auroit en cela. Toutefois, cet amour est nécessaire à la charité, comme disposition du cœur, en ce sens que nous devons être toujours prêts à aimer notre ennemi en particulier dans un cas de nécessité. Mais que, hors le cas de nécessité, l'homme témoigne par ses actes de l'amour qu'il a pour son ennemi à cause de Dieu, cela appartient à la perfection de la charité (1). En effet, comme cette vertu nous fait aimer le prochain en vue de Dieu, plus nous aimons Dieu et plus se montre notre amour envers le prochain, sans qu'aucune inimitié l'empêche de se produire par les actes. C'est comme quand on est vivement attaché à quelqu'un : la grande amitié que l'on a pour lui fait que l'on aime aussi ses enfants, alors même qu'ils sont nos ennemis. C'est là le sens du passage de saint Augustin, cité dans le premier argument, lequel, par cela même, n'a pas besoin de réponse.

Je réponds aux deux autres : 2° Tout être hait naturellement ce qui lui est contraire, en tant que contraire. Or, nos ennemis nous sont contraires en tant qu'ennemis. Nous devons donc les haïr comme tels; car leur inimitié est un mal qui nous doit déplaire. Mais ils ne nous sont pas contraires comme hommes et comme étant capables de la béatitude; et à ce point de vue, nous devons les aimer.

3° Aimer ses ennemis comme tels, c'est une chose blâmable; mais ce n'est pas là ce que fait la charité, ainsi que nous venons de le dire.

(1) Ceci mérite néanmoins une explication; et l'auteur va la donner dans la thèse suivante. Mais nous pouvons voir déjà que la parole de l'Evangile qui sert de texte à cette démonstration, renferme tout à la fois un précepte rigoureux et un conseil de perfection. Le précepte consiste à aimer nos ennemis dans notre cœur et d'une manière générale; le conseil, à leur prodiguer des marques effectives et spéciales d'amitié. C'est également ainsi que l'entend saint Augustin, comme le prouvent d'une manière évidente les paroles qui, dans ce saint docteur, suivent celles sur lesquelles s'appuie la première objection; et comme cela résulte aussi de plusieurs autres passages de ses œuvres.

---

homines singulariter est de necessitate charitatis, quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate charitatis secundum præparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quod in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret (1). Sed quòd absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat, ut diligat inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis. Cùm enim ex charitate diligatur proximus propter Deum, quantò aliquis magis diligit Deum, tantò etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nulla inimicitia impediente. Sicut si aliquis multum diligeret aliquem hominem, amore ipsius, filios ejus amaret, etiam inimicos sibi. Et secundum hunc modum loquitur Augustinus.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd unaquæque res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium, in quantum est sibi contrarium; inimici autem sunt nobis contrarii, in quantum sunt inimici : unde hoc debemus in eis odio habere, debet enim nobis displicere quòd nobis inimici sunt. Non autem sunt nobis contrarii in quantum homines sunt, et beatitudinis capaces : et secundum hoc debemus eos diligere.

Ad tertium dicendum, quòd diligere inimicos in quantum sunt inimici, hoc est vituperabile : et hoc non facit charitas, ut dictum est.

(1) Non solummodò interiori dilectione, quæ ad necessitatem parum facit, sed et exteriori dilectione qua patienti necessitatem subveniat; vel non affectu tantùm, sed effectu.

ARTICLE IX.

Est-il nécessaire à la charité que l'on témoigne à son ennemi, par des marques extérieures et effectives, l'amour qu'on a pour lui?

Il paroît qu'il est nécessaire que l'on témoigne à son ennemi, par des marques extérieures ou par des effets, l'amour que l'on a pour lui. 1° Il est écrit, I. *Joan.*, III, 18 : « N'aimons pas en paroles et de bouche seulement, mais par les œuvres et en réalité. » Or, aimer par les œuvres, c'est donner à celui que l'on aime des marques de son affection et la prouver par des effets. Donc il est nécessaire à la charité que l'on témoigne ainsi à ses ennemis l'amour que l'on a pour eux.

2° « Aimez vos ennemis et faites du bien à ceux qui vous haïssent, » dit le Seigneur, *Matth.*, V, 44, en réunissant ces deux préceptes. Or, l'amour envers ses ennemis est essentiel à la charité. Donc elle exige essentiellement aussi que nous leur fassions du bien.

3° Par la charité, on aime non-seulement Dieu, mais encore le prochain. Or, saint Grégoire dit, *Hom.* III, *in Ev.* : « L'amour de Dieu ne peut demeurer oisif : il opère de grandes choses, s'il existe ; et il n'existe plus, du moment qu'il cesse d'opérer. » Donc l'amour du prochain ne peut pas exister non plus sans produire d'effet. Et comme la charité exige nécessairement que nous aimions tous nos semblables, y compris par conséquent nos ennemis, il s'ensuit qu'elle exige de la même manière que nous témoignions à nos ennemis, par des signes et par des effets, l'amour que nous avons pour eux.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Au sujet de ces paroles de l'Evangile, *Matth.*, V : « Faites du bien à ceux qui vous haïssent, » la

---

ARTICULUS IX.

Utrùm sit de necessitate charitatis, quòd aliquis signa et effectus dilectionis inimico exhibeat.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd de necessitate charitatis sit, quòd aliquis homo signa vel effectus dilectionis inimico exhibeat. Dicitur enim I. *Joan.*, III : « Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate. » Sed opere diligit aliquis exhibendo ad eum quem diligit, signa et effectus dilectionis. Ergo de necessitate charitatis est, ut aliquis hujusmodi signa et effectus inimicis exhibeat.

2. Præterea, *Matth.*, V, Dominus simul dicit : « Diligite inimicos vestros, et benefacite his qui oderunt vos. » Sed diligere inimicos est de necessitate charitatis. Ergo etiam benefacere inimicis.

3. Præterea, charitate amatur non solum Deus, sed etiam proximus. Sed Gregorius dicit in *hom. Pent.* (2), quòd « amor Dei non potest esse otiosus, magna enim operatur si est; si desinit operari, non est amor. » Ergo charitas quæ habetur ad proximum, non potest esse sine operationis effectu. Sed de necessitate charitatis est, ut omnis proximus diligatur, etiam inimicus. Ergo de necessitate charitatis est, ut etiam ad inimicos signa et effectus dilectionis ostendamus.

Sed contra est, quod *Matth.*, V, super illud : « Benefacite his qui oderunt vos, » dicit Glossa

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 30, art. 3, ad 1, et art. 2; et *ad Rom.*, XII, lect. 3, col. 1.

(2) Scilicet Homil. III. in *Evang.*, quæ legitur in festo Pentecostes ad illa verba ex *Joan.*, XIV : *Qui non diligit me, sermones meos non servat*, per oppositum ad id quod præmittitur ibi : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit.*

Glose dit : « Faire du bien à ses ennemis, c'est le comble de la perfection. » Or, ce qui appartient à la perfection de la charité ne peut pas être une nécessité de cette vertu. Donc la charité n'exige pas nécessairement que l'on témoigne à ses ennemis par des signes et par des effets l'amour que l'on a pour eux (1).

(Conclusion. — On est tenu de donner à ses ennemis des témoignages et des marques de la charité que l'on est rigoureusement obligé d'avoir pour eux, c'est-à-dire qu'il faut leur témoigner sa charité comme on la témoigne à ses semblables en général ; mais, hors les cas de nécessité, on ne leur en doit pas les marques particulières que l'on n'accorde habituellement qu'à ses amis. Toutefois, on doit être toujours disposé à leur témoigner son amour de cette seconde manière, quand ils sont dans l'extrême besoin.)

Les effets et les marques de la charité procèdent de l'amour intérieur et lui sont proportionnés. Or, l'amour intérieur envers ses ennemis, pris en général, est de nécessité absolue de précepte, sans doute ; mais il n'en est pas de même, si on l'envisage en particulier ; il n'est alors absolument nécessaire que comme disposition du cœur, ainsi que nous l'avons dit, article précédent. En effet, il y a des marques d'intérêt que l'on donne, ou des générosités que l'on fait au prochain, d'une manière générale, comme lorsqu'on prie pour tous les fidèles ou pour toute une population, ou que l'on fait quelque don à une communauté. Dans de tels cas, le précepte de la charité nous oblige rigoureusement à ces marques d'affection ou aux bienfaits de cette nature à l'égard de nos ennemis ; et les exclure alors seroit agir par vengeance et aller contre ces paroles de l'Ecriture, *Levit.*, XIX, 18 : « Vous ne chercherez pas à vous venger et vous ne

(1) Dans cette interprétation du texte évangélique, notre saint auteur n'a pas seulement pour appui l'autorité de saint Augustin, dont il a lui-même plus haut invoqué le témoignage, comme nous venons de le remarquer ; saint Jérôme exprime encore le même sentiment en expliquant ce texte ; et la Glose que cite saint Thomas est évidemment extraite du commentaire de ce grand interprète des Livres saints.

---

quòd « benefacere inimicis est cumulus perfectionis. » Sed id quod pertinet ad perfectionem charitatis non est de necessitate ipsius. Ergo non est de necessitate charitatis quòd aliquis signa et effectus dilectionis inimicis exhibeat.

(Conclusio. — Ejus charitatis indicia et signa inimicis exhibere homines tenentur, qua necessario illos diligere coguntur, videlicet signa communiter aliis exhibita, non autem quæ in particulari amicis nostris ostendere consuevimus, nisi in necessitatis articulo, et secundum animi præparationem.)

Respondeo dicendum, quòd effectus et signa charitatis ex interiori dilectione procedunt, et ei proportionantur. Dilectio autem interior ad inimicum, in communi quidem est de necessitate præcepti absolutè ; in speciali autem est, non absolutè, sed secundum præparationem animi, ut suprà dictum est. Sic ergo dicendum est de effectu et signo dilectionis exteriùs exhibendo. Sunt enim quædam signa vel beneficia dilectionis quæ exhibentur proximis in communi, putà cum aliquis orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo, aut cùm aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati. Et talia beneficia, vel dilectionis signa, inimicis exhibere est de necessitate præcepti. Si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem vindictæ, contra id quod dicitur *Levit.*, XIX :

vous rappellerez pas l'injure de vos concitoyens (1). » Mais il y a d'autres bienfaits et d'autres témoignages d'intérêt que l'on n'accorde qu'à certaines personnes en particulier; et ceux-ci ne sont de nécessité de salut à l'égard de ses ennemis que quant à la disposition du cœur; de telle sorte qu'il suffit que l'on soit disposé à leur venir en aide dans un cas de nécessité, suivant ces paroles de l'Ecriture, *Prov.*, XXV : « Si votre ennemi a faim, donnez-lui à manger; s'il a soif, donnez-lui à boire. » Maintenant, que l'on produise ces actes de bienfaisance en faveur de ses ennemis, même hors le cas de nécessité, ceci tient à la perfection de la charité, qui fait que l'on n'évite pas seulement d'être vaincu par le mal, ce qui est le précepte rigoureux, mais que l'on veut encore vaincre le mal par le bien, ce qui est le propre de la perfection; c'est-à-dire que l'homme parfait, loin de se laisser aller à la haine, parce qu'il a été offensé, s'applique, au contraire, à changer les dispositions de son ennemi en lui faisant du bien.

La réponse aux arguments est par là même évidente.

ARTICLE X.

La charité s'étend-elle aux anges?

Il paroît que la charité ne s'étend pas aux anges. 1° D'après saint Augustin, *De doct. christ.*, I, 20, il y a deux sortes d'amour dans la

(1) Il a été dit dans l'article précédent que la charité nous oblige à aimer nos ennemis par la préparation de notre cœur. Ce qui veut dire sans doute que notre cœur ne doit renfermer contre eux aucun sentiment de haine ou de vengeance. Mais le fait seul de cette exclusion, dans l'hypothèse que fait ici notre auteur, ne trahiroit-il pas de la manière la moins équivoque un sentiment de cette nature? Dans d'autres circonstances, quand il n'y a ni restriction dans une mesure générale, ni nécessité de la part de nos ennemis, nous pouvons, sans blesser la charité, nous abstenir de leur donner certains signes particuliers de bienveillance, tels que nous les donnons par exemple à nos amis. Les traiter comme nous traiterions ces derniers, seroit un acte généreux qui rentre dans le domaine de la perfection, mais qui ne tombe pas sous un précepte rigoureux de la loi évangélique.

« Non quæres ultionem, et non eris memor injuriæ civium tuorum. » Alia vero sunt beneficia vel dilectionis signa, quæ quis exhibet particulariter aliquibus personis. Et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere, non est de necessitate salutis, nisi secundum præparationem animi, ut scilicet subveniatur eis in articulo necessitatis, secundum illud *Prov.*, XXIV : « Si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitit, da illi potum. » Sed quòd præter articulum necessitatis hujusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem charitatis, per quam aliquis non solum cavet *vinci à malo*, quod necessitatis est; sed etiam vult *in bono vincere malum*, quod est perfectionis; dum scilicet non solum cavet propter injuriam sibi illatam pertrahi ad odium, sed etiam per sua beneficia intendit inimicum pertrahere ad suum amorem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS X.

Utrùm debeamus angelos ex charitate diligere.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd Angelos ex charitate non debeamus diligere. Ut enim Augustinus dicit in lib. *De doct.*

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 28, art. 3; et qu. 2, de virtut., art. 7, tum in corp., tum ad 7 et 8.

charité : l'amour de Dieu et celui du prochain. Or, l'amour des anges n'est pas renfermé dans l'amour de Dieu, puisque ce sont des substances créées ; et il ne paroît pas l'être non plus dans l'amour du prochain, puisqu'ils ne rentrent point dans notre espèce. Donc l'amour de la charité ne s'étend pas aux anges.

2° Nous communiquons plutôt avec les animaux qu'avec les anges, puisque l'homme et l'animal appartiennent au même genre prochain. Or, nous avons vu, art. 3, que nous ne pouvons pas aimer les animaux d'un amour de charité. Donc, à plus forte raison, ne pouvons-nous point aimer les anges de cette manière.

3° D'après le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 5, ce qui est éminemment le propre des amis, c'est qu'ils vivent ensemble. Or, les anges ne vivent point avec nous, puisque nous ne pouvons pas même les voir. Il nous est donc impossible d'avoir pour eux l'amitié qu'implique la charité.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De doct. christ.*, I, 30 : « Puisqu'il faut entendre par notre prochain celui envers lequel nous avons à nous acquitter des devoirs de la miséricorde, ou qui doit les remplir lui-même à notre égard, il est évident que le précepte qui nous ordonne d'aimer notre prochain comprend aussi les anges, dont nous recevons tant de bons offices (1). »

(1) A coup sûr les paroles de saint Augustin sont assez explicites ; elles sont en outre suffisamment fondées en raison : elles ne semblent donc avoir besoin ni de confirmation ni de commentaire. Il n'est pas inutile néanmoins de placer à côté quelques remarquables expressions de deux autres Pères. « Nouez et resserrez de plus en plus, dit saint Léon dans un sermon sur l'Epiphanie, les liens d'une douce amitié avec les saints anges.... Que le sujet de leur joie soit le sujet de la vôtre. Car si vous participez maintenant à leurs sentiments de zèle et d'amour, vous aurez également part à leur gloire et à leur félicité. » Après avoir appliqué aux simples fidèles ce qui est dit par le prophète royal, *Dieu vous a confié à la garde des anges pour qu'ils vous protégent dans toutes vos voies.* Saint Bernard s'écrie : « Oh ! que cette parole doit vous imposer de respect ! Qu'elle doit vous pénétrer de dévotion, vous remplir de confiance ! Respect pour la présence des anges, dévotion à cause de leur bienveillance, confiance dans leurs soins.... » Ajoutons à cela que saint Denis l'aréopagite se nomme lui-même l'ami des anges, φιλάγγελον.

---

christ. (lib. 1, cap. 16), gemina est dilectio charitatis, scilicet Dei et proximi. Sed dilectio Angelorum non continetur sub dilectione Dei, cum sint substantiæ creatæ ; nec etiam videtur contineri sub dilectione proximi, cùm non communicent nobiscum in specie (1). Ergo Angeli non sunt ex charitate diligendi.

2. Præterea, magis conveniunt nobiscum bruta animalia quàm Angeli; nam nos et bruta animalia sumus in eodem genere propinquo. Sed ad bruta animalia non habemus charitatem, ut suprà dictum est (art. 3). Ergo etiam neque ad Angelos.

3. Præterea, nihil est ita proprium amicorum, sicut convivere, ut dicitur in VIII. *Ethic.* Sed Angeli non convivunt nobiscum nec etiam eos videre possumus. Ergo ad eos charitatis amicitiam habere non valemus.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in I. *De doct. christ.* (cap. 30) : « Jam verò si, vel cui præbendum à nobis est, vel à quo nobis præbendum est officium misericordiæ, rectè proximus dicitur, manifestum est, præcepto quo jubemur diligere proximum, etiam sanctos Angelos contineri, à quibus multa nobis misericordiæ impenduntur officia. »

(1) Ut ex professo probat I. part., qu. 75, art. 7, ubi angelum et animam ejusdem speciei non esse contra Origenem concludit, qui nonnisi accidentaliter differre agnoscat.

(CONCLUSION. — Nous devons aimer par la charité à l'égard de notre prochain, non-seulement les hommes, mais encore les anges.)

Ainsi que nous l'avons dit, quest. XXIII, art. 1, l'amitié de la charité est fondée sur la communication de la béatitude éternelle, dont la participation est commune aux anges et aux hommes, suivant cette parole de l'Evangile, *Matth.*, XXII, 30 : « A la résurrection, les hommes seront comme les anges dans le ciel. » D'où il est évident que l'amitié de la charité s'étend aussi aux anges.

Je réponds aux arguments : 1° La dénomination de prochain ne repose pas seulement sur la communion par l'espèce, mais aussi sur la communion par les bienfaits qui se rapportent à la vie éternelle; et c'est sur celle-ci qu'est fondée l'amitié de la charité.

2° Le genre prochain nous donne de commun avec les animaux la nature sensitive. Or, ce n'est point par elle que nous participons à la béatitude éternelle, mais seulement par l'ame raisonnable, qui nous est commune avec les anges.

3° Les anges n'entretiennent pas avec nous ces rapports extérieurs qui unissent les hommes entre eux et qui résultent de la nature sensitive; mais nous communiquons avec eux par l'esprit, imparfaitement, il est vrai, tant que nous sommes sur la terre, mais d'une manière parfaite, quand nous serons dans la patrie, comme nous l'avons dit, quest. XXIII, art. 1, *ad* 1.

ARTICLE XI.

La charité s'étend-elle aux démons?

Il paroît que nous devons aimer les démons en vertu de la charité. 1° Les anges sont notre prochain, parce que l'ame raisonnable nous est

---

(CONCLUSIO. — Non modo homines proximos nobis, sed Angelos etiam ex charitate diligere debemus.)

Respondeo dicendum, quòd amicitia charitatis, sicut suprà dictum est, fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, in cujus participatione communicant cum Angelis homines; dicitur enim *Matth.*, XXII, quòd « in resurrectione erunt homines sicut Angeli in cœlo. » Et ideo manifestum est, quòd amicitia charitatis etiam ad Angelos se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quòd proximus non solum dicitur communicatione speciei, sed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad vitam æternam; super qua communicatione amicitia charitatis fundatur.

Ad secundum dicendum, quòd bruta animalia conveniunt nobiscum in genere propinquo, ratione naturæ sensitivæ; secundum quam non sumus participes æternæ beatitudinis, sed non secundum mentem rationalem, in qua communicamus cum Angelis.

Ad tertium dicendum, quòd Angeli non convivunt nobis exteriori conversatione, quæ nobis est secundum sensitivam naturam. Convivimus tamen Angelis secundum mentem, imperfectè quidem in hac vita, perfectè autem in patria, sicut et suprà habitum est (qu. 23, art. 1, ad 1).

ARTICULUS XI.

Utrùm debeamus dæmones ex charitate diligere.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd dæmones ex charitate debeamus diligere. Angeli enim sunt nobis proximi, in quantum communicamus cum eis in rationali mente. Sed

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 28 art. 5; et dist. 31, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 2; et *ad Rom.*, XIII, lect. 2, circa finem.

commune avec eux. Or, elle nous est également commune avec les démons ; car les dons naturels, à savoir l'être, la vie et l'intelligence, sont encore en eux dans leur intégrité, comme le dit saint Denis, *De div. Nom.*, IV. Donc nous devons les aimer en vertu de la charité.

2° Les démons diffèrent des bons anges par le péché, absolument comme les pécheurs diffèrent des justes. Or, les justes aiment les pécheurs en vertu de la charité. Donc la charité veut que nous aimions les démons.

3° Nous devons aimer d'un amour de charité, comme notre prochain, ceux à qui nous sommes redevables de quelque avantage, d'après le texte de saint Augustin, cité dans l'article précédent. Or, les démons nous sont utiles en bien des occasions, puisque, au dire du même saint, *De Civ. Dei*, « c'est en nous tentant qu'ils nous tressent des couronnes (1). » Donc nous devons aimer les démons d'un amour de charité.

Mais le contraire résulte de cette parole, *Is.*, XXVIII, 18 : « L'alliance que vous aviez contractée avec la mort sera rompue, et le pacte que vous aviez fait avec l'enfer ne subsistera plus. » Or, c'est la charité qui est la perfection de la paix et le sceau de l'alliance. Donc nous ne devons pas avoir la charité envers les démons, qui sont les habitants de l'enfer et les ministres de la mort.

(Conclusion. — Les hommes peuvent aimer les démons par la charité, quant à leur nature, mais non quant à leur faute, en ce sens que nous désirons qu'ils soient conservés dans leur état naturel pour la gloire de la majesté divine.)

Ainsi que nous l'avons dit, art. 6, nous devons, en vertu de la charité, aimer dans les pécheurs la nature humaine, mais nous devons haïr leur

(1) La pensée est bien de saint Augustin, sans doute, et se trouve dans l'endroit indiqué ; mais l'expression proprement dite n'est pas de ce Père, elle est de saint Bernard. C'est presque une consolation pour notre foiblesse de trouver parfois en défaut, ne seroit-ce que sur des choses aussi minimes, l'effrayante mémoire de saint Thomas.

---

etiam dæmones sic nobiscum communicant ; quia data naturalia in eis manent integra, scilicet « esse, vivere, et intelligere, » ut dicit Dionysius in IV. cap. *De div. Nom.* Ergo debemus dæmones ex charitate diligere.

2. Præterea, dæmones differunt à beatis Angelis differentia peccati, sicut et peccatores homines à justis. Sed justi homines ex charitate diligunt peccatores. Ergo etiam ex charitate debent diligere dæmones.

3. Præterea, illi à quibus beneficia nobis impenduntur, debent à nobis ex charitate diligi, tanquam proximi, sicut patet ex auctoritate Augustini suprà indicta. Sed dæmones nobis in multis sunt utiles, dum « nos tentando, nobis coronas fabricant, » sicut Augustinus dicit II. *De Civit. Dei.* Ergo dæmones sunt ex charitate diligendi.

Sed contra est, quòd dicitur *Isaï.*, XXVIII : « Delebitur fœdus vestrum cum morte, et pactum vestrum cum inferno non stabit. » Sed perfectio pacis et fœderis est per charitatem. Ergo ad dæmones, qui sunt inferni incolæ, et mortis procuratores, charitatem habere non debemus.

(Conclusio. — Possunt dæmones ex charitate ab hominibus diligi quantum ad suam naturam, non autem quantum ad culpam, quatenus videlicet, illos conservari in suis naturalibus desideramus ad gloriam divinæ majestatis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, in peccatoribus ex charitate debemus diligere naturam, peccatum autem odire ; sub

péché. Or, le mot *démon* signifie une nature déformée par le péché (1); et il suffit de cela pour montrer que nous ne devons pas aimer les démons en vertu de la charité. Mais si, ne s'en tenant pas à la signification d'un mot, on rapporte la question à ces esprits que l'on appelle démons, et qu'on demande si la charité exige que nous les aimions, il faut répondre que, d'après ce qui a été dit, art. 2 et 3, on peut aimer une chose selon la charité de deux manières : premièrement, comme l'objet même de notre amitié; et dans ce sens, nous ne devons pas aimer ces esprits d'une amitié de charité, puisqu'il est de l'essence de l'amitié que l'on veuille le bien de ses amis, et que le bien de la vie éternelle, objet de la charité, nous ne pouvons pas le vouloir à des esprits que Dieu a condamnés à une éternelle damnation. Cette disposition, en effet, ne sauroit s'allier avec l'amour de Dieu, qui nous fait nécessairement approuver sa justice. Secondement, on peut aimer une chose, en ce sens que l'on désire qu'elle subsiste pour le bien d'un autre ; et c'est de cette manière que nous aimons par la charité les créatures irraisonnables, en tant que nous voulons leur conservation pour la gloire de Dieu et pour l'utilité que les hommes peuvent en retirer, ainsi que nous l'avons dit encore, article 3. Dans ce dernier sens, nous pouvons aimer par charité la nature des démons; et alors nous voulons que ces esprits soient conservés dans leur état naturel pour la gloire du Créateur.

Je réponds aux arguments : 1° L'ame des anges n'est pas dans l'impossibilité de posséder la béatitude, comme l'ame des démons; et c'est pour

(1) Saint Thomas prend ici ce nom dans la signification qui lui a été donnée par la foi chrétienne, ou par le sentiment commun des chrétiens. La plupart des auteurs, parmi lesquels Suidas et Budée, font dériver ce nom du mot grec δαίμων, génie, bon ou mauvais, ou bien encore savant. C'est ainsi que l'entend saint Augustin, *De Civit. Dei*, IX, 20 : « Ils ont été nommés *démons* à cause de leur science. Ils possèdent la science, en effet, mais la science sans la charité; et ils en sont tellement enflés, c'est-à-dire tellement orgueilleux, qu'ils s'efforcent, par tous les moyens et dans toutes les occasions possibles, de s'attirer des honneurs et des hommages qu'ils savent n'être dus qu'à Dieu. » Il est vrai que d'autres auteurs font dériver le nom des démons d'un autre mot grec, δείμονες, comme s'il résultoit de l'horreur ou de la terreur qu'ils inspirent. Et cette étymologie se rapprocheroit assez de celle de notre auteur, ou seroit peut-être la même.

---

nomine autem dæmonis significatur natura peccato deformata : et ideo dæmones ex charitate non sunt diligendi. Et, si non fiat vis in nomine, et quæstio referatur ad illos spiritus qui dæmones dicuntur, utrum sin ex charitate diligendi, respondendum est, secundum præmissa, quòd aliquid ex charitate diligitur dupliciter. Uno modo sicut ad quem amicitia habetur ; et sic ad illos spiritus charitatis amicitiam habere non possumus. Pertinet enim ad rationem amicitiæ, ut amicis nostris bonum velimus. Illud autem bonum vitæ æternæ quod respicit charitas, spiritibus illis à Deo æternaliter damnatis, ex charitate velle non possumus ; hoc enim repugnaret charitati Dei, per quam ejus justitiam approbamus. Alio modo diligitur aliquid, sicut quod volumus permanere ut bonum alterius, per quem modum ex charitate diligimus irrationales creaturas, in quantum volumus eas permanere ad gloriam Dei, et utilitatem hominum, ut suprà dictum est. Et per hunc modum, naturam dæmonum, etiam ex charitate diligere possumus, in quantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd mens Angelorum non habet impossibilitatem ad æternam beatitudinem habendam, sicut habet mens dæ-

cela que l'amitié de la charité, qui est fondée sur la communication de la vie éternelle, plutôt que sur la communication de la vie naturelle, peut avoir lieu par rapport aux anges, et non point à l'égard des démons.

2° Les pécheurs, tant qu'ils sont sur la terre, ont la possibilité de par venir à la béatitude éternelle, possibilité que n'ont point les damnés dans l'enfer ; et l'on peut, dès lors, raisonner à l'égard de ceux-ci de la même manière qu'à l'égard des démons.

3° L'avantage que nous procurent les démons ne résulte pas de leur intention, mais uniquement de l'ordre établi par Dieu. Ce ne sont donc pas les démons que ce motif nous engage à aimer, mais bien Dieu, qui tourne ainsi à notre profit leur intention perverse.

ARTICLE XII.

Enumère-t-on convenablement les choses que nous devons aimer en vertu de la charité, en disant que nous devons aimer ainsi Dieu, le prochain, notre corps et nous-mêmes ?

Il paroît que cette énumération des choses que nous devons aimer par la charité est défectueuse. 1° Saint Augustin dit, *Tract. sup. Joan.*, LXXXIII : « Celui qui n'aime pas Dieu ne s'aime pas lui-même. » L'amour de Dieu comprend donc l'amour de soi, et par conséquent ces deux amours n'en font qu'un.

2° La partie ne doit pas être divisée par opposition au tout. Or, notre corps est une partie de nous-mêmes. On ne doit donc pas le distinguer comme un objet que nous devons aimer séparément avec nous-mêmes.

3° Si nous avons un corps, notre prochain en a un aussi. De même donc

---

monum : et ideo amicitia charitatis, quæ fundatur super communicatione vitæ æternæ magis quam super communicatione naturæ, habetur ad Angelos, non autem ad dæmones (1).

Ad secundum dicendum, quòd homines peccatores in hac vita habent possibilitatem perveniendi ad beatitudinem æternam, quod non habent illi qui sunt in inferno damnati ; de quibus, quantùm ad hoc, est eadem ratio sicut de dæmonibus.

Ad tertium dicendum, quòd utilitas quæ nobis ex dæmonibus provenit, non est ex eorùm intentione, sed ex ordinatione divinæ providentiæ : et ideo ex hoc non inducimur ad habendum amicitiam eorum, sed ad hoc quòd simus Deo amici, qui eorum perversam intentionem convertit in nostram utilitatem.

ARTICULUS XII.

Utrùm convenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi. Ut enim Augustinus ait *super Joan.*, « qui non diligit Deum, nec seipsum diligit. » In Dei ergo dilectione includitur dilectio suiipsius. Non ergo est alia dilectio suiipsius, et alia dilectio Dei.

2. Præterea, pars non debet dividi contra totum. Sed corpus nostrum est quædam pars nostri. Non ergo debet dividi, quasi aliud diligibile, corpus nostrum à nobis ipsis.

3. Præterea, sicut nos habemus corpus, ita

(1) Imò *adversùs eos inimicitias perpetuas habemus, quia et ipsi nobis invident regnum cœlorum, nec mitescere omnino erga nos possunt;* ex Augustino super illud *Psalm.* LXXVI : *Anticipaverunt vigilias inimici mei,* ut ipse legit juxta 70; ubi Vulgata, vers. 4 : *Oculi mei;* et in quibusdam græcis, ὀφθαλμοὶ μοῦ.

que l'on distingue l'amour du prochain de l'amour de soi, de même aussi doit-on distinguer l'amour du corps dans le prochain de l'amour de son propre corps. Par conséquent, cette distinction de quatre choses à aimer en vertu de la charité est défectueuse.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De doct. christ.*, I, 23 : « Il y a quatre choses que nous devons aimer ; une, qui est au-dessus de nous, » c'est-à-dire Dieu ; « une autre, qui est nous-mêmes ; une troisième, qui est près de nous, » le prochain ; « et une quatrième, qui est au-dessous de nous, » notre propre corps.

(Conclusion. — Il y a quatre choses que nous devons aimer en vertu de la charité : à savoir, Dieu, le prochain, notre corps et nous-mêmes.)

Ainsi que nous l'avons dit dans ce qui précède, l'amitié de la charité est fondée sur la communication de la béatitude. Or, il y a dans cette communication un être que l'on considère comme le principe d'où émane la béatitude, c'est-à-dire Dieu ; il y en a un autre qui participe directement à la béatitude, c'est l'homme et l'ange ; et il y en a enfin un troisième auquel la béatitude se communique comme par rejaillissement, c'est le corps humain. L'être d'où émane la béatitude, nous devons l'aimer par la seule raison qu'il est le principe. Quant à celui qui y participe, nous devons l'aimer pour deux raisons : soit parce qu'il ne fait qu'un avec nous-mêmes, soit parce qu'il nous est associé dans la participation de la béatitude ; ce qui fait deux choses à aimer par la charité, et c'est ce que l'on trouve dans l'amour de soi et du prochain.

Je réponds aux arguments : 1° L'amour se diversifie selon que le sujet aimant se rapporte diversement à l'objet aimé. Et, comme l'homme se

---

etiam proximus. Sicut ergo dilectio qua quis diligit proximum distinguitur à dilectione qua quis diligit seipsum ; ita dilectio qua quis diligit corpus proximi, debet distingui à dilectione qua quis diligit corpus suum. Non ergo convenienter distinguuntur quatuor ex charitate diligenda.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in I. *De doct. christ.* (cap. 23, ut jam sup.) : « Quatuor sunt diligenda : unum, quod supra nos est, » (scilicet Deus) ; « alterum, quod nos sumus (1) ; tertium, quod juxta nos est, » (scilicet proximus) ; « quartum, quod infra nos est, » scilicet proprium corpus.

(Conclusio. — Quatuor sunt ex charitate diligibilia : Deus, proximus, corpus nostrum, ac nos ipsi.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (2) amicitia charitatis super communicatione beatitudinis fundatur ; in qua communicatione, unum quidem est quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus ; aliud est beatitudinem directè participans, scilicet homo et Angelus ; tertium autem est id ad quod per quamdam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum. Id quidem quod est beatitudinem influens, est ea ratione diligibile, quia est beatitudinis causa. Id autem quod est beatitudinem participans, potest esse duplici ratione diligibile, vel quia est unum nobiscum, vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione ; et secundum hoc, sumuntur duo ex charitate diligibilia, prout scilicet homo diligit et seipsum et proximum.

Ad primum ergo dicendum, quòd diversa habitudo diligentis ad diversa diligibilia, facit di-

(1) Quantum ad præcipuam partem quæ est anima ; non sicut Plato, qui hominem nihil aliud volebat esse nisi animam.

(2) Tum in hac ipsa quæst. 3, art. 3, 6, 10 ; tum qu. 23, art. 1 et 5, juxta communem amicitiæ rationem quæ in aliqua communicatione fundatur.

rapporte à Dieu autrement qu'à lui-même, il s'ensuit que Dieu et l'homme sont pour l'homme lui-même deux objets d'amour distincts, quoique l'amour de l'un soit tellement cause de l'amour de l'autre, que l'un de ces deux amours étant détruit, l'autre l'est également.

2° L'ame raisonnable est le sujet de la charité, comme étant seule capable de la béatitude. Le corps n'atteint pas directement la béatitude; elle lui vient de l'ame, d'où elle rejaillit en quelque sorte sur lui. Voilà comment l'homme s'aime lui-même de deux manières en vertu de la charité, en aimant son ame raisonnable, qui est la partie principale de son être, et en aimant son propre corps.

3° L'homme aime le prochain dans son ame et dans son corps, parce qu'il doit lui être associé dans la béatitude pour l'un comme pour l'autre. C'est ce qui fait que nous n'avons qu'une manière d'aimer le prochain; et dès lors, son corps ne doit pas être regardé comme un objet spécial que nous devions aimer en vertu de la charité (1).

(1) Ne pourroit-on pas dire aussi qu'il étoit nécessaire de tracer la voie, soit aux idées, soit aux affections de l'homme, par rapport à son propre corps? N'y a-t-il pas là comme deux écueils à éviter? Le premier de ces écueils, c'est l'amour désordonné de la matière, c'est cette idolâtrie du corps à laquelle nous inclinent avec tant de force les penchants de la nature corrompue. Le second, c'est le mépris inintelligent et outré, professé par certaines sectes philosophiques ou religieuses, pour la partie matérielle de notre être : l'un et l'autre, du reste, ayant pour effet de précipiter l'homme, par des voies opposées, dans le même abîme, l'abîme dévorant des plus grossières voluptés.

On comprend qu'il soit nécessaire de prémunir l'homme contre de semblables dangers, en lui montrant de quel genre d'amour il peut et doit aimer son propre corps; tandis que cette distinction entre le corps et l'ame seroit inutile quand il s'agit de la charité que nous devons à notre prochain.

---

versam rationem diligibilitatis; et secundum hoc, quia est alia habitudo hominis diligentis ad Deum et ad seipsum, propter hoc ponuntur duo diligibilia; cùm dilectio unius sit causa dilectionis alterius. Unde, ea remota, alia removetur.

Ad secundum dicendum, quòd subjectum charitatis est mens rationalis, quæ potest esse beatitudinis capax; ad quam corpus directè non attingit, sed solùm per quamdam redundantiam. Et ideo homo secundum rationalem mentem, quæ est principalis in homine, alio modo se diligit secundum charitatem, et alio modo corpus proprium.

Ad tertium dicendum, quòd homo diligit proximum et secundum animam et secundum corpus ratione cujusdam consotiationis in beatitudine. Et ideo ex parte proximi est una tantum ratio dilectionis : unde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

QUESTION XXVI.

De l'ordre dans la charité.

Après avoir parlé des divers objets de la charité, nous avons à examiner dans quel ordre elle les embrasse. Et, à ce sujet, treize questions se présentent : 1° Y a-t-il un ordre à observer dans la charité ? 2° L'homme doit-il aimer Dieu plus que le prochain ? 3° Plus que lui-même ? 4° Doit-il s'aimer lui-même plus que le prochain ? 5° Doit-il aimer le prochain plus que son propre corps ? 6° Dans le prochain doit-il aimer telle personne plus que telle autre ? 7° Doit-il aimer celle qui est meilleure plus que celle qui lui est plus unie ? 8° Doit-il aimer celle qui lui est unie par les liens du sang plus que celle qui lui est unie par d'autres liens ? 9° Doit-il aimer son enfant plus que son père ? 10° Doit-il aimer sa mère plus que son père ? 11° Son épouse plus que son père et sa mère ? 12° Son bienfaiteur plus que celui à qui il fait du bien lui-même ? 13° L'ordre de la charité subsiste-t-il dans la patrie ?

ARTICLE I.

Y a-t-il un ordre à observer dans la charité?

Il paroît que la charité ne présente pas d'ordre à observer. 1° La charité est une vertu. Or, on n'assigne aucun ordre aux autres vertus. On ne doit donc en assigner aucun non plus à la charité.

2° Comme la vérité première est l'objet de la foi, de même la bonté souveraine est l'objet de la charité. Or, on n'assigne aucun ordre dans la foi;

QUÆSTIO XXVI.

De ordine charitatis, in tredecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de ordine charitatis.

Et circa hoc quæruntur tredecim : 1° Utrùm sit aliquis ordo in charitate. 2° Utrùm homo debeat Deum diligere plus quàm proximum. 3° Utrùm plus quàm seipsum. 4° Utrùm se plus quàm proximum. 5° Utrùm homo debeat plus diligere proximum, quàm corpus proprium. 5° Utrùm unum proximum plus quàm alium. 7° Utrùm plus proximo meliorem, vel sibi magis conjunctum. 8° Utrùm plus conjunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines. 9° Utrùm ex charitate plus debeat diligere filium, quàm patrem. 10° Utrùm plus debeat diligere matrem, quam patrem. 11° Utrùm plus uxorem, quam patrem vel matrem. 12° Utrùm magis benefactorem, quam beneficiatum. 13° Utrùm ordo charitatis maneat in patria.

ARTICULUS I.

Utrùm in charitate sit ordo.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in charitate non sit aliquis ordo. Charitas enim est quædam virtus. Sed in aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo neque in charitate aliquis ordo assignari debet.

2. Præterea, sicut fidei objectum est prima veritas, ita charitatis objectum est summa bonitas. Sed in fide non ponitur aliquis ordo, sed

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 29, art. 1; et qu. 2, de virtut., art. 9.

on croit également toutes les vérités qu'elle enseigne. Donc on n'en doit pas assigner non plus dans la charité.

3° La charité réside dans la volonté. Or, ce n'est point à la volonté, mais à la raison, qu'il appartient d'ordonner. Donc on ne doit pas assigner d'ordre à la charité.

Mais il est écrit, au contraire, *Cant.*, II, 4 : « Le roi m'a introduit dans son cellier, et il a ordonné en moi la charité (1). »

(Conclusion. — La charité doit nécessairement avoir un ordre, puisqu'elle s'étend à Dieu comme au premier principe de la béatitude, sur la communication de laquelle est fondée l'amitié de la charité.)

Comme le dit Aristote, *Met.*, V, 6, premier et dernier ne se disent que par rapport à un commencement. Or, l'ordre implique en lui-même un mode de priorité et de postériorité. D'où il suit nécessairement que partout où il y a un commencement il y a aussi un ordre. Et comme, d'après ce que nous avons dit, quest. XXIII et ailleurs, l'amour de la charité tend vers Dieu comme vers le principe de la béatitude, sur la communication de laquelle est fondée l'amitié de cette vertu, il faut nécessairement que les choses que nous devons aimer par charité présentent un certain ordre à suivre, selon leur relation avec le principe de cet amour, qui est Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° La charité tend vers la fin dernière et l'embrasse comme telle, ainsi que nous l'avons vu, quest. XXIII, art. 7 ; ce que l'on ne peut pas dire d'une autre vertu. Or, dans les choses qui sont l'objet de l'appétit et dans les choses pratiques, la fin tient lieu de

(1) Notre saint auteur se proposant d'examiner dans cette question dans quel ordre nous devons aimer les différents objets que la charité embrasse, commence par établir en principe qu'il y a un ordre dans la charité, c'est-à-dire, que cette vertu est susceptible de recevoir, ou même réclame un certain ordre dans le degré d'amour qu'elle doit à ses différents objets. C'est ce qu'il démontre uniquement dans ce premier article.

---

omnia (1) æqualiter creduntur. Ergo nec in charitate debet poni aliquis ordo.

3. Præterea, charitas in voluntate est. Ordinare autem non est voluntatis, sed rationis. Ergo ordo non debet attribui charitati.

Sed contra est, quod dicitur *Cant.*, II : « Introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me charitatem. »

(Conclusio. — Charitatis aliquem oportet ordinem esse, cùm ea se extendat in Deum tanquam beatitudinis principium, in cujus communicatione charitatis amicitia fundatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in V. *Metaph.* (text. 10) : « Prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium; » ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris : unde oportet quòd ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Dictum autem est suprà (qu. 23, art. 1, et qu. 25, art. 12), quòd dilectio charitatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cujus communicatione amicitia charitatis fundatur : et ideo oportet quòd in his quæ ex charitate diliguntur, attendatur aliquis ordo secundum relationem ad primum principium hujus dilectionis, quod est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi, quod non convenit alicui alii virtuti, ut suprà dictum est (qu. 23, art. 7). Finis autem habet rationem principii in appetibilibus et in agendis,

(1) Divinitus tradita, sicut explicat S. Thomas I. *ad Cor.*, XIII, quòd *charitas omnia credit.* Et sic Theodoretus et Chrysostomus.

principe (1), comme nous l'avons vu au même endroit. Voilà pourquoi la charité se rapportant d'une manière particulière au premier principe, on distingue particulièrement dans cette vertu un ordre, qui est basé sur le rapport de son objet à ce même premier principe.

2° La foi appartient à la puissance cognitive, dont l'opération est subordonnée à la manière dont les choses connues existent dans le sujet qui les connoît; tandis que la charité réside dans la puissance affective, qui opère en se portant vers les choses elles-mêmes dans leur réalité. Or, l'ordre existe principalement dans les choses elles-mêmes; et c'est là que notre intelligence va le saisir. Voilà pourquoi on attribue un ordre à la charité plutôt qu'à la foi, quoiqu'il y en ait un dans celle-ci, d'une certaine manière, en ce sens qu'elle a Dieu pour objet principal, et les choses qui se rapportent à Dieu, pour objet secondaire.

3° L'ordre appartient à la raison comme à la faculté qui ordonne; mais il appartient à la puissance affective comme à la faculté ordonnée. C'est ainsi que l'on entend l'ordre dans la charité.

ARTICLE II.

Doit-on aimer Dieu plus que le prochain?

Il paroît que l'on ne doit pas aimer Dieu plus que le prochain. 1° Il est écrit, I. *Joan.*, IV, 20 : « Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas? » D'où il paroît que l'on doit aimer davantage ce qui est plus visible : et, en effet, selon la remarque du

(1) En d'autres termes, dans les choses de la volonté ou dans les choses pratiques, la fin est ce qu'est le principe dans les choses de l'intelligence ou dans les choses spéculatives. Ceci peut être regardé comme un axiome de la théologie thomistique.

---

ut ex suprà dictis patet. Et ideo charitas maximè importat comparationem ad primum principium. Et ideo in ea maximè consideratur ordo secundum relationem ad primum principium.

Ad secundum dicendum, quòd fides pertinet ad vim cognoscitivam, cujus operatio est secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente; charitas autem est in vi affectiva (1), cujus operatio consistit in hoc quod anima tendit in ipsas res. Ordo autem principalius invenitur in ipsis rebus, et ex his derivatur ad cognitionem nostram : et ideo ordo magis appropriatur charitas, quàm fidei; licet etiam in fide sit aliquis ordo, secundum quòd est principaliter de Deo, secundariò autem de aliis quæ referuntur ad Deum.

Ad tertium dicendum, quòd ordo pertinet ad rationem sicut ad ordinantem; sed ad vim appetitivam pertinet, sicut ad ordinatam : et hoc modo ordo in charitate ponitur.

ARTICULUS II.

Utrùm Deus sit magis diligendus quàm proximus.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd Deus non sit magis diligendus quam proximus. Dicitur enim I. *Joan.*, IV : « Qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt, quomodo potest diligere? » Ex quo videtur quòd illud sit magis diligibile, quod est magis visibile; nam et visio est principium

(1) Nempè in voluntate, ut qu. 24, art. 1, ex professo dictum est et probatum : sicut etiam quòd voluntas extra se tendat in res vel anima per voluntatem, notatum est in I. part., qu. 27, art. 4, cùm de processione amoris, etc.

(2) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 29, art. 3, tum in corp., tum ad 5; et qu. 2, de virtut., art. 7, tum in corp., tum ad 7 et 8.

Philosophe, *Ethic.*, IX, cap. ult., la vision est le principe de l'amour. Or, Dieu est moins visible que le prochain. Donc on doit l'aimer moins aussi.

2° La ressemblance est la cause de l'amour, d'après cette parole, *Eccl.*, XIII, 19 : « Tout animal aime son semblable. » Or, l'homme a plus de ressemblance avec son prochain qu'avec Dieu. Donc il aime son prochain par charité plus qu'il n'aime Dieu.

3° Ce que la charité aime dans le prochain, c'est Dieu, comme le dit saint Augustin, *De doct. christ.*, I, 22. Or, Dieu n'est pas plus grand en lui-même que dans le prochain. Donc il ne doit pas être plus aimé dans lui-même que dans le prochain.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. On doit aimer davantage ce à cause de quoi il faut haïr tout le reste. Or, il faut haïr le prochain à cause de Dieu, dans le cas où le prochain nous éloigneroit de lui, selon cette parole de l'Evangile, *Luc*, XIV, 26 : « Si quelqu'un vient à moi et qu'il ne haïsse pas son père et sa mère, et son épouse et ses enfants, et ses frères et ses sœurs, il ne peut pas être mon disciple. » Donc on ne doit pas aimer Dieu plus que le prochain (1).

(Conclusion. — Dieu étant le premier principe de la béatitude, tandis que le prochain nous est seulement associé dans la participation à cette béatitude, il est évident que nous devons aimer Dieu plus que le prochain.)

Toute amitié se rapporte principalement à l'objet où se trouve principalement le bien sur la communication duquel elle est fondée. C'est ainsi

(1) C'est l'enseignement invariable de tous les docteurs; et sur cet ordre dans l'amour de charité repose, pour ainsi dire, la Religion tout entière. La Religion nous montre dans l'amour de Dieu la source et la raison de toutes les autres affections que la charité consacre dans notre cœur. Les philosophies humaines suivent généralement une voie tout opposée : elles font dériver toutes les affections dont l'homme est susceptible, de l'amour instinctif et naturel qu'il a pour lui-même. C'est là ériger l'égoïsme en principe, pour en faire ensuite la théorie. Saint Thomas nous donne, au contraire, la théorie de la charité.

---

amoris, ut dicitur in IX. *Ethic.* Sed Deus est minus visibilis quàm proximus. Ergo etiam est minus ex charitate diligibilis.

2. Præterea, similitudo est causa dilectionis, secundum illud *Eccles.*, XIII : « Omne animal diligit simile sibi. » Sed major est similitudo hominis ad proximum suum, quam ad Deum. Ergo homo ex charitate magis diligit proximum quam Deum.

3. Præterea, illud quod in proximo charitas diligit, Deus est, ut patet per Augustinum in I. *De doct. christ.* Sed Deus non est major in seipso, quam in proximo. Ergo non est magis diligendus in seipso, quam in proximo. Ergo non debet magis diligi Deus quam proximus.

Sed contra, illud magis est diligendum, propter quod alia odio sunt habenda. Sed proximi sunt odio habendi propter Deum, si scilicet à Deo abducunt, secundum illud *Luc.*, XIV : « Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, non potest meus esse discipulus. » Ergo Deus est magis ex charitate diligendus quam proximus.

(Conclusio. — Cùm Deus sit primum principium beatitudinis, proximus verò sit tantum noster socius in beatitudinis participatione, hinc liquet Deum magis quàm proximum diligendum esse.)

Respondeo dicendum, quòd unaquæque amicitia respicit principaliter id in quo principaliter invenitur illud bonum, super cujus com-

que l'amitié politique se rapporte principalement au chef de l'État, de qui dépend principalement le bien général du pays. Et c'est pour ce motif qu'il est l'objet principal du devoir de fidélité de la part des citoyens. Or, l'amitié de la charité est fondée sur la communication de la béatitude, qui consiste essentiellement en Dieu, comme dans son premier principe, d'où elle découle sur tous les êtres qui sont aptes à la posséder. Et voilà pourquoi Dieu doit être aimé principalement et par-dessus tout; car nous aimons Dieu comme la cause de la béatitude, tandis que nous aimons le prochain comme l'être que Dieu fait participer avec nous à cette béatitude (1).

Je réponds aux arguments : 1° Une chose est cause de l'amour de deux manières : premièrement, comme étant ce qui motive l'amour ; et c'est dans ce sens que le bien est cause de l'amour, parce que nous n'aimons un être quelconque qu'à raison du bien que nous trouvons en lui. Secondement, une chose est cause de l'amour, en tant qu'elle est le moyen par lequel il se produit. C'est de cette manière que la vision est cause de l'amour ; non pas qu'une chose soit aimable précisément parce qu'elle est visible, mais parce que nous sommes amenés à l'aimer en la voyant. Il ne suit donc pas de ce qu'une chose est plus visible qu'elle soit plus aimable ; il s'ensuit seulement qu'elle s'offre la première à notre amour. Et c'est aussi le raisonnement que fait l'Apôtre : car, par là même que le prochain est plus visible pour nous, il s'offre le premier à notre amour ; et puisque c'est en aimant les choses que nous connoissons, que nous apprenons à aimer celles qui nous sont inconnues, on peut conclure avec lui que, du moment où l'on n'aime pas le prochain, on n'aime pas Dieu non plus, sans qu'on admette pour cela que le prochain est plus aimable que Dieu ; on veut dire seulement qu'il s'offre le premier à notre amour.

(1) Il ne faut pas confondre l'amour sensible avec l'amour d'appréciation ou de volonté. Celui-ci mérite seul le nom d'amour. C'est le seul également où nous puissions faire régner cet ordre que la charité réclame.

---

municatione fundatur : sicut amicitia politica principalius respicit principem civitatis, à quo totum bonum commune civitatis dependet : unde et ei maximè debetur fides et obedientia à civibus. Amicitia autem charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, quæ consistit in Deo essentialiter, sicut in primo principio, à quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter et maximè Deus est ex charitate diligendus ; ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa, proximus autem sicut beatitudinem ab eo simul nobiscum participans.

Ad primum ergo dicendum, quòd dupliciter est aliquid causa dilectionis. Uno modo, sicut id quod est ratio diligendi ; et hoc modo bonum est causa diligendi, quia unumquodque diligitur in quantum habet rationem boni. Alio modo, quia est via quædam ad acquirendam dilectionem ; et hoc modo visio est causa dilectionis, non quidem ita quòd ea ratione sit aliquid diligibile, quia est visibile, sed quia per visionem perducimur ad dilectionem. Non ergo oportet quòd illud quod est magis visibile, sit magis diligibile, sed quòd prius occurrat nobis ad diligendum. Et hoc modo argumentatur Apostolus. Proximus enim quia est nobis magis visibilis, primò occurrit nobis diligendus. Ex his enim quæ novit animus, discit incognita amare, ut Gregorius dicit in quadam homilia. Unde si aliquis proximum non diligit, argui potest quòd nec Deum diligit ; non propter hoc quòd proximus sit magis diligibilis, sed quia

Mais Dieu est plus aimable, parce qu'il est incomparablement meilleur (1).

2° La ressemblance que nous avons avec Dieu est cause de la ressemblance que nous avons avec le prochain ; elle a par conséquent la priorité sur celle-ci. Et, en effet, nous ne ressemblons au prochain que parce que nous participons à la nature de Dieu et que le prochain y participe également. Donc, en raison même de la ressemblance, nous devons aimer Dieu plus que le prochain.

3° Dieu, considéré dans sa substance, est toujours également grand sans doute, quel que soit l'être où on le considère, parce qu'il ne sauroit s'amoindrir en existant dans une créature Mais le prochain ne possède pas la bonté de Dieu, comme elle est en Dieu lui-même ; car Dieu la possède essentiellement, tandis que le prochain ne l'a que par participation.

ARTICLE III.

L'homme doit-il par la charité aimer Dieu plus que lui-même?

Il paroît que l'homme ne doit pas aimer Dieu plus que lui-même. 1° Le Philosophe dit, *Eth.*, IX, 8 : « L'amitié envers autrui provient de l'amitié que l'on a pour soi-même. » Or, la cause est supérieure à l'effet. Donc l'amitié de l'homme pour lui-même est plus grande que celle qu'il a pour quelque être que ce soit ; et par conséquent il doit s'aimer lui-même plus que Dieu.

2° Quel que soit l'être que l'on aime, on l'aime toujours à raison du bien qui est en lui. Or, le motif qui fait que l'on aime une chose,

(1) En répondant à cette première objection, l'auteur commente ainsi le texte de saint Jean, où il l'avoit puisée. Et cette explication est celle de tous les interprètes, sur un passage qui présente, au premier abord, une véritable difficulté.

---

prius diligendus occurrit ; Deus autem est magis diligibilis propter majorem bonitatem.

Ad secundum dicendum, quòd similitudo, quam habemus ad Deum, est prior, et causa similitudinis quam habemus ad proximum. Ex hoc enim quòd participamus à Deo, id quod ab ipso etiam proximus habet, similes proximo efficimur. Et ideo ratione similitudinis magis debemus Deum quàm proximum diligere.

Ad tertium dicendum, quòd Deus secundùm substantiam suam consideratus in quocumque sit, æqualis est ; quia non minuitur per hoc quod est in aliquo. Sed tamen non æqualiter habet proximus bonitatem Dei, sicut habet ipsam Deus ; nam Deus habet ipsam essentialiter, proximus autem participativè.

ARTICULUS III.

Utrùm homo debeat ex charitate plus Deum diligere, quam seipsum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd homo non debeat ex charitate plus Deum diligere, quàm seipsum. Dicit enim Philosophus in IX. *Ethic.*, quòd « amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum. » Sed causa est potior effectu. Ergo major est amicitia hominis ad seipsum, quam ad quemcumque alium : ergo magis debet diligere se quam Deum.

2. Præterea, unumquodque diligitur in quantum est proprium bonum. Sed id quod est ratio diligendi, magis diligitur quam id quod propter

(1) De his etiam infrà, qu. 44, art. 8 ; ut et III, *Sent.*, dist. 29, art. 3 ; et qu. 2, de virtut., art. 4, ad 2, et art. 9, ad 9.

on l'aime plus que la chose même que ce motif fait aimer, comme on connoît les principes qui sont les moyens de la connoissance, mieux que les choses qu'ils font connoître. Donc l'homme s'aime lui-même plus que tout autre bien qu'il puisse aimer.

3° Autant on aime Dieu, autant on aime à jouir de lui. Or, on ne peut aimer à jouir de Dieu qu'autant que l'on s'aime soi-même, puisque c'est là le plus grand bien que l'on puisse vouloir. Donc l'homme ne doit pas aimer Dieu par charité plus qu'il ne s'aime lui-même.

Mais le contraire résulte de ces paroles de saint Augustin, *De doct. christ.*, I, 27 : « Si vous ne devez pas vous aimer vous-mêmes à cause de vous, mais à cause de Dieu, qui est la fin la plus légitime de votre amour, nul n'a le droit de se fâcher de ce que vous ne l'aimez lui-même qu'à cause de Dieu. » Or, en appliquant ici l'axiome du Philosophe, « ce par quoi une chose est telle est à plus forte raison lui-même tel, » celui pour lequel nous aimons tout le reste est lui-même plus aimé par nous (1). Donc l'homme doit aimer Dieu plus que lui-même.

(Conclusion. — La béatitude consistant en Dieu comme dans la source et le principe de tous les êtres qui peuvent y participer, l'homme doit aimer Dieu plus que lui-même.)

Nous pouvons recevoir de Dieu deux sortes de biens : celui de la nature et celui de la grace. C'est sur la communication des biens naturels que

(1) Après ce que nous avons vu plus haut, quand il s'agissoit de déterminer la raison formelle de la charité, ou bien l'unique objet en vue duquel elle embrasse tous les autres, c'est à cause de Dieu que la charité aime tout ce qu'elle aime sans exception. Il suit de là évidemment que notre amour pour Dieu, étant la cause de toutes les autres affections comprises dans la charité, doit l'emporter sur toutes. Or, nous venons également de voir que l'homme peut et doit s'aimer lui-même par la vertu de charité, ce qui veut dire à cause de Dieu. Donc l'amour que l'homme a pour lui-même est inférieur et subordonné, dans l'ordre de la charité, à celui qu'il a pour Dieu. Mais ce n'est pas comme un simple corollaire, c'est comme une proposition essentielle et directe que notre saint auteur veut etablir cette vérité. Aucune illusion ne doit être possible, aucun empiétement ne doit être permis à l'égoïsme humain dans le domaine de la charité chrétienne.

---

hanc rationem diligitur; sicut principia quæ sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur (1). Ergo homo diligit magis seipsum, quàm quodcumque aliud bonum dilectum. Non ergo magis diligit Deum quam seipsum.

3. Præterea, quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui eo. Sed quantum aliquis diligit frui Deo, tantum diligit seipsum; quia hoc est summum bonum quod aliquis sibi velle potest. Ergo homo non plus debet ex charitate Deum diligere, quam seipsum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I. *De doct. christ.* (cap. 22) : « Si te ipsum non propter te debes diligere, sed propter ipsum, ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est non succenseat aliquis alius homo, si et ipsum, propter Deum diligat. » Sed « propter quod unumquodque, illud magis. » Ergo magis debet homo diligere Deum, quam seipsum.

(Conclusio. — Cùm beatitudo sit in Deo tanquam in communi bono ac fontali principio omnium qui beatitudinem participare possint, illum magis quam seipsum homo diligere debet.)

Respondeo dicendum, quòd à Deo duplex bonum accipere possumus, scilicet bonum naturæ, et bonum gratiæ. Super communicatione autem bonorum naturalium, nobis à Deo facta

(1) Ex lib. I. *Posterior.*, text. 5, seu cap. 2, versùs finem; nec prima tantùm, sed quælibet conclusionis principia.

Dieu fait à ses créatures, qu'est fondé l'amour naturel; et c'est aussi de cet amour que l'homme, dans l'état de nature intègre, aime Dieu par dessus tout et plus que lui-même; et non point l'homme seulement, mais aussi toutes les créatures, chacune à sa manière, c'est-à-dire d'un amour ou intellectuel, ou raisonnable, ou animal, ou purement naturel du moins, comme les pierres et les autres êtres dépourvus de connoissance; et cela, parce que la partie aime naturellement le bien général du tout plus que son bien particulier. C'est là une loi qui résulte manifestement de l'opération universelle; et nous voyons, en effet, que chaque partie incline principalement à agir avec les autres dans l'intérêt du tout auquel elle appartient. Les vertus sociales qui portent les citoyens à faire le sacrifice de leurs biens et quelquefois de leur personne, nous montrent encore un effet de cette même loi. Si ce que nous venons de dire est vrai pour l'amour naturel, à plus forte raison en est-il ainsi pour l'amour de la charité, qui est fondé sur la communication des biens de la grace. Par conséquent, l'homme doit aimer Dieu par charité plus que lui-même, parce que Dieu est le bien commun de tous les êtres, la béatitude étant en lui comme dans la source et le principe de tous ceux qui peuvent y participer.

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe parle de l'amitié que nous avons pour nos semblables, en qui le bien, objet de l'amitié, ne se trouve que d'une manière limitée; et il n'entend pas l'amitié qui a pour objet l'être possédant le bien universel.

2° La partie aime sans doute le bien du tout auquel elle appartient, puisqu'il est son propre bien; mais elle l'aime de telle façon qu'au lieu de rapporter à elle-même le bien du tout, c'est elle-même qu'elle rapporte à ce bien.

3° Désirer de jouir de Dieu, c'est aimer Dieu d'un amour de concupiscence. Or, nous aimons plus Dieu par l'amour qui est propre à l'amitié,

---

fundatur amor naturalis; quo non solum homo, in suæ integritate naturæ, super omnia diligit Deum et plus quàm seipsum, sed etiam quælibet creaturæ suo modo, id est vel intellectuali, vel rationali, vel animali, vel saltem naturali amore : sicut lapides et alia quæ cognitione carent; quia unaquæque pars naturaliter plus amat commune bonum totius, quam particulare bonum proprium. Quod manifestatur ex opere; quælibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives pro bono communi dispendia et propriarum rerum et personarum interdum sustinent. Unde multo magis hoc verificatur in amicitia charitatis, quæ fundatur super communicatione donorum gratiæ. Et ideo ex charitate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum; quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali principio omnium qui beatitudinem participare possunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de amicabilibus quæ sunt ad alterum, in quo bonum quod est objectum amicitiæ, invenitur secundum aliquem particularem modum, non autem de amicabilibus quæ sunt ad alterum, in quo bonum prædictum invenitur secundum rationem totius.

Ad secundum dicendum, quòd bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens; non autem ita quòd bonum totius ad se referat, sed potius ita quòd seipsam referat in bonum totius.

Ad tertium dicendum, quòd hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus

que par celui qui est l'effet de la concupiscence, parce que le bien divin est plus grand en soi que celui qui peut résulter pour nous de sa jouissance. Et voilà pourquoi l'homme aime absolument Dieu par charité plus que lui-même.

ARTICLE IV.

L'homme doit-il s'aimer lui-même par la charité plus que le prochain?

Il paroît que l'homme ne doit pas s'aimer lui-même par la charité plus que le prochain. 1° Dieu est le principal objet de la charité, comme nous l'avons dit, art. 2 et quest. XXV, art. 11 et 12. Or, il y a souvent dans le prochain telle personne qui est plus unie à Dieu qu'on ne lui est uni soi-même. Donc on doit alors aimer cette personne plus que soi-même.

2° Celui-là est le premier dans nos affections, à qui l'on désire le plus éviter une perte. Or, la charité fait que l'on supporte une perte pour soi, afin de l'éviter au prochain, selon cette parole, *Prov.*, XII, 26 : « Celui qui, à cause de son ami, ne fait pas attention à une perte qu'il éprouve, celui-là est juste. » Donc on doit aimer les autres par la charité plus que soi-même.

3° L'Apôtre dit, I. *Cor.*, XIII, 5 : « La charité ne cherche pas son propre avantage. » Or, celui dont nous recherchons le plus l'avantage est celui que nous aimons le plus aussi. L'on ne s'aime donc pas soi-même par la charité plus que le prochain.

Mais le contraire résulte de ces paroles de l'Ecriture, *Lévit.*, XIX, et *Matth.*, XXII, 39 : « Vous aimerez votre prochain comme vous-même. » Car il est établi par là que l'amour de l'homme envers lui-même est comme

---

amatur amore concupiscentiæ. Magis autem amamus Deum amore amicitiæ, quam amore concupiscentiæ; quia majus est in se bonum Dei, quam bonum quod participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex charitate quàm seipsum.

ARTICULUS IV.

Utrùm homo ex charitate magis debeat diligere seipsum, quàm proximum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd homo ex charitate non magis debeat diligere seipsum, quam proximum. Principale enim objectum charitatis est Deus, ut suprà dictum est. Sed quandoque homo habet proximum magis Deo conjunctum quam sit ipse. Ergo magis debet aliquis talem diligere, quam seipsum.

2. Præterea, detrimentum illius quem magis diligimus, magis vitamus. Sed homo ex charitate sustinet detrimentum pro proximo, secundum illud *Prov.*, XII : « Qui negligit damnum propter amicum, justus est. » Ergo homo debet ex charitate magis alium diligere, quam seipsum.

3. Præterea, I. *ad Cor.*, XIII, dicitur, quòd « charitas non quærit quæ sua sunt. » Sed illud maximè amamus cujus bonum maximè quæritur. Ergo per charitatem aliquis non amat seipsum magis quam proximum.

Sed contra est, quod dicitur *Levit.*, XIX, et *Matth.*, XII : « Diliges proximum tuum sicut teipsum (2). » Ex quo videtur quòd dilectio hominis ad seipsum, est sicut exemplar dilectionis quæ habetur ad alterum. Sed exemplar

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 29, art. 5; ut et IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 1; et *Quodlib.*, VIII, art. 8, in corp.

(2) Ut et *Matth.*, V, vers. 43; *Matth.*, XIX, v. 19; *Marc.*, XII, v. 31; *Luc.*, X, v. 27. Christus ipse præceptum illud refert. Et Apostolus, *ad Rom.*, XIII, v. 9; et *ad Galat.*, V, v. 14, et *Jac.*, XXII, v. 8.

le modèle de celui qu'il doit avoir pour le prochain. Or, le modèle l'emportant sur la copie, il s'ensuit que l'homme doit, en vertu de la charité, s'aimer lui-même plus que le prochain (1).

(Conclusion. — La charité veut que l'homme s'aime lui-même plus que le prochain.)

Il faut distinguer dans l'homme la nature spirituelle et la nature corporelle. Or, l'homme est dit s'aimer lui-même, en ce qu'il s'aime dans sa nature spirituelle ; nous l'avons vu, quest. XXV, art. 7 ; et, sous ce rapport, l'homme doit s'aimer lui-même, après Dieu, plus que tout autre. Cela ressort évidemment du motif même de l'amour : car, d'après ce que nous avons dit, quest. XXV, art. 12, l'homme aime Dieu, comme étant le principe du bien sur lequel est fondé l'amour de la charité ; il s'aime lui-même par la charité, parce qu'il participe à ce même bien ; et il aime le prochain, parce qu'il lui est associé dans cette participation. Or, cette association est un motif d'amour, en ce qu'elle implique une certaine union en Dieu entre l'homme et son prochain. Par conséquent, de même que l'unité l'emporte sur l'union (2), de même la participation de l'homme au bien divin est un motif qui l'emporte sur celui résultant de son association avec un autre dans la participation à ce même bien. Voilà pourquoi l'homme doit s'aimer lui-même par charité plus que le prochain. Et la preuve, c'est qu'il ne doit pas encourir, en péchant, un mal spirituel, qui est contraire à sa participation à la béatitude, pour éviter le péché de son prochain.

Je réponds aux arguments : 1° L'amour de la charité ne prend pas sa

(1) En prouvant successivement, dans les deux thèses précédentes, que par la vertu de charité nous devons aimer Dieu plus que le prochain d'abord, et puis plus que nous-mêmes, l'auteur avoit suivi ce que l'on pourroit nommer une marche ascendante. Par là il donnoit déjà à comprendre que l'homme, par la même vertu, doit aimer son prochain moins que lui-même. C'est ce qu'il prouve ici d'une manière directe.

(2) Parce que l'unité est la raison d'être de l'union, son type supérieur et sa fin véritable. L'union, pourroit-on dire, aspire à l'unité; elle ne se concevroit pas autrement. On voit ici une nouvelle application de cette vérité : la fin tient souvent lieu de principe.

---

potius est quam exemplatum. Ergo homo ex charitate magis debet diligere seipsum, quam proximum.

(Conclusio. — Homo seipsum magis ex charitate diligere tenetur, quam proximum.)

Respondeo dicendum, quòd in homine duo sunt, scilicet natura spiritualis, et natura corporalis. Per hunc autem modum dicitur diligere seipsum, quòd diligit se secundùm naturam spiritualem, ut suprà dictum est (qu. 25, art. 5). Et secundum hoc debet homo magis se diligere post Deum, quam quemcumque alium. Et hoc patet ex ipsa ratione diligendi. Nam, sicut suprà dictum est (qu. 25, art. 12), Deus diligitur ut principium boni, super quo fundatur dilectio charitatis; homo autem seipsum diligit ex charitate secundum rationem, quia est particeps prædicti boni; proximus autem diligitur secundùm rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundùm quamdam unionem, in ordine ad Deum. Unde, sicut unitas potior est quàm unio, ita quòd homo ipse participet bonum divinum, est potior ratio diligendi, quam quòd alius associetur sibi in hac participatione. Et ideo homo ex charitate debet magis seipsum diligere, quam proximum. Et hujus signum est, quòd homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet à peccato.

Ad primum ergo dicendum, quòd dilectio charitatis non solùm habet quantitatem ex parte

mesure quantitative de son objet seulement, qui est Dieu, mais aussi de son sujet, c'est-à-dire l'homme qui possède cette vertu ; de même que la quantité d'une action quelconque dépend en quelque sorte du sujet qui la produit. C'est pourquoi, bien qu'il y ait dans le prochain telle personne qui est plus unie à Dieu que nous, parce qu'elle est plus vertueuse, néanmoins, comme elle ne sauroit être aussi unie à celui qui a la charité, que ce dernier l'est à lui-même, il ne s'ensuit pas que quelqu'un doive aimer son prochain plus que lui-même.

2° L'homme doit supporter pour son ami des pertes temporelles; mais, même en cela, c'est lui-même qu'il aime davantage sous le rapport de sa nature spirituelle, parce que cette conduite tient à la perfection de la vertu, qui est le bien de l'ame. Quant à encourir un dommage spirituel en péchant lui-même pour éviter le péché du prochain, l'homme ne le doit jamais, ainsi que nous l'avons dit (1).

3° Ces paroles de l'Apôtre : *La charité ne cherche pas son propre avantage*, signifient, d'après saint Augustin, *in regula, Ep.*, CIX, que « la charité préfère le bien général à son bien particulier. » Or, tout être aime naturellement le bien général plus que son bien propre, comme la partie aime le bien du tout plus que le bien partiel qui lui est particulier ; nous venons de le dire aussi.

(1) A cela semble s'opposer un vœu plus d'une fois exprimé par saint Paul, et que lui inspiroit son ardente charité pour le prochain. Le grand Apôtre consent à une sorte de *réprobation*, il veut être *anathème*, dit-il, pour le salut de ses frères. Mais cette réprobation ne s'entend et ne peut s'entendre que de l'oubli et du mépris auquel il se résigne volontiers, pourvu que le bien des fidèles et la gloire de Jésus-Christ en résultent. Cela veut dire uniquement qu'il accepte, dans ce but, toutes les répulsions, toutes les tribulations, tous les anathèmes qui pourront lui venir de la part des hommes. Ainsi l'ont expliqué tous les commentateurs, saint Thomas lui-même, saint Chrysostôme, Théodoret.... Et en cela, le sentiment de l'Apôtre confirme la doctrine que notre saint auteur va exposer dans l'article suivant.

---

objecti, quod est Deus, sed ex parte diligentis, qui est ipse homo charitatem habens : sicut et quantitas cujuslibet actionis dependet quodammodo ex ipso subjecto. Et ideo licet proximus melior, sit Deo propinquior, quia tamen non est ita propinquus charitatem habenti, sicut ipse sibi, non sequitur quòd magis debeat aliquis proximum quam seipsum diligere.

Ad secundum dicendum, quòd detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum ; et in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quæ est bonum mentis. Sed in spiritualibus non habet homo pati detrimentum peccando, ut proximum liberet à peccato, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in regula, « Cum dicitur, charitas non quærit quæ sua sunt, sic intelligitur quod communia propriis anteponit. » Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique, quam proprium : sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius, quam bonum partiale sui ipsius, ut dictum est (art. 3).

ARTICLE V.

L'homme doit-il aimer son prochain plus que son propre corps?

Il paroît que l'homme ne doit pas aimer son prochain plus que son propre corps. 1° On comprend dans le prochain son corps aussi bien que son ame. Si donc l'homme doit aimer son prochain plus que son propre corps, il s'ensuit qu'il doit aimer le corps du prochain plus que le sien propre.

2° L'homme doit aimer son ame plus que celle du prochain, comme nous l'avons dit, article précédent. Or, notre corps est plus uni à notre ame que le prochain. Donc nous devons aimer notre corps plus que le prochain.

3° Chacun expose ce qu'il aime moins pour sauver ce qu'il aime davantage. Or, tout homme n'est pas tenu d'exposer son propre corps pour le salut de son prochain; c'est un dévouement qui tient à la perfection, suivant cette parole, *Joan.*, XV, 13 : « Il n'y a pas de charité plus grande que de donner sa vie pour ses amis. » Donc l'homme n'est pas tenu par la charité d'aimer son prochain plus que son propre corps.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De doct. christ.*, I, 27 : « Nous devons aimer le prochain plus que notre propre corps. »

(Conclusion. — Pour ce qui regarde le salut de son ame, la charité veut que nous aimions le prochain plus que notre propre corps.)

Nous devons aimer davantage selon la charité ce qui offre un motif plus puissant d'être aimé ainsi, comme nous l'avons dit, art. 3. Or, le motif de l'amour que nous devons avoir pour le prochain est qu'il nous est associé dans la participation pleine et directe à la béatitude; et comme ce motif

---

ARTICULUS V.

Utrùm homo magis debeat diligere proximum, quam corpus proprium.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd homo non magis debeat diligere proximum, quam corpus proprium. In proximo enim intelligitur corpus nostri proximi. Si ergo debet homo diligere proximum plus quam corpus proprium, sequitur quòd plus debeat diligere corpus proximi, quam corpus proprium.

2. Præterea, homo plus debet diligere animam propriam, quam animam proximi, ut dictum est. Sed corpus proprium propinquius est animæ nostræ, quam proximus. Ergo plus debemus diligere corpus proprium, quam proximum.

3. Præterea, unusquisque exponit id quod minus amat, pro eo quod magis amat. Sed non omnis homo tenetur exponere corpus proprium pro salute proximi; sed hoc est perfectum, secundum illud *Joan.*, XV : « Majorem charitatem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. » Ergo homo non tenetur ex charitate plus diligere proximum quam corpus proprium.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *De doct. christ.* quòd « plus debemus diligere proximum, quam corpus proprium. »

(Conclusio. — Proximum magis, quod ad animæ salutem attinet, quam corpus proprium ex charitate diligere homines tenentur.)

Respondeo dicendum, quòd illud est magis ex charitate diligendum quod habet pleniorem rationem diligibilis ex charitate, ut dictum est (art. 3). Consociatio autem in plena participatione beatitudinis, quæ est ratio diligendi proximum, est major ratio diligendi quam parti-

(1) De his etiam 1, 2, qu. 73, art. 5; et *Opusc.*, XVIII, cap. 16.

est plus puissant que celui qui résulte de la participation indirecte à la béatitude et sur lequel est fondé l'amour de notre propre corps, il s'ensuit que, relativement au salut de son ame, nous devons aimer le prochain plus que notre propre corps (1).

Je réponds aux arguments : 1° Selon un axiome d'Aristote, *Ethic.*, IX, 8, « Une chose paroît être ce qu'il y a de principal en elle. » Et voilà pourquoi, lorsque l'on dit que nous devons aimer le prochain plus que notre propre corps, cela doit s'entendre de son ame, qui est la partie principale de son être.

2° Notre corps est plus uni à notre ame que le prochain pour ce qui est de notre constitution naturelle ; mais relativement à la participation à la béatitude, il y a union plus étroite entre l'ame du prochain et la nôtre, qu'entre celle-ci et notre propre corps.

3° Tout homme est chargé du soin de son propre corps ; mais tout homme n'est pas chargé de veiller au salut du prochain, si ce n'est dans les cas de nécessité. Voilà pourquoi la charité ne nous fait pas un devoir absolu d'exposer notre corps pour le salut du prochain, mais seulement dans le cas où tout homme est tenu de le procurer. Que, hors ce cas, on se sacrifie dans ce but, c'est la perfection de la charité.

(1). A cette considération, qui du reste a le mérite de faire découler l'ordre qui doit régner dans la charité, du fondement même de cette vertu, on pourroit ajouter une autre raison, qui se trouve dans les théologiens et que saint Thomas lui-même a plus d'une fois indiquée. La voici : Aimer n'étant autre chose que vouloir du bien à quelqu'un, quand il s'agit de ranger dans un certain ordre ceux que nous aimons ou à qui nous voulons du bien, il faut tenir compte de la nature du bien que nous envisageons. Or, il ne peut être question ici que de la conservation de notre corps, c'est-à-dire, d'un bien temporel, tandis qu'à l'égard du prochain, il est question du bien spirituel et même éternel, comme l'auteur vient de le dire. Il n'est donc pas étonnant que celui-ci doive l'emporter sur celui-là.

---

cipatio beatitudinis per redundantiam, quæ est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum, quantum ad salutem animæ, magis debemus diligere, quam proprium corpus.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundum Philosophum in IX. *Ethic.* (1) : « Unumquodque videtur esse id quod est præcipuum in ipso. » Unde, cùm dicitur proximus magis esse diligendus, quam corpus proprium, intelligitur hoc quantum ad animam, quæ est potior pars ejus.

Ad secundum dicendum, quòd corpus nostrum est propinquius animæ nostræ, quam proximus, quantum ad constitutionem propriæ naturæ ; sed quantum ad participationem beatitudinis, major est consociatio animæ proximi ad animam nostram, quam etiam corporis proprii.

Ad tertium dicendum, quòd cuilibet homini imminet cura proprii corporis ; non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi, nisi forte in casu. Et ideo non est de necessitate charitatis, quòd homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quo tenetur ejus saluti providere. Sed quòd aliquis sponte ad hoc se offerat pertinet ad perfectionem charitatis.

(1) Ut cap. 8, græco-lat., videre est, sed in antiquis cap. 9, et apud S. Thomam lect. 9 : *Sicut civitas* (inquit) *esse maximè id videtur quod est in ipsa præstantissimum* (κυριώτατον), *ut et omnis alia congregatio* (σύστημα), *ita etiam homo*. Unde concludit quòd is verè amator sui dici debet, qui mentem suam amat, vel quæ congruunt menti ; non qui vel pecunias vel honores, vel voluptates, etc.

ARTICLE VI.

Y a-t-il, en ce qui regarde le prochain, telle personne que nous devions aimer plus que telle autre?

Il paroît que l'on n'est pas obligé d'aimer telle personne plus que telle autre. 1° Saint Augustin dit, *De doct. christ.*, I, 28 : « Nous devons aimer également tous les hommes. Mais comme il ne vous est pas possible d'être également utiles à tous, vous devez prendre principalement les intérêts de ceux qui, à raison de certaines circonstances de lieu et de temps, ou pour d'autres motifs, vous sont plus étroitement unis. » On n'est donc pas obligé d'aimer telle personne plus que telle autre.

2° Si l'on n'a qu'une seule et même raison d'aimer divers individus, on ne doit pas les aimer différemment. Or, nous n'avons qu'une seule et même raison d'aimer tous nos semblables, et cette raison, c'est Dieu, comme le dit saint Augustin, *De doct. christ.*, I, 27. Donc nous devons aimer également tous les hommes.

3° Aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un, dit le Philosophe, *Reth.*, II, 4. Or, c'est un bien égal, la vie éternelle, que nous voulons à tous nos semblables. Donc nous les devons tous aimer également.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Chacun a d'autant plus droit à être aimé, que celui qui agit contrairement à cet amour pèche plus grièvement. Or, celui qui agit contrairement à l'amour de tels de nos semblables pèche plus grièvement que celui qui agit contrairement à l'amour de tels autres. Et de là ce précepte, *Levit.*, XX, 9 : « Que celui qui aura maudit son père ou sa mère, soit puni de mort : » peine qui n'est pas ordonnée contre ceux qui maudissent d'autres individus. Donc il est tels de nos semblables que nous devons aimer plus que tels autres.

ARTICULUS VI.

Utrùm unus proximus sit magis diligendus, quam alius.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd unus proximus non sit magis diligendus, quam alius. Dicit enim Augustinus in I. *De doct. christ.*: « Omnes homines æquè diligendi sunt. Sed cùm omnibus prodesse non possit, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictiùs tibi quasi quadam sorte junguntur. » Ergo proximorum unus non est magis diligendus, quàm alius.

2. Præterea, ubi una et eadem est ratio diligendi diversos, non debet esse inæqualis dilectio. Sed una et eadem est ratio diligendi omnes proximos, scilicet Deus, ut patet per Augustinum in I. *De doct. christ.* Ergo omnes proximos æqualiter diligere debemus.

3. Præterea, amare est velle bonum alicui, ut patet per Philosophum in II. *Reth.* Sed omnibus proximis æquale bonum volumus, scilicet vitam æternam. Ergo omnes proximos æqualiter debemus diligere.

Sed contra est, quòd tanto unusquisque magis debet diligi, quanto graviùs peccat qui contra ejus dilectionem operatur. Sed graviùs peccat qui agit contra dilectionem aliquorum proximorum, quam qui agit contra dilectionem aliquorum aliorum. Unde *Levit.*, XX, præcipitur, quòd « qui maledixerit patri, aut matri, morte moriatur : » quod non præcipitur de his qui alios homines maledicunt. Ergo quosdam proximorum debemus magis diligere, quàm alios.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist, 27, art, 6; et qu, 2, de virtut., art, 9,

(CONCLUSION. — La charité ne nous oblige pas à aimer également tous les individus. Elle veut que nous les aimions plus ou moins, selon qu'ils sont plus ou moins rapprochés de nous ou de Dieu.)

Il y a deux sentiments sur ce précepte de la charité. Plusieurs ont prétendu que nous devons aimer par charité tous nos semblables également, quant à l'affection, mais non quant aux effets par lesquels cette affection se produit extérieurement; et cela, parce qu'ils font consister l'ordre de la charité dans les bienfaits extérieurs, que nous devons à nos proches plutôt qu'à ceux qui nous sont étrangers, et non dans l'affection intérieure, que nous devons avoir également pour tous, même pour nos ennemis. Mais la raison ne sauroit admettre ce sentiment. En effet, l'affection de la charité, qui est une inclination de la grace, n'est pas moins bien ordonnée que l'appétit naturel, qui est l'inclination de la nature; car ces deux inclinations sont également l'effet de la sagesse divine. Or, nous voyons dans l'ordre matériel l'inclination de la nature toujours proportionnée à l'acte ou au mouvement qui convient à la nature de chaque être : ainsi la terre incline plus que l'eau au mouvement de la pesanteur, parce qu'il est dans sa nature d'être sous l'élément humide. Il faut donc que l'inclination de la grace, qui est l'affection de la charité, soit proportionnée aussi aux actes extérieurs qu'elle doit produire; de telle sorte que nous ayons une affection plus grande pour ceux à l'égard desquels il convient que nous soyons plus bienfaisants. D'où il faut conclure que, même sous le rapport de l'affection, nous devons aimer tels individus plus que tels autres. Et la raison en est que, Dieu et le sujet qui aime étant les principes de l'amour, il est nécessaire que nous éprouvions ce sentiment d'une manière plus vive, à mesure que la personne qui en est l'objet est plus rapprochée de l'un de ces deux principes. Car, ainsi que nous l'avons

---

(CONCLUSIO. — Non æqualiter proximi sunt à nobis ex charitate diligendi, sed magis vel minus, secundum quod illos contingit nobis, seu Deo propinquiores esse.)

Respondeo dicendum, quòd duplex opinio circa hoc fuit. Quidam enim dixerunt, quòd omnes proximi sunt æqualiter ex charitate diligendi quantum ad affectum, sed non quantum ad exteriorem effectum, ponentes ordinem dilectionis esse intelligendum secundum exteriora beneficia, quæ magis debemus impendere proximis quàm alienis, non autem secundum interiorem affectum, quem æqualiter debemus impendere omnibus, etiam inimicis. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Non enim minus est ordinatus affectus charitatis, qui est inclinatio gratiæ, quàm appetitus naturalis, qui est inclinatio naturæ. Utraque enim inclinatio ex divina sapientia procedit. Videmus autem in naturalibus, quòd inclinatio naturalis proportionatur actui vel motui qui convenit naturæ uniuscujusque : sicut terra habet majorem inclinationem gravitatis, quàm aqua, quia competit ei esse sub aqua. Oportet ergo quòd etiam inclinatio gratiæ, quæ (1) est affectus charitatis, proportionetur his quæ sunt exterius agenda : ita scilicet, ut ad eos intensiorem charitatis affectum habeamus, quibus convenit nos magis beneficos esse. Et ideo dicendum est, quòd etiam secundum affectum oportet magis unum proximorum, quàm alium, diligere. Et ratio est, quia cùm principium dilectionis sit Deus, et ipse diligens, necesse est quòd secundum propinquitatem majorem ad alterum istorum principiorum, major sit dilectionis affectus. Sicut enim suprà dictum est (art. 1), in omnibus in quibus

(1) Supple *inclinatio*, quæ dicitur *inclinatio gratiæ*, quia gratia tanquam forma divina illam confert, sicut et naturalis forma inclinationem naturalem.

dit, art. 1, partout où il y a un principe, l'ordre se prend du rapport avec ce principe (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'amour peut être inégal de deux manières : premièrement, par rapport au bien que nous voulons à l'objet aimé; et, dans ce sens, nous aimons également tous les hommes par la charité, puisque c'est le même bien génériquement que nous souhaitons à tous, c'est-à-dire la béatitude éternelle. Secondement, l'amour peut être inégal sous le rapport de l'intensité de son acte; et, dans ce sens, nous ne devons pas aimer tous les hommes également. On pourroit dire encore qu'il y a deux sortes d'inégalité dans notre amour à l'égard de plusieurs individus : la première consiste à aimer les uns et à ne pas aimer les autres. Elle s'impose toute seule, pour ce qui est de la bienfaisance, puisqu'il est impossible de faire du bien à tous; mais elle ne doit pas avoir lieu dans la bienveillance. La seconde inégalité dans l'amour consiste à aimer les uns plus que les autres. Saint Augustin n'entend pas exclure celle-ci, mais la première, comme cela ressort évidemment de ce qu'il dit sur la bienfaisance.

2° Tous nos semblables se rapportent également à Dieu ; mais il y en a qui sont plus rapprochés de Dieu parce qu'ils sont meilleurs; et ceux-là, on doit les aimer plus que d'autres qui sont moins rapprochés de Dieu.

3° Ce raisonnement s'appuie sur l'amour, considéré par rapport au bien que nous désirons à nos amis.

(1) La charité, avons-nous dit à propos de la nature ou de l'essence de cette vertu, la charité ne change pas précisément le cœur humain ; elle le prend tel que Dieu l'a fait, puis l'élève à une dignité supérieure à sa première condition, en appelant à l'ordre surnaturel les pures et légitimes affections qu'il renferme : la charité, pour ainsi dire, c'est l'amitié surnaturalisée. Or, il y a des degrés dans nos affections, et des degrés légitimes comme nos affections elles-mêmes. Il faut donc que la charité les consacre au lieu de les effacer ou de les renverser. C'est ce que notre saint auteur vient de nous prouver ici d'une manière admirable.

---

invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparationem ad illud principium.

Ad primum ergo dicendum, quòd dilectio potest esse inæqualis, dupliciter. Uno modo ex parte ejus boni quod amico optamus ; et quantum ad hoc, omnes homines æquè diligimus ex charitate, quia omnibus optamus bonum idem in genere, scilicet beatitudinem æternam. Alio modo dicitur major dilectio propter intensiorem actum dilectionis ; et sic non oportet omnes æquè diligere. Vel aliter dicendum, quòd dilectio inæqualiter potest ad aliquos haberi dupliciter. Uno modo ex eo quod quidam diliguntur, et alii non diliguntur; et hanc inæqualitatem oportet servare in beneficentia, quia non possumus omnibus prodesse ; sed in benevolentia dilectionis, talis inæqualitas haberi non debet. Alia vero est inæqualitas dilectionis ex hoc quod quidam plus aliis diliguntur. Augustinus ergo non intendit hanc excludere inæqualitatem, sed primam, ut patet ex his quæ de beneficentia dicit.

Ad secundum dicendum quòd non omnes proximi æqualiter se habent ad Deum ; sed quidam sunt ei propinquiores per majorem bonitatem, qui sunt magis diligendi ex charitate, quam alii, qui sunt ei minus propinqui.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de quantitate dilectionis, ex parte boni quod amicis optamus.

ARTICLE VII.

Devons-nous aimer, plus que ceux qui nous sont naturellement unis, les personnes qui sont plus vertueuses qu'eux ?

Il paroît que nous devons aimer plus que ceux qui nous sont naturellement unis les personnes plus vertueuses qu'eux. 1° Ce que l'on ne doit jamais haïr de quelque manière que ce soit, semble devoir être aimé plus que ce que l'on doit haïr sous quelque rapport; comme, de deux objets de couleur blanche, celui où il se mêle moins de noir est plus blanc que l'autre. Or, il est quelque rapport sous lequel nous devons haïr nos parents, puisqu'il est écrit, *Luc*, XIV, 26 : « Si quelqu'un vient après moi et qu'il ne haïsse pas son père et sa mère, etc... ; » tandis que l'on ne doit haïr d'aucune manière les hommes de bien. Il paroît donc que nous devons aimer plus que nos parents les personnes plus vertueuses qu'eux.

2° C'est surtout par la charité que l'homme devient semblable à Dieu. Or, Dieu aime davantage ceux qui ont une plus grande vertu. L'homme doit donc aussi aimer par la charité plus que ses parents ceux qui ont plus de vertu qu'eux.

3° Dans toute espèce d'amitié, ce que l'on doit aimer davantage, c'est ce qui tient de plus près à l'objet sur lequel est fondée cette amitié. Par l'amitié naturelle, en effet, l'homme aime avant tout les êtres qui lui sont le plus unis par les liens de la nature, son père, sa mère, ses enfants. Or, l'amitié de la charité est fondée sur la communication de la béatitude, à laquelle les personnes vertueuses tiennent de plus près que nos parents qui ont moins de vertu qu'elles. Donc nous devons aimer par la charité plus que nos parents les personnes plus vertueuses qu'eux.

Mais il est écrit, au contraire, I *Tim.*, V, 8 : « Si quelqu'un n'a pas soin

---

ARTICULUS VII.

Utrùm magis debeamus diligere meliores, quam nobis conjunctiores.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd magis debeamus diligere meliores, quam nobis conjunctiores. Illud enim videtur esse magis diligendum quod nulla ratione debet odio haberi, quàm illud quod aliqua ratione est odiendum, sicut et « albius est, quod est nigro impermixtius (1). » Sed personæ nobis conjunctæ, sunt secundum aliquam rationem odiendæ, secundum illud *Luc*, XIV : « Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, etc. » Homines autem boni nulla ratione sunt odiendi. Ergo videtur quòd meliores sunt magis amandi, quam conjunctiores.

2. Præterea, per charitatem homo maximè Deo assimilatur. Sed Deus diligit magis meliorem. Ergo et homo per charitatem magis debet meliorem diligere, quam sibi conjunctiorem.

3. Præterea, secundum unamquamque amicitiam, illud est magis amandum, quod magis pertinet ad id supra quod amicitia fundatur; — amicitia enim naturali magis diligimus eos qui sunt nobis magis secundum naturam conjuncti, puta parentes, vel filios. Sed amicitia charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, ad quam magis pertinent meliores quàm nobis conjunctiores. Ergo ex charitate magis debemus diligere meliores, quam nobis conjunctiores.

Sed contra est, quod dicitur I *ad Tim.*, V : « Si quis suorum, et maximè domesticorum,

(1) Ex *Topic.* lib. III, cap. 4, circa finem, ubi exemplum illud affert quòd *ea magis talia sint quæ sunt minùs permixta contrariis.*

des siens, et principalement de ses domestiques, il a apostasié la foi, et il est pire qu'un infidèle. » Or, l'opération intérieure de la charité doit répondre à ses effets extérieurs. Donc nous devons avoir plus de charité pour nos proches que pour les personnes qui sont plus vertueuses qu'eux (1).

(CONCLUSION. — Nous devons, tout en sauvegardant les droits de la justice de Dieu, aimer nos proches plus que les personnes dont la vertu est supérieure à la leur.)

Il est nécessaire que tout acte soit proportionné à son objet et à l'agent qui le produit. De plus, c'est de l'objet qu'il tire son espèce; et il prend de la force de l'agent son degré d'intensité. C'est ainsi que le mouvement est spécifié par le terme vers lequel il tend, et qu'il prend son intensité ou sa rapidité de la disposition du mobile en même temps que de la force du moteur. De même donc l'amour tire son espèce de son objet; mais c'est le sujet qui lui donne son intensité. Or, l'objet de l'amour de la charité, c'est Dieu; et l'agent, c'est l'homme qui aime. D'où il suit que la diversité de cet amour, quant à l'espèce, doit se prendre du prochain, selon qu'il doit être aimé par rapport à Dieu, de telle sorte que nous voulions par charité un plus grand bien à celui qui est plus rapproché de Dieu. Nous disons un plus grand bien; car, quoique le bien que la charité veut à tous soit un et le même en soi, puisqu'il n'est autre que la béatitude éternelle, il a néanmoins divers degrés, selon que les ames y participent plus ou moins;

(1) Après avoir établi en principe qu'il y a une inégalité légitime et rationnelle dans nos affections, consacrées même par la charité, notre saint auteur en vient à l'application de ce principe, dans ce qui est le plus impérieusement réclamé par notre cœur. Ne diroit-on pas vraiment que l'austère théologien plaide ici la cause de la nature contre celle de la grace? Il n'en est rien néanmoins; au fond, il plaide uniquement la cause de la vérité. Les Pères de l'Eglise sont du même avis en cette matière. Saint Jérôme expliquant ce passage d'Ezéchiel: « Ils ne s'approcheront pas d'un mort, à moins que ce ne soit le père ou la mère, un fils ou une fille, un frère ou une sœur, » s'exprime ainsi: « C'est l'ordre de nos affections naturelles qui se trouve confirmé dans ce passage; de telle sorte qu'après Dieu, Père universel, nous devions aimer graduellement notre père selon la chair, notre mère, un fils, une fille, un frère, une sœur, pourvu que celle-ci n'ait pas perdu son rang, en quittant la maison paternelle et en passant sous la puissance d'un étranger. »

---

curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior. » Sed interior charitatis affectio debet respondere exteriori effectui. Ergo charitas magis debet haberi ad propinquiores, quam ad meliores.

(CONCLUSIO. — Propinquiores, nobis, servata Dei justitia, sunt magis diligendi ex charitate, quam meliores.)

Respondeo dicendum, quòd omnis actus, oportet quòd proportionetur et objecto et agenti. Sed ex objecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum suæ intensionis: sicut motus habet speciem ex termino ad quem est, sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis et virtute moventis. Sic ergo dilectio speciem habet ex objecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis. Objectum autem charitativæ dilectionis Deus est; homo autem diligens est (1). Diversitas ergo dilectionis quæ est secundum charitatem, quantum ad speciem, est attendenda in proximis diligendis secundum comparationem ad Deum: ut scilicet ei qui est Deo propinquior, majus bonum ex charitate velimus; quia licet bonum quod omnibus vult charitas, scilicet beatitudo æterna, sit unum secundum se, habet tamen

(1) Sive *is qui diligit*. Nec aliam ob causam pro celeri (prompto) usurpatur vel *diligens*, nisi quia dilectionis argumentum est celeritas vel promptitudo faciendi.

et il est de l'essence de la charité qu'elle désire que la justice de Dieu soit observée, et partant que les ames plus vertueuses participent davantage à la béatitude. Or, tout cela tient à l'espèce de l'amour; car il se diversifie spécifiquement, selon la diversité du bien que nous voulons à ceux que nous aimons. Mais l'intensité de l'amour doit se prendre de l'homme lui-même qui en est l'agent; et dans ce sens de l'intensité, nous aimons plus nos parents, relativement au bien de la béatitude, pour lequel nous aimons tous nos semblables, que les personnes plus vertueuses qu'eux, relativement à un bien plus grand. Une autre différence qu'il ne faut pas négliger, c'est que les personnes qui nous sont unies par les liens du sang ne peuvent pas se séparer de nous sous le rapport de cette union, parce que c'est par là qu'elles sont telles à notre égard, tandis que les personnes vertueuses, auxquelles nous sommes étrangers, peuvent s'éloigner de Dieu ou s'en rapprocher davantage par cela seul que leur vertu, qui les en rapproche, peut augmenter ou diminuer, ainsi que nous l'avons dit, quest. XXIV, art. 10 et 11. Et, dès lors, je puis vouloir par charité que tel, qui est mon parent, soit meilleur que tel autre qui m'est étranger, et qu'il puisse parvenir ainsi à un degré de béatitude plus élevé. Du reste, il y autre chose qui fait que nous aimons par charité nos parents plus que les autres, c'est que nous les aimons sous un plus grand nombre de rapports. En effet, nous n'avons que l'amitié de la charité à l'égard de ceux auxquels aucun lien ne nous unit, tandis qu'à l'égard de nos proches, nous avons celle-là et d'autres encore, en raison des liens qui nous attachent à eux. Or, comme le bien sur lequel est fondée toute amitié honnête se rapporte, comme à sa fin, au bien sur lequel est fondée la charité elle-même, il s'ensuit que c'est la charité qui commande les actes de toutes les autres amitiés, comme l'art qui se rapporte à la fin, commande à l'art qui se rapporte aux

---

diversos gradus secundum diversas beatitudinis participationes. Et hoc ad charitatem pertinet, ut velit justitiam Dei servari, secundum quam meliores perfectiùs beatitudinem participant. Et hoc pertinet ad speciem dilectionis. Sunt enim diversæ dilectionis species secundum diversa bona quæ optamus his quos diligimus. Sed intensio dilectionis est attendenda per comparationem ad ipsum hominem qui diligit. Et secundum hoc, illos qui sunt sibi propinquiores, intensiori affectu diligit homo ad illud bonum ad quod omnes diligit, quàm meliores ad majus bonum. Est etiam ibi alia differentia attendenda. Nam aliqui proximi sunt propinqui nobis secundum naturalem originem à qua discedere non possunt, quia secundum eam sunt id quod sunt; sed bonitas virtutis secundum quam aliqui appropinquant Deo, potest accedere et recedere, augeri et minui, ut ex suprà dictis patet (1) : et ideo possunt ex charitate velle quòd iste qui est mihi conjunctus, sit melior alio, et sic ad majorem beatitudinis gradum pervenire possit. Est autem et alius modus quo plus diligimus ex charitate magis nobis conjunctos, quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim, qui non sunt nobis conjuncti non habemus nisi amicitiam charitatis; ad eos verò qui sunt nobis conjuncti, habemus aliquas amicitias, secundum modum conjunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum super quod fundatur quælibet alia amicitia honesta, ordinetur sicut ad finem ad bonum super quod fundatur charitas, consequens est ut charitas imperet actui cujuslibet alterius amicitiæ, sicut ars quæ est

(1) Ubi dictum est, qu. 24, art. 10, posse minui charitatem non per se ac directè, sed indirectè ac per accidens propter dispositionem ad illius corruptionem, vel propter intermissionem exercitii ejus; et art. 11, posse illam amitti totaliter.

moyens. Ainsi l'acte même de l'amour par lequel nous aimons un individu, parce qu'il est notre parent ou notre concitoyen, ou pour tout autre motif licite et pouvant se rapporter à la fin de la charité, peut être commandé par cette vertu. D'où il suit que nous aimons par charité nos proches d'un plus grand nombre de manières que nous n'aimons les autres, soit par l'acte qu'elle produit, soit par les actes qu'elle commande.

Je réponds aux arguments : 1° Il ne nous est pas ordonné de haïr nos parents parce qu'ils sont nos parents, mais seulement parce qu'ils nous empêchent d'aller à Dieu. Et en cela, en effet, ils ne sont pas nos parents, mais bien nos ennemis, selon cette parole du prophète *Michée*, VII, 6 : « Les ennemis de l'homme, ce sont les personnes de sa propre maison (1). »

2° La charité établit dans l'homme par rapport à Dieu une similitude de proportion, c'est-à-dire qu'elle fait que l'homme est à l'égard de ce qui lui est propre ce qu'est Dieu par rapport à ce qui lui convient. Or, il est certaines choses que nous pouvons vouloir par charité parce qu'elles nous conviennent, mais que Dieu ne veut pas parce qu'il ne lui convient pas de les vouloir, comme nous l'avons dit, 1, 2, quest. XIX, art. 10, en traitant de la bonté dans la volonté.

3° La volonté ne produit pas l'acte de l'amour en raison de son objet seulement, mais aussi en raison du sujet qui aime, ainsi que nous l'avons dit. Et de là vient que nous aimons davantage celui qui nous est plus uni.

(1) « Après Dieu, dit encore ici saint Jérôme, aimez vos parents, à la bonne heure ; mais si ces deux amours ne peuvent subsister ensemble, il est une haine pour les vôtres, que la piété envers Dieu doit vous inspirer. »

---

circa finem, imperat arti quæ est circa ea quæ sunt ad finem. Et sic, hoc ipsum quod est diligere aliquem quia consanguineus vel conjunctus est, vel quia concivis, vel propter quodcumque hujusmodi aliud licitum, ordinabile in finem charitatis, potest à charitate imperari. Et ita ex charitate tum eliciente tum imperante, pluribus modis diligimus magis nobis conjunctos.

Ad primum ergo dicendum, quòd in propinquis nostris non præcipimur odire quod propinqui nostri sunt, sed hoc solum quod impediunt nos à Deo. Et in hoc non sunt propinqui, sed inimici, secundum illud *Mich.*, VII : « Inimici hominis, domestici ejus. »

Ad secundum dicendum, quòd charitas facit hominem conformari Deo secundum proportionem, ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est. Quædam enim possumus ex charitate velle, quia sunt nobis convenientia ; quæ tamen Deus non vult, quia non convenit ei, ut ea velit, sicut suprà habitum est (1), cùm de bonitate voluntatis ageretur.

Ad tertium dicendum, quòd charitas non solum elicit actum dilectionis secundum rationem objecti, sed etiam secundum rationem diligentis, ut dictum est : ex quo contingit, quòd magis conjunctus, magis amatur.

(1) Nempe 1, 2, qu. 10, art. 10, an voluntas humana conformari divinæ in volito debeat.

ARTICLE VIII.

Devons-nous aimer davantage celui qui nous est plus étroitement uni par les liens du sang?

Il paroît que nous ne devons pas aimer davantage celui qui nous est plus étroitement uni par les liens du sang. 1° Il est écrit, *Prov.*, XVIII, 24 : « L'homme dont la société est agréable sera plus aimé qu'un frère. » Et Valère Maxime dit, IV, 7 : « Le lien de l'amitié est très-puissant, et il ne le cède en rien au lien du sang. Il est même plus solide et plus éprouvé que celui-ci, qui n'est que l'effet du hasard de la naissance, tandis qu'il est l'effet de notre volonté libre et réfléchie. » Nous ne devons donc pas aimer plus que les autres ceux qui nous sont unis par les liens du sang.

2° Saint Ambroise dit, *De offic.*, I, 7 : « Je ne vous aime pas moins, vous que j'ai engendrés dans l'Evangile, que si vous étiez mes propres enfants; car la nature n'aime pas plus vivement que la grace, et nous devons certainement aimer ceux avec qui nous pensons devoir être éternellement, plus que ceux qui sont seulement avec nous, pendant que nous passons sur cette terre. » Donc nous ne devons pas aimer ceux qui nous sont unis par les liens du sang, plus que ceux qui nous sont unis par d'autres liens.

3° « La preuve de l'amour, ce sont les œuvres, » dit saint Grégoire, *In Evang.*, XXX. Or, les œuvres de l'amour nous obligent quelquefois plus à l'égard de certaines personnes, qu'à l'égard de ceux qui nous sont unis par les liens du sang : ainsi le soldat qui est sous les drapeaux doit obéir à son général plutôt qu'à son père. Donc les personnes qui nous sont unies par les liens du sang ne sont pas celles que nous devons aimer le plus.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. De ce qu'il nous est spécialement

---

ARTICULUS VIII.

Utrùm sit magis diligendus ille qui nobis est magis conjunctus secundum carnalem originem.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit magis diligendus ille qui est magis nobis conjunctus secundum carnalem originem. Dicitur enim *Prov.*, XVIII : « Vir amicabilis ad societatem magis erit amicus, quam frater ; » et Valerius Maximus (lib. 4, cap. 7), dicit, quòd « amicitiæ vinculum prævalidum est, neque ulla ex parte sanguinis viribus inferius. Hoc etiam certius et exploratius, quòd istud nascendi sors, fortuitum opus dedit : quod uniuscujusque solido judicio incoacta voluntas contrahit. » Ergo illi qui sunt conjuncti sanguine, non sunt magis diligendi, quàm alii.

2. Præterea, Ambrosius I. *De offic.* (cap. 7) : « Non minus vos diligo, quos in Evangelio genui, quàm si in conjugio suscepissem. Non enim vehementior est natura ad diligendum, quam gratia. Plus certè diligere debemus quos perpetuò nobiscum putamus futuros, quam quos tantum in hoc sæculo. » Non ergo consanguinei sunt magis diligendi his qui sunt aliter nobis conjuncti.

3. Præterea, « probatio dilectionis est exhibitio operis, » ut Gregorius dicit in *Hom.* XXX. Sed quibusdam magis debemus impendere dilectionis opera quàm etiam consanguineis : sicut magis est obediendum in exercitu duci, quam patri. Ergo illi qui sunt sanguine conjuncti, non sunt maximè diligendi.

Sed contra est, quòd specialiter in præceptis

(1) De his etiam infrà, qu. 32, art. 9; ut et III, *Sent.*, dist. 29, art. 6; et qu. 1, de virtut., art. 9, ad 13 et ad 14.

ordonné dans le décalogue d'honorer notre père et notre mère, *Exod.*, XX, il faut nécessairement conclure que nous devons aimer spécialement ceux qui nous sont unis par les liens du sang (1).

(CONCLUSION. — Nous devons aimer d'une plus grande charité ceux qui nous sont unis par une origine commune.)

Nous devons, ainsi que nous l'avons dit, article précédent, avoir une plus grande charité pour ceux qui nous sont unis par le sang, soit parce que l'amour que nous leur portons est plus intense, soit parce que nous les aimons sous un plus grand nombre de rapports. Or, l'intensité de l'amour se prend de l'union de l'objet aimé avec le sujet aimant. C'est pourquoi l'amour qui se rapporte à divers individus doit s'apprécier d'après la nature diverse de leur union avec le sujet qui les aime, de telle sorte que celui-ci aime davantage chacun d'eux en ce qui concerne l'union sur laquelle son amour est fondé. De plus, il faut dans cette appréciation comparer un amour à l'autre d'après le rapport d'une union à une autre union. Il faut donc alors dire que, l'amour des parents étant fondé sur l'union de la nature et du sang, celui des concitoyens, sur l'intérêt commun de l'Etat, et celui des soldats, sur leur participation commune à la cause qu'ils défendent, nous devons, dans les choses qui regardent la nature, aimer davantage nos parents; dans celles qui regardent l'intérêt de l'Etat, nos concitoyens; et enfin, dans celles qui concernent la guerre, nos compagnons d'armes. C'est ce qui fait dire à Aristote, *Ethic.*, IX, 2 : « Il faut rendre à chacun ce qui lui est propre et ce qui lui convient. Et c'est aussi ce qui

(1) Parmi les liens naturels qui peuvent nous attacher à notre prochain, il en est de plusieurs genres : après avoir établi leur prépondérance en général, c'est-à-dire, relativement aux hommes qui ne nous sont point unis par de semblables liens, saint Thomas va maintenant les comparer, toujours au point de vue de la charité chrétienne. Encore ici, il fera droit à nos affections les plus naturelles et les plus profondes, affermissant ainsi les bases essentielles de la famille et de la société.

Decalogi mandatur de honoratione parentum, ut patet *Exod.*, XX. Ergo illi qui sunt nobis conjuncti secundum carnis originem, sunt à nobis specialius diligendi.

(CONCLUSIO. — Qui nobis secundum carnis originem magis conjuncti sunt, debent à nobis majori charitate diligi.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, illi qui sunt nobis magis conjuncti, sunt ex charitate magis diligendi; tum quia intensius diliguntur, tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur (1). Intensio autem dilectionis est ex conjunctione dilecti ad diligentem : et ideo diversorum dilectio est mensuranda secundum diversam rationem conjunctionis, ut scilicet unusquisque diligatur magis in eo quod pertinet ad illam conjunctionem, secundum quam diligitur. Et ulterius comparanda est dilectio dilectioni, secundum comparationem conjunctionis ad conjunctionem. Sic ergo dicendum est, quòd amicitia consanguineorum fundatur in conjunctione naturalis originis; amicitia autem concivium in communione civili, et amicitia commilitantium in communicatione bellica. Et ideo in his quæ pertinent ad naturam, plus debemus diligere consanguineos; in his autem quæ pertinent ad civilem conversationem, plus debemus diligere concives; et in bellicis, plus commilitones. Unde et Philosophus dicit in IX. *Ethic.* quòd « singulis propria et congruentia sunt at-

(1) Quia præter communem rationem qua diligimus omnes, et præsertim fideles, adhuc eos ex ratione speciali propinquitatis diligimus; atque adeo pluribus modis, ut articulo præcedente patet.

se pratique généralement : ce sont les parents qu'on invite aux noces, les enfants sont convaincus aussi qu'ils doivent pourvoir à la subsistance de leur père et de leur mère, les honorer, les respecter, » et ainsi du reste. Maintenant, si nous comparons une union à l'autre, il est constant que l'union fondée sur la naissance est la première et la plus impérissable, parce qu'elle repose sur ce qui tient à la substance, tandis que les autres sont accidentelles et peuvent cesser d'avoir leur raison d'être. L'amour des parents est donc le premier et le plus solide de tous; toutefois les autres peuvent prévaloir sur celui-ci en ce qui regarde ce qui est propre à chacun.

Je réponds aux arguments : 1° L'amitié que nous contractons à l'égard de ceux qui vivent familièrement avec nous pour les choses qui sont de notre choix, comme les affaires, par exemple, résulte de notre propre inclination, et peut l'emporter dès lors sur l'amitié qui nous unit aux parents, en ce sens que, pour nos affaires, nous nous entendons mieux avec les premiers. Mais l'amitié à l'égard des parents est plus stable, parce qu'elle est plus naturelle; et elle l'emporte sur toutes les autres en ce qui concerne la nature. C'est pourquoi nous sommes tenus de pourvoir à leurs nécessités plutôt qu'à celles des autres.

2° Saint Ambroise parle de l'amour qui se produit par les bienfaits ayant trait à la communication de la grace, c'est-à-dire à l'éducation morale. Car en ceci l'homme se doit au soin des enfants qu'il a engendrés spirituellement, plutôt qu'à celui de ses enfants selon la chair, qui passent cependant les premiers pour ce qui regarde les soins corporels.

3° De ce que le soldat qui est sous les drapeaux obéit à son général plutôt qu'à son père, il ne s'ensuit pas qu'il ait moins d'amour pour son père, absolument parlant, cela n'a lieu que relativement à la guerre.

---

tribuenda. Sic autem et facere videntur ; ad nuptias enim vocant cognatos. Videbitur utique et nutrimenta parentibus oportere maximè sufficere, et honorem parentum ; » et simile est etiam in aliis. Si autem comparemus etiam conjunctionem ad conjunctionem, constat quòd conjunctio naturalis originis est prior et immobilior, quia est secundum id quod pertinet ad substantiam, aliæ autem conjunctiones sunt supervenientes, et removeri possunt. Et ideo amicitia consanguineorum est stabilior, sed aliæ amicitiæ possunt esse priores secundum illud quod est proprium unicuique amicitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia amicitia sociorum propria dilectione contrahitur in his quæ sub nostra electione cadunt (puta in agendis), præponderat hæc dilectio dilectioni consanguineorum, ut scilicet magis illis consentiamus in agendis; amicitia tamen consanguineorum est stabilior, ut pote naturalior existens, et prævalet in his quæ naturam spectant : unde magis eis tenemur in provisione necessariorum.

Ad secundum dicendum, quòd Ambrosius loquitur de dilectione quantum ad beneficia quæ pertinent ad communicationem gratiæ, scilicet de instructione morum. In hac enim magis debet homo subvenire filiis spiritualibus, quos spiritualiter genuit, quàm filiis corporalibus, quibus tenetur magis providere in corporalibus subsidiis.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc quod duci exercitus magis obeditur in bello, quam patri, non probatur quòd simpliciter pater minus diligatur, sed, quòd minus diligitur secundum quid, id est, secundum dilectionem bellicæ communicationis.

ARTICLE IX.

L'homme doit-il, en vertu de la charité, aimer son fils plus que son père?

Il paroît que l'homme doit en vertu de la charité aimer son fils plus que son père. 1° Nous devons aimer davantage celui à qui nous devons plutôt faire du bien. Or, on doit faire du bien à ses enfants plutôt qu'à son père et à sa mère, selon cette parole de l'Apôtre, II *Cor.*, XII, 14: « Les enfants ne doivent pas thésauriser pour leurs parents, mais plutôt ceux-ci pour leurs enfants. » L'homme doit donc aimer ses enfants plus que son père et sa mère.

2° La grace perfectionne la nature (1). Or, c'est une loi de la nature que les parents aiment leurs enfants plus qu'ils ne sont aimés d'eux, selon la remarque du Philosophe, *Ethic.*, VIII, 12. L'homme doit donc aimer ses enfants plus que son père et sa mère.

3° La charité rend l'affection de l'homme conforme à celle de Dieu. Or, Dieu aime plus ses enfants qu'il n'en est aimé. Donc l'homme aussi doit aimer ses enfants plus que les auteurs de ses jours.

Mais saint Ambroise dit, au contraire : « On doit aimer Dieu d'abord, ses parents ensuite, puis ses enfants, et enfin ses proches (1). »

(Conclusion. — Quoique, sous le rapport de l'objet aimé, on doive

(1) Cette majeure, qui est absolument vraie, comme la plupart des propositions de ce genre, et qui ne sera point ébranlée dans la réponse à l'argument, confirme d'une manière bien laconique, mais bien explicite en même temps, la vérité de ce que nous avons dit plusieurs fois des rapports de la nature et de la grace, de l'amitié naturelle et de la charité, vertu théologale.

(2) Cet article et les trois qui le suivent, indépendamment de leur valeur et de leur portée au point de vue de la théologie morale, peuvent être considérés comme des études physiologiques du plus haut intérêt et de la nature la plus délicate. Si la grace, comme nous venons de le voir, ne détruit ni ne renverse l'ordre vrai de la nature, mais, au contraire, le conduit à sa perfection, en lui imprimant un caractère divin, il est évident que, dans la comparaison que

---

ARTICULUS IX.

Utrùm homo ex charitate magis debeat diligere filium quam patrem.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd homo ex charitate magis debeat diligere filium quàm patrem. Illum enim magis debemus diligere, cui magis debemus benefacere. Sed magis debemus benefacere filiis, quam parentibus; dicit enim Apostolus II *ad Cor.*, XII : « Non debent filii thesaurizare parentibus, sed parentes filiis. » Ergo magis sunt diligendi filii, quam parentes.

2. Præterea, gratia perficit naturam. Sed naturaliter parentes plus diligunt filios, quàm ab eis diligantur, ut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* Ergo magis debemus diligere filios, quam parentes.

3. Præterea, per charitatem affectus hominis Deo conformatur. Sed Deus magis diligit filios quàm diligatur ab eis. Ergo etiam et nos magis debemus diligere filios quàm parentes.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit (2) : « Primò Deus diligendus est, secundò parentes, deinde filii, post domestici. »

(Conclusio. — Quamquam ex parte diligibi-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 29, art. 7; et qu. 2, de virtut., art. 9, ad 18; et *ad* ...s., V, lect. 10, col. 1.

(2) Sic notat Glossa super illud *Cant.*, II : *Ordinavit in me charitatem;* sed sumptum est ex Origene, Homil. III. in *Cant.*, ut ex professo et pleniùs lib. III. *Sent.*, dist. 29, § 3.

aimer ses parents plus que ses enfants, parce qu'ils sont au-dessus de ces derniers et qu'ils ont en cela plus de ressemblance avec Dieu, cependant, sous le rapport du sujet qui aime, ce sont ses enfants que l'homme doit aimer par la charité plus que ses parents.)

Ainsi que nous l'avons dit, art. 4, *ad* 1, et art. 7, le degré de l'amour peut s'apprécier de deux manières : premièrement, par rapport à l'objet; et dans ce sens on doit aimer davantage, comme ayant plus de ressemblance avec Dieu, ce qui participe davantage de la nature du bien. Sous ce rapport donc, c'est le père qui doit être aimé plus que le fils, parce que nous aimons notre père comme principe, et que le principe tient par sa nature au bien supérieur, qui a le plus de ressemblance avec Dieu. Secondement, on apprécie le degré de l'amour relativement au sujet; et, sous ce rapport, on aime davantage celui auquel on est plus uni. Dans ce sens, c'est le fils que l'on doit aimer plus que le père, comme le dit encore le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 12 : d'abord, parce que les parents aiment dans leurs enfants quelque chose qui leur appartient, tandis que le père n'est point une chose qui appartienne au fils, ce qui fait que l'amour du père à l'égard de ses enfants se rapproche davantage de l'amour qu'il a pour lui-même; en second lieu, parce que les parents connoissent mieux quels sont leurs enfants, que ceux-ci ne peuvent connoître quels sont ceux à qui ils doivent l'existence; en troisième lieu, parce que le fils est plus rapproché du père, comme existant par lui, que le père ne l'est du fils, à l'égard duquel il est ce que le principe est à l'effet; et enfin, parce que les parents ont aimé leurs enfants plus longtemps. Le père, en effet, aime son enfant du moment qu'il lui a communiqué l'existence, tandis que celui-ci ne peut aimer son père qu'après un certain temps. Or, l'amour est d'autant plus fort qu'il est plus ancien, selon cette parole, *Eccli.*, IX,

l'auteur fait successivement des parents et des enfants, du père et de la mère, de ceux-ci et de l'épouse, du bienfaiteur et de celui auquel on fait du bien, sous le rapport de l'amour qui leur est dû, il examine, il étudie les nuances les plus délicates du cœur humain, et ses lois les plus intimes, autant au moins que la science du devoir.

---

lis parentes sint à nobis magis diligendi quam filii, tamquam excellentiores ac Deo similiores, filii tamen ex parte diligentis, magis sunt ex charitate diligendi, quam parentes.)

Respondeo dicendum, quòd ut suprà dictum est, gradus dilectionis ex duobus pensari potest. Uno modo ex parte objecti; et secundum hoc id quod habet majorem rationem boni, est magis diligendum, quod est Deo similius. Et sic pater est magis diligendus, quàm filius; quia scilicet patrem diligimus sub ratione principii, quod habet rationem eminentioris boni et Deo similioris. Alio modo computatur gradus dilectionis ex parte ipsius diligentis; et sic magis diligitur quod est conjunctius. Et secundum hoc, filius est magis diligendus quàm pater, ut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* Primò quidem, quia parentes diligunt filios ut aliquid sui existentes; pater autem non est aliquid filii : et ideo dilectio secundum quam pater diligit filium, similior est dilectioni qua quis diligit seipsum. Secundo, quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios, quàm è converso. Tertio, quia filius est magis propinquus parenti, utpote pars existens, quam pater filio, ad quem habet habitudinem principii. Quarto, quia parentes diutius amaverunt; nam statim pater incipit dilligere filium, filius autem tempore procedente incipit diligere patrem. Dilectio autem quanto est diuturnior, tantò est fortior,

14 : « Ne quittez pas un ancien ami, car le nouveau ne lui ressemblera pas (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Le principe réclame pour lui soumission, respect, honneur, comme l'effet réclame du principe, toute proportion gardée, action et soutien. De là l'obligation pour les enfants d'honorer avant tout leurs parents, et pour ceux-ci l'obligation de pourvoir avant tout aussi aux besoins des enfants.

2° Le père aime naturellement davantage son enfant sous le rapport de son union avec lui ; mais le fils aime naturellement davantage son père comme participant à un bien supérieur.

3° Comme le dit saint Augustin, *De doct. christ.*, I, 32 : « Dieu nous aime pour notre avantage et pour sa gloire. » Voilà pourquoi, le père étant principe à l'égard des enfants, comme Dieu à l'égard de tous les hommes, il appartient proprement au père d'être honoré par ses enfants, comme c'est le droit de ceux-ci que leurs parents pourvoient à leurs besoins. Toutefois les enfants eux-mêmes sont tenus de venir surtout en aide à leurs parents, dans le cas de nécessité, à raison des bienfaits qu'ils en ont reçus.

ARTICLE X.

L'homme doit-il aimer sa mère plus que son père?

Il paroît que l'homme doit aimer sa mère plus que son père. 1° Aristote dit, *De gener. anim.*, II, 4, que, dans la génération, c'est la femme qui

(1) On a dit que l'amour descend plutôt qu'il ne remonte. Cela est vrai dans un sens ; car l'amour des enfants pour leur père et leur mère n'égale presque jamais l'amour dont ils ont été l'objet de leur part, si l'on confond ce sentiment avec les soins, les sollicitudes et les sacrifices qui le manifestent au dehors ; et l'on voit que saint Thomas rend pleinement hommage à cette vérité. Mais, d'un autre côté, si, comme le dit le philosophe, être aimé c'est surtout

---

secundum illud *Eccles.*, IX : « Non derelinquas amicum antiquum ; novus enim non erit similis illi. »

Ad primum ergo dicendum, quòd principio debetur subjectio, reverentia, et honor; effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principii et provisionem ipsius. Et propter hoc parentibus à filiis magis debetur honor ; filiis autem magis debetur cura provisionis.

Ad secundum dicendum, quòd pater naturaliter (1) plus diligit filium secundum rationem conjunctionis ad seipsum ; sed secundum rationem eminentioris boni, filius naturaliter plus diligit patrem.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit I. *De doct. christ.* (cap. 32) : « Deus diligit nos ad utilitatem nostram et suum honorem. » Et ideo, quia pater comparatur ad nos in habitudine principii, sicut et Deus, ad patrem propriè pertinet ut ei à filiis honor impendatur, ad filium autem, ut ejus utilitati à parentibus provideatur, quamvis in articulo necessitatis filius obligatus sit ex beneficiis susceptis, ut parentibus maximè provideat.

ARTICULUS X.

Utrùm homo magis debeat diligere matrem, quam patrem.

Ad decimum sic proceditur (2). Videtur quòd homo magis debeat diligere matrem, quam patrem. Ut enim Philosophus dicit I *De ge-*

(1) Benè quidem *naturaliter*, quia potest aliter per accidens ex pravo, præpostero ac degenere sensu patris, vel ex filii perversitate contingere.

(2) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 29, art. 7, ad 4 et ad 5; et *ad Ephes.*, V, lect. 7.

produit le corps. Il est certain, d'un autre côté, que l'homme ne doit pas l'ame à son père, mais que c'est Dieu qui la crée en lui, comme nous l'avons établi, part. I, quest. XC, art. 2, et quest. CXVIII, art. 2. D'où il suit que l'homme doit plus à sa mère qu'à son père, et qu'il doit par conséquent l'aimer davantage.

2° On doit aimer davantage celui dont on est plus aimé. Or, l'enfant est plus aimé de sa mère que de son père, comme le dit Aristote, *Eth.*, IX, 7 : « Ce sont les mères qui aiment le plus leurs enfants, parce que la génération pèse surtout sur elles, et qu'elles savent mieux que les pères quels sont leurs enfants. » On doit donc aimer sa mère plus que son père.

3° Nous devons avoir plus d'affection pour les personnes qui se sont donné le plus de peine pour nous, selon cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, XVI, 6 : « Saluez Marie, qui a beaucoup travaillé pour vous. » Or, c'est la mère qui prend le plus de peine, soit pour engendrer, soit pour élever ses enfants; et de là cette parole, *Eccl.*, VII, 29 : « N'oubliez pas les gémissements de votre mère. » L'homme doit donc aimer sa mère plus que son père.

Mais saint Jérôme dit, au contraire, *Sup. Ezech.*, cap. XLIV : « Après Dieu, qui est notre père à tous, le fils doit aimer son père. » Il ne met la mère qu'en seconde ligne.

(Conclusion. — Le père, considéré purement comme tel, doit être aimé plus que la mère, parce qu'il est principe actif de la génération, tandis que la mère n'en est que principe passif.)

être honoré, l'amour des enfants devra l'emporter sur celui des parents. C'est même là, il faut le dire, la pensée qui semble dominer dans l'esprit de notre saint auteur, et qui a déterminé le sens de sa réponse. L'image de Dieu, qui le frappe et qu'il nous montre dans la personne des parents, peut être considérée, en effet, comme l'extension religieuse, ou, si l'on veut, comme le sens chrétien de ce principe philosophique. La même observation se présentera naturellement à l'esprit du lecteur, à propos de la thèse suivante.

---

neratione animalium (cap. 19), fœmina in generatione dat corpus. Sed homo non habet animam à patre, sed per creationem à Deo, ut in primo dictum est (1). Ergo homo plus habet à matre quàm à patre. Plus ergo debet diligere matrem quam patrem.

2. Præterea, magis amantem debet homo magis diligere. Sed mater plus diligit filium, quam pater; dicit enim Philosophus in IX. *Ethic.* quòd « matres magis sunt amantes filiorum, laboriosior enim est generatio matrum, et magis sciunt qui ipsarum sint filii, quàm patres. » Ergo mater est magis diligenda quam pater.

3. Præterea, ei debetur major dilectionis affectus, qui pro nobis plus laboravit, secundum illud *Rom.*, ult.: « Salutate Mariam quæ multum laboravit in vobis (2). » Sed mater plus laborat in generatione et educatione, quàm pater. Unde dicitur *Eccles.*, VII : « Gemitum matris tuæ ne obliviscaris. » Ergo plus habet homo diligere matrem quàm patrem.

Sed contra est, quod dicit Hieronymus super *Ezech.* (cap. 44, ut jam sup.) quòd « post Deum omnium patrem, diligendus est pater. » Et postea addit de matre.

(Conclusio. — Pater magis est per se diligendus quàm mater, cùm sit activum generationis principium, mater verò passivum.)

(1) Seu I. part. *Summæ*, qu. 90, art. 2, et qu. 118, art. item 2.

(2) Meliùs quàm *in nobis* ut priùs, licèt græcè εἰς ἡμᾶς, ut et Theodoretus legit; sed apud Chrysostomum εἰς ὑμᾶς, Homil. XXXI, hoc est *in vobis*, ut in latino textu emendato et apud ipsum S. Thomam ibidem, ubi eam explicat laborasse ut concordiam inter illos conciliaret.

Dans toutes ces comparaisons de droits à l'amour il faut prendre les termes dans leur sens absolu. Ainsi, dans cette question, il s'agit de savoir si le père, considéré comme tel, doit être plus aimé que la mère, considérée comme telle aussi. Dans tous les cas de ce genre, en effet, les individus peuvent offrir une telle différence de vertu et de malice, que l'amour en soit détruit ou du moins affoibli, selon la remarque du Philosophe, *Ethic.*, VIII, 7. Et saint Ambroise dit aussi, *De offic.*, I, 7 : « On doit préférer de bons domestiques à de mauvais fils (1). » Nous disons donc que, absolument parlant, on doit aimer son père plus que sa mère. Car, nous aimons l'un et l'autre comme étant les principes de notre origine naturelle ; or, en cela le père est plus éminemment principe que la mère, parce qu'il est principe agent, tandis que la mère n'est que principe passif, à la façon de la matière. C'est ce qui fait que, absolument parlant, on doit aimer davantage le père.

Je réponds aux arguments : 1° Dans la génération de l'homme, c'est la mère qui fournit la matière informe du corps ; mais c'est par la vertu fécondante qui réside dans le sang du père que le corps prend sa forme. Et quoique cette vertu ne puisse pas créer l'ame raisonnable, c'est elle néanmoins qui dispose la matière corporelle à recevoir cette forme.

2° Cet argument porte sur une autre nature d'amour. Car l'amour que nous avons pour ceux dont nous sommes aimés, diffère spécifiquement de celui par lequel nous aimons ceux qui nous ont engendrés ; et il s'agit ici de l'amour que nous devons à notre père et à notre mère, considérés par rapport à la génération.

La réponse au troisième est par là même évidente.

(1) On peut voir dans cette explication donnée par l'auteur en tête de ce corps d'article, si l'on en saisit bien toute la portée, comme un principe de solution pour un grand nombre de difficultés inhérentes à la nature même des sujets qu'il développe.

Respondeo dicendum, quòd in istis comparationibus, id quod dicitur est intelligendum per se, ut videlicet intelligatur esse quæsitum de patre, in quantum est pater, an sit plus diligendus matre, in quantum est mater. Potest enim in omnibus hujusmodi tanta esse distantia virtutis et malitiæ, ut amicitia solvatur vel minuatur, ut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* Et ideo, ut Ambrosius dicit, « Boni domestici sunt malis filiis præponendi. » Sed per se loquendo, pater magis est amandus, quam mater. Amantur enim pater et mater, ut principia quædam naturalis originis. Pater autem habet excellentiorem rationem principii, quam mater ; quia pater est principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis et materiæ. Et ideo per se loquendo, pater magis est diligendus.

Ad primum ergo dicendum, quòd in generatione hominis mater ministrat materiam corporis informem. Formatur autem per virtutem formativam, quæ est in semine patris. Et quamvis hujusmodi virtus non possit creare animam rationalem, disponit tamen materiam corporalem ad hujusmodi formæ susceptionem.

Ad secundum dicendum, quòd hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis. Alia enim est species amicitiæ, qua diligimus amantem, et qua diligimus generantem ; nunc autem loquimur de amicitia quæ debetur patri et matri, secundum generationis rationem.

Ad tertium patet solutio.

ARTICLE XI.

L'homme doit-il aimer son épouse plus que son père et sa mère?

Il paroît que l'homme doit aimer son épouse plus que son père et sa mère. 1° Nul n'abandonne une chose, si ce n'est pour une autre qu'il aime davantage. Or, il est écrit, *Gen.*, II, 24 : « L'homme abandonnera son père et sa mère pour son épouse. » L'homme doit donc aimer son épouse plus que son père et sa mère.

2° L'Apôtre dit, *Eph.*, V : « Les hommes doivent aimer leur épouse comme eux-mêmes. » Or, l'homme doit s'aimer lui-même plus que ses parents. Donc il doit aimer son épouse plus que ceux-ci.

3° Là où il y a plus de motifs d'aimer, il doit y avoir aussi plus d'amour. Or, l'amour qui se rapporte à l'épouse repose sur plus de motifs : car il peut être fondé, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 12, sur l'utile, l'agréable, et même sur la vertu, si les époux sont vertueux. L'homme doit donc avoir plus d'amour pour son épouse que pour ses parents.

Mais c'est le contraire. « L'homme doit aimer son épouse comme sa chair, » dit l'Apôtre, *Eph.*, V. Or, l'homme doit moins aimer son corps que son prochain, ainsi que nous l'avons dit, art. 5; et dans le prochain ce sont nos parents que nous devons aimer plus que qui que ce soit. Donc ce sont les parents que l'on doit aimer plus que son épouse.

(Conclusion. — Quoique l'homme aime plus vivement son épouse, parce qu'il lui est plus étroitement uni, la charité veut qu'il ait plus d'amour révérentiel pour ses parents.)

Ainsi que nous l'avons dit, art. 9, le degré de l'amour se prend de la

---

ARTICULUS XI.

Utrùm homo plus debeat diligere uxorem, quam patrem et matrem.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd homo plus debeat diligere uxorem, quam patrem et matrem. Nullus enim dimittit rem aliquam nisi pro re magis dilecta. Sed *Gen.*, II, dicitur quòd « propter uxorem relinquet homo patrem et matrem. » Ergo magis debet diligere uxorem quàm patrem et matrem.

2. Præterea, Apostolus dicit ad *Ephes.*, V, quòd « viri debent diligere uxores sicut seipsos (2). » Sed homo debet magis diligere seipsum, quàm parentes. Ergo etiam magis debet diligere uxorem, quàm parentes.

3. Præterea, ubi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse major dilectio. Sed in amicitia quæ est ad uxorem, sunt plures rationes dilectionis; dicit enim Philosophus in VIII. *Ethic.*, quòd in hac amicitia videtur esse utile, et delectabile, et propter virtutem, si virtuosi sint conjuges. Ergo major debet esse dilectio ad uxorem, quàm ad parentes.

Sed contra est, quod « vir debet diligere uxorem suam, sicut carnem suam, » ut dicitur ad *Ephes.*, V. Sed corpus suum minus debet homo diligere, quàm proximum, ut suprà dictum est. Inter proximos autem magis debemus parentes diligere. Ergo magis debemus diligere parentes, quàm uxorem.

(Conclusio. — Quamquam uxor intensius diligatur, tanquam magis conjuncta, major tamen est ex charitate parentibus reverentia exhibenda.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est,

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 29, art. 7, ad 3; et qu. 2, de virtut., art. 9, ad 13.
(2) Sic enim vers. 33 : *Unusquisque uxorem suam sicut seipsum diligat;* quod vers. 23

nature du bien qui est son objet, et de l'union du sujet aimant avec cet objet. Sous le rapport de la nature du bien, objet de l'amour, ce sont les parents qui doivent être aimés plus que l'épouse, parce qu'on les aime comme principe, et comme tenant par là même à un bien plus excellent. Mais sous le rapport de l'union, c'est l'épouse que l'on doit aimer davantage, parce qu'elle est unie à l'homme comme existant avec lui dans une même chair, selon la parole de l'Evangile, *Matth.*, XIX, 6 : « Ils ne sont plus deux, mais une seule chair. » L'homme aime donc son épouse d'un amour plus intense; mais il doit respecter davantage ses parents (1).

Je réponds aux arguments : 1° Il n'est pas dit d'une manière absolue que l'homme abandonnera son père et sa mère pour son épouse, puisqu'il est des circonstances où il doit leur venir en aide plutôt qu'à celle-ci ; cela s'entend seulement quant à l'union charnelle et à la cohabitation.

2° Le sens de ces paroles de l'Apôtre n'est pas que l'homme doive aimer son épouse à l'égal de lui-même. Elles signifient que l'amour que l'homme a pour lui-même est le motif de celui qu'il a pour son épouse.

3° L'amour envers les parents repose aussi sur plusieurs motifs qui, sous le rapport de la nature du bien, l'emportent sur les motifs de l'amour envers l'épouse, quoique ceux-ci l'emportent quant à la nature et au degré de l'union.

4° On peut dire encore que la conjonction *sicut* ne doit pas s'entendre comme exprimant l'égalité, mais seulement le mode de l'amour.

(1) Nous voyons reparoître ici, sous une formule aussi nette que précise, la pensée signalée plus haut, celle qui fait du respect la première base ou l'essence même de l'amour. Par rapport au sujet traité dans cet article, on pourroit dire, à l'appui de cette pensée, que le sentiment de l'amour se spiritualise surtout par celui du respect. Plus celui-ci a de force et de prépondérance, plus celui-là tient à la partie immatérielle de notre être. Quand le respect s'affoiblit, l'amour devient matériel, si même il est permis de dire qu'il subsiste. Il disparoît

---

gradus dilectionis attendi potest, et secundum rationem boni, et secundum conjunctionem ad diligentem. Secundum ergo rationem boni, quod est objectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes, quàm uxor ; quia diliguntur sub ratione principii, et eminentioris cujusdam boni. Secundum autem rationem conjunctionis magis diligenda est uxor ; quia uxor conjungitur viro ut una caro existens, secundum illud *Matth.*, XIX : « Itaque jam non sunt duo, sed una caro. » Et ideo intensius diligitur uxor ; sed major reverentia est parentibus exhibenda.

Ad primum ergo dicendum, quòd non quantum ad omnia deseritur pater et mater propter uxorem ; in quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus, quàm uxori. Sed quantum ad unionem carnalis copulæ et cohabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhæret uxori.

Ad secundum dicendum, quòd in verbis Apostoli non est intelligendum, quòd homo debeat diligere uxorem suam æqualiter sibi ipsi, sed quia dilectio quam aliquis habet ad seipsum, est ratio dilectionis quam habet ad uxorem sibi conjunctam.

Ad tertium dicendum, quòd etiam in amicitia paterna inveniuntur multæ rationes dilectionis, et quantum ad aliquid præponderant rationi dilectionis quæ habetur ad uxorem, secundum scilicet rationem boni, quamvis illæ præponderent secundum conjunctionis rationem.

Ad quartum dicendum, quòd illud etiam non est sic intelligendum, quod ly (*sicut*) importet æqualitatem, sed rationem dilectionis ; diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis conjunctionis.

expresserat aliis verbis in hunc modum : *Viri debent diligere uxores suas ut corpora sua;* eodem sensu ac inferiùs refert S. Thomas, propter id quod sequitur, vers. 29 : *Nemo carnem suam odio habet.*

ARTICLE XII.

L'homme doit-il aimer son bienfaiteur plus que celui à qui il fait du bien lui-même?

Il paroît que l'homme doit aimer son bienfaiteur plus que celui à qui il fait lui-même du bien. 1° Saint Augustin dit dans son livre *De Catechisandis rudibus*, IV : « Rien n'est plus propre à provoquer l'amour d'un individu, que d'être soi-même le premier à l'aimer. L'on peut, en effet, ne pas vouloir faire les premières avances; mais c'est être par trop dur que de refuser de répondre à l'amour qu'on nous témoigne. » Or, nos bienfaiteurs sont les premiers à nous témoigner leur amour par le bien qu'ils nous font. Donc ce sont eux que nous devons aimer le plus.

2° On doit d'autant plus aimer quelqu'un, qu'on pèche plus grièvement en cessant de l'aimer, ou en agissant contre lui. Or, on pèche plus grièvement en cessant d'aimer son bienfaiteur ou en agissant contre lui, qu'en cessant d'aimer celui à qui l'on a fait du bien jusqu'alors. Donc on doit aimer ses bienfaiteurs plus que ceux à qui l'on fait du bien soi-même.

3° De tous les êtres Dieu est celui que nous devons aimer le plus; puis, c'est notre père, selon la remarque de saint Jérôme, *Sup. Ezech.*, XLIV. Or, ce sont là nos plus grands bienfaiteurs. Donc c'est notre bienfaiteur que nous devons aimer le plus.

Mais le Philosophe dit, au contraire, *Ethic.*, IX, 7 : « Les bienfaiteurs paroissent aimer ceux à qui ils font du bien plus qu'ils n'en sont aimés eux-mêmes (1). »

entièrement, et l'illusion n'est plus possible, quand il ne reste plus aucune sorte de respect. Telle est, si nous ne nous trompons, la tendance générale de la théorie de saint Thomas; c'est le côté moral de cette théorie; c'est la haute et profonde leçon qu'elle renferme. Remarquons encore une fois son aspect religieux, en tant qu'on peut le distinguer de l'aspect moral: tout ce qui est principe, représente plus ou moins la divinité, et mérite, dans la même proportion, le respect que l'amour implique.

(1) Ainsi posée, la thèse détermine le véritable sens de la question à laquelle elle répond. En

---

ARTICULUS XII.

Utrùm homo magis debeat diligere benefactorem, quam beneficiatum.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd homo magis debeat diligere benefactorem, quàm beneficiatum. Dicit enim Augustinus in lib. *De catechizandis rudibus* (cap. 4) : « Nulla major est provocatio ad amandum, quàm prævenire amando ; nimis enim durus est animus qui dilectionem, etsi non vult impendere, nolit rependere. » Sed benefactores præveniunt nos in beneficio charitatis. Ergo benefactores maximè debemus diligere.

2. Præterea, tanto aliquis est magis diligendus, quanto gravius homo peccat, si ab ejus dilectione desistat, vel contra eum agat. Sed gravius peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quàm si diligere desinat eum cui hactenus benefecit. Ergo magis sunt amandi benefactores, quam hi quibus benefacimus.

3. Præterea, inter omnia diligenda, maximè diligendus est Deus ; et post eum pater, ut Hieronymus dicit. Sed isti sunt maximè benefactores. Ergo benefactor est maximè diligendus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in *Ethic.*, quòd « benefactores magis videntur amare beneficiatos, quàm è converso. »

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 29, art. 7, ad 2; et *Ethic.*, IX, lect. 7.

(Conclusion. — Nous devons, sous un rapport, aimer notre bienfaiteur plus que celui qui est l'objet de nos bienfaits ; et moins, sous un autre.)

Ainsi que nous l'avons dit, art. 9, on aime une chose plus qu'une autre de deux manières : en ce qu'elle tient davantage de la nature du bien supérieur, ou bien selon que l'on est plus étroitement uni avec elle. Dans le premier sens, c'est le bienfaiteur qui doit être aimé davantage, parce que, par là-même qu'il est le principe d'un bien dans celui à qui il accorde ses bienfaits, il tient davantage de la nature du bien supérieur, comme nous l'avons dit dans le même article, à propos du père. Dans le second, c'est au contraire celui à qui l'on fait du bien que l'on aime le plus. C'est le sentiment d'Aristote ; et il l'appuie sur les quatre raisons suivantes : premièrement, parce que celui qui reçoit le bienfait, est en quelque sorte l'œuvre du bienfaiteur ; ce qui fait que l'on dit communément, en parlant d'un protégé : « C'est la créature d'un tel. » Or, il est naturel à chacun d'aimer son œuvre, comme nous le voyons dans les poètes à l'égard de leurs compositions ; et cela, parce que tout individu aime son être et sa vie, et que c'est par l'action que la vie se révèle. En second lieu, chacun aime naturellement ce en quoi il voit son propre bien. Il est vrai que, si le bienfaiteur a un certain bien dans celui qui a reçu le bienfait, on peut le dire également de ce dernier, relativement au premier ; mais le bien que voit le bienfaiteur dans celui qui est l'objet de son bienfait, est le bien honnête, tandis que celui-ci ne voit dans le bienfaiteur que

comparant l'amour dû aux bienfaiteurs avec celui que nous avons pour ceux qui sont, au contraire, l'objet de nos bienfaits, l'auteur n'entendoit pas précisément établir qu'il faut aimer ceux-ci plus que ceux-là. Mais il a voulu prouver qu'il n'y avoit pas obligation d'aimer les premiers plus que les seconds. Son but est en quelque sorte de rassurer le cœur humain contre un de ses entraînements les plus généreux et les plus nobles.

Le cœur humain est ainsi fait, au témoignage d'Aristote et comme l'expérience le montre chaque jour, qu'il s'attache plus par les bienfaits qu'il accorde, que par les bienfaits qu'il reçoit. Cet attachement est-il légitime ? Quels sont les principes qui le produisent en nous ? Telle est la question traitée dans cet article. Le pur élan que le Stagyrite signale dans notre cœur, saint Thomas le discute et l'analyse, en le soumettant à toute la rigueur de sa méthode accoutumée. Selon les tendances d'un esprit profondément métaphysique, du sentiment il remonte sans cesse à la pensée ; et l'on verra, une fois de plus, qu'en lui l'élévation de l'intelligence ne nuit en rien à la délicatesse du cœur.

(Conclusio. — Benefactor quadam ratione magis, et quadam ratione minùs, quam beneficii receptor est diligendus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 9), aliquid diligitur magis dupliciter : Uno modo quia habet rationem excellentioris boni ; alio modo ratione majoris conjunctionis. Primò quidem modo, benefactor est magis diligendus, quia cum sit principium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem, sicut et de patre dictum est (art. 9). Secundò autem modo, magis diligimus beneficiatos, ut Philosophus probat in IX. *Ethic.* (ut sup.) per quatuor rationes. Primo quidem, quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris : unde consuevit dici de aliquo, « iste est factura illius. » Naturale est autem cuilibet, ut diligat opus suum, sicut videmus quòd poetæ diligunt poemata sua, et hoc ideo, quia unumquodque diligit suum *esse*, et suum *vivere* ; quod maximè manifestatur in suo agere. Secundò, quia unusquisque naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum. Habet quidem et benefactor in beneficiato aliquod bonum, et è converso, sed benefactor inspicit in beneficiato suum bonum honestum, et beneficiatus in benefactore

son bien utile. Or, on trouve plus de plaisir à considérer le bien honnête que le bien utile; soit, parce qu'il est plus durable, car l'utilité passe vite, et le plaisir qui repose sur le souvenir du passé, n'égale point celui qui résulte d'une chose présente; soit, parce que nous aimons mieux penser au bien qui nous honore, qu'aux services qui nous obligent envers d'autres. En troisième lieu, c'est à celui qui aime qu'il appartient d'être sujet agent, puisqu'il veut et qu'il fait du bien à celui qui est aimé ; à celui-ci revient, au contraire, le rôle passif. Voilà pourquoi aimer est en soi plus noble qu'être aimé; et voilà pourquoi aussi il appartient au bienfaiteur d'aimer davantage. La quatrième raison, enfin, c'est qu'il est plus difficile de faire du bien que d'en recevoir. Or, nous aimons davantage les choses que nous nous procurons avec peine; et nous méprisons en quelque sorte celles qui ne nous coûtent rien ou presque rien.

Je réponds aux arguments : 1° Celui qui reçoit le bienfait est provoqué à aimer son bienfaiteur, tandis que c'est de son propre mouvement que le bienfaiteur se porte à aimer celui à qui il fait du bien, sans qu'il y soit provoqué par celui-ci. Or, ce qui existe par soi l'emporte sur ce qui existe par un autre.

2° L'amour de celui qui est l'objet du bienfait à l'égard du bienfaiteur oblige davantage, et c'est pourquoi ce qui est contraire est un péché plus grand (1); mais l'amour du bienfaiteur envers son protégé est plus spontané et par-là même plus fort.

3° Disons d'abord que Dieu nous aime plus que nous ne saurions l'aimer, et que les parents également aiment leurs enfants plus qu'ils n'en sont aimés eux-mêmes (2). Mais, pour répondre à l'objection, il n'est pas né-

(1) Rien n'oblige l'homme à continuer de répandre ses bienfaits sur un être qui s'en rendroit indigne. Rien, au contraire, ne peut le dispenser de garder la reconnoissance des bienfaits qu'il a reçus. La générosité n'est pas toujours obligatoire, et de sa nature elle l'est rarement; l'ingratitude est toujours un péché grave et un vice honteux.

(2) C'est une vérité que nous avons constatée quand il a été question de l'amour réciproque

---

suum bonum utile. Bonum autem honestum delectabilius consideratur, quam bonum utile ; tum quia est diuturnius, utilitas enim citò transit, et delectatio memoriæ non est sicut delectatio rei præsentis; tum etiam, quia bona honesta magis cum dilectione recolimus quàm utilitates quæ nobis ab aliis provenerunt. Tertiò, quia ad amantem pertinet agere, vult enim et operatur bonum amato; ad amatum autem pertinet bonum pati : et ideo excellentius est amare; et propter hoc, ad benefactorem pertinet ut plus amet. Quarto, quia difficilius est beneficia impendere, quam recipere. Ea verò in quibus laboramus, plus diligimus (1) ; quæ verò nobis de facili proveniunt, quodammodo contemnimus.

Ad primum ergo dicendum, quòd in benefactore est ut beneficiatus provocetur ad ipsum amandum ; benefactor autem diligit beneficiatum non quasi provocatus ab illo, sed ex seipso motus. Quod autem ex se est, potius est eo quod est per aliud.

Ad secundum dicendum, quòd amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus : et ideo contrarium habet rationem majoris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus : et ideo habet majorem promptitudinem.

Ad tertium dicendum, quòd Deus etiam plus nos diligit, quam nos eum diligamus ; et parentes plus diligunt filios, quàm ab eis diligantur. Nec tamen oportet quòd quoslibet benefi-

(1) Exemplo matrum quæ filios plus amant, quia laboriosiùs eos genuerunt; ut et eorum

cessaire de dire que nous devons aimer ceux à qui nous faisons du bien plus que nos bienfaiteurs, quels qu'ils soient; car les bienfaiteurs à qui nous sommes redevables des plus grands biens, comme Dieu et nos parents, passent, ainsi que nous l'avons dit précédemment, avant ceux à qui nous faisons nous-mêmes un bien qui est toujours moindre.

ARTICLE XIII.

L'ordre de la charité subsiste-t-il dans le ciel?

Il paroît que l'ordre de la charité ne subsiste pas dans le ciel. 1° Saint Augustin dit, *De ver. Relig.*, XLVIII : « La charité parfaite consiste à aimer le plus grand bien plus que le bien d'un rang inférieur. » Or, dans le ciel la charité sera parfaite. Donc on y aimera ceux qui sont meilleurs plus que soi-même et que ceux qui nous sont plus étroitement unis.

2° On aime davantage celui à qui l'on veut le plus de bien. Or, le bienheureux, dans le ciel, veut plus de bien à celui qui possède ce bien même à un plus haut degré; car, autrement, sa volonté ne seroit pas en tout conforme à la volonté divine. Et comme celui qui est meilleur est aussi celui qui possède le bien à un plus haut degré, il s'ensuit que chacun dans le ciel aimera celui qui sera meilleur; et, dès-lors, l'on y aimera un autre plus que soi, et un étranger plus que son parent.

3° Dans le ciel, Dieu sera la raison totale de l'amour; car alors s'accomplira cette parole de l'Apôtre, I *Cor.*, XV, 28 : « Afin que Dieu soit tout en tous. » L'on y aimera donc davantage celui qui sera plus rapproché de Dieu; et il y en aura, par conséquent, qui aimeront plus qu'eux-

des parents et des enfants. Le témoignage que lui rend ici notre auteur peut servir, au besoin, à montrer comment il falloit interpréter sa doctrine.

---

natos plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim à quibus maxima beneficia recipimus, scilicet Deum et parentes, præferimus his quibus aliqua minora beneficia impendimus.

ARTICULUS XIII.

Utrùm ordo charitatis remaneat in patria.

Ad decimum tertium sic proceditur (1). Videtur quòd ordo charitatis non remaneat in patria. Dicit enim Augustinus in lib. *de vera Religione* (cap. 48) : « Perfecta charitas est, ut plus potiora bona, et minus minora diligamus. » Sed in patria erit perfecta charitas. Ergo plus diligit aliquis meliorem, quàm vel seipsum, vel sibi conjunctum.

2. Præterea, ille magis amatur, cui majus bonum volumus. Sed quilibet in patria existens vult majus bonum ei qui plus bonum habet; alioquin voluntas ejus non per omnia divinæ voluntati conformaretur. Ibi autem plus bonum habet, qui melior est. Ergo in patria quilibet magis diliget meliorem; et ita magis alium quam seipsum, et extraneum quam propinquum.

3. Præterea, tota ratio dilectionis in patria Deus erit; tunc enim implebitur quod dicitur I *ad Cor.*, XV : « Ut sit Deus omnia in omnibus. » Ergo magis diligitur qui est Deo propinquior; et ita aliquis magis diliget meliorem

qui plus amant labore suo acquisitas quàm undecumque sibi datas, vel absque ulla difficultate provenientes pecunias. Quod exemplum utrumque Philosophus ad id probandum ibi affert.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 31, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1 et 2; et qu. 2, de virtut., art. 9, ad 12.

mêmes ceux qui leur seront supérieurs en mérite, et des étrangers, plus que des personnes qui leur seront unies.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La gloire ne détruit point la nature ; elle la perfectionne au contraire (1). Or, l'ordre de la charité tel que nous l'avons établi dans les articles 2, 3 et 4, procède de la nature même ; car tous les êtres s'aiment naturellement eux-mêmes plus que les autres. Donc ce même ordre de la charité subsistera dans le ciel.

(Conclusion. — L'ordre de la charité, d'après lequel Dieu doit être aimé sur toutes choses, subsistera nécessairement dans le ciel. Toutefois, sous le rapport du bien que l'on veut à autrui, les bienheureux aimeront plus qu'eux-mêmes ceux qui seront meilleurs qu'eux, mais sous ce rapport seulement ; car, par rapport au sujet aimant, ils s'aimeront eux-mêmes plus que les autres.)

L'ordre de la charité, relativement à l'amour souverain que nous devons à Dieu, subsistera nécessairement dans le ciel. Dans le ciel, en effet, lorsque l'homme jouira pleinement de Dieu, il l'aimera d'une manière simple et absolue. Quant à l'ordre qui règle l'amour de soi comparativement à l'amour du prochain, il semble qu'il faille distinguer, parce que, comme nous l'avons dit, art. 7 et 9, le degré de l'amour peut être diversement apprécié, ou d'après la différence du bien que l'on veut à autrui, ou d'après l'intensité avec laquelle on aime. Dans le premier sens, on aimera dans le ciel plus que soi-même ceux qui seront meilleurs que soi, et l'on aimera moins ceux qui seront moins bons ; car la volonté humaine devant être alors en parfaite conformité avec la volonté divine, tous

(1) Saint Thomas, comme on ne peut l'avoir oublié, a dit la même chose de la grace, et pour les mêmes raisons. C'est là un des grands principes de sa théologie. C'est ainsi qu'il ne cesse de nous faire voir l'accord parfait qui règne entre la raison et la foi, la nature et la religion. C'est encore ainsi qu'il nous apprend, d'une part, à respecter la grandeur et la sainteté de la vie humaine dans les affections et les relations qui en forment en quelque sorte l'essence, et, de l'autre, à aimer une religion qui consacre et immortalise les puissants et légitimes liens nés avec nous ou contractés durant le cours de notre existence ici-bas.

---

quam seipsum, et ita extraneum quàm conjunctum.

Sed contra est : natura non tollitur per gloriam, sed perficitur. Ordo autem charitatis suprà positus (art. 4 et 5), ex ipsa natura procedit ; omnia enim naturaliter plus se quam alia amant. Ergo iste ordo charitatis remanebit in patria.

(Conclusio. — Ordo charitatis quo Deus super omnia diligendus est, necessariò manet in patria ; ibi tamen quilibet homo beatus ex parte quidem boni quod alteri optatur, proximum meliorem magis quàm seipsum diliget, ex parte autem diligentis, seipsum intensius quàm proximum amabit.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est ordinem charitatis remanere in patria, quantum ad hoc quod Deus est super omnia diligendus. Hoc enim simpliciter (1) erit tunc, quando homo perfectè eo fruetur. Sed de ordine sui ipsius ad alios, distinguendum videtur ; quia, sicut suprà dictum est (art. 7), dilectionis gradus distingui potest, vel secundum differentiam boni quod quis alii exoptat, vel secundum intensionem dilectionis. Primo quidem modo, plus diliget meliores quàm seipsum, minus vero minus bonos. Volet enim quilibet beatus unumquemque habere quod sibi debetur secundum divinam justitiam, propter perfectam conformitatem vo-

(1) Cùm non habitu tantùm, ut nunc, in eo statu Deum super omnia dilecturi sint beati

les bienheureux voudront qu'il soit rendu à chacun ce qui lui est dû en vertu de la justice de Dieu. Et ce ne sera plus alors le temps de travailler à mériter une plus grande récompense, comme on le peut ici-bas, où il est toujours permis à tout homme d'aspirer au mérite et à la récompense d'un autre meilleur que lui; la volonté de chacun devra rester invariablement au point qui aura été déterminé par l'appréciation divine. Dans le second sens, au contraire, l'on s'aimera soi-même plus qu'un autre qui sera plus parfait, parce que l'intensité dans l'acte de l'amour provient du sujet qui aime, comme nous l'avons vu, art. 7 et 9. D'ailleurs, telle est la fin que Dieu se propose en conférant à l'homme le don de la charité : s'ordonner soi-même d'abord par rapport à lui, ce qui appartient à l'amour de soi ; puis, mais en seconde ligne, vouloir que les autres s'y ordonnent également, ou même les y ordonner autant qu'il est en soi. Pour ce qui est de l'ordre de la charité relativement à la priorité de l'amour que nous devons à tels ou tels de nos semblables, absolument parlant, l'on aimera davantage, selon l'amour de la charité, celui qui sera meilleur. Car la vie bienheureuse toute entière consistant en ce que l'ame soit ordonnée par rapport à Dieu, Dieu sera l'unique raison de l'ordre dans l'amour des bienheureux ; de telle sorte que celui qui sera le plus rapproché de Dieu, sera aussi celui que l'on aimera davantage et que l'on regardera comme plus rapproché de soi. Alors, en effet, il n'y aura plus, comme dans la vie présente, cette nécessité de pourvoir aux besoins des autres, qui oblige chacun à préférer, dans les soins qu'il donne, celui qui lui est uni par quelque lien, à celui qui lui est étranger, et qui fait qu'en cette vie l'homme aime davantage, par l'attrait même de la charité, celui qui lui est plus uni et envers lequel les devoirs de la charité l'obligent davantage. Toutefois, nous aimerons davantage, même dans le ciel, celui qui nous aura été uni pour plus de raisons; car les motifs de l'amour honnête

---

untatis humanæ ad divinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad majus præmium, sicut nunc accidit, quando potest homo melioris et virtutem et præmium desiderare; sed tunc voluntas uniuscujusque infra hoc sistet quod est determinatum divinitus. Secundo verò modo, aliquis plus seipsum diliget quam proximum etiam meliorem ; quia intensio actus dilectionis provenit ex parte subjecti diligentis, ut suprà dictum est. Et ad hoc etiam, donum charitatis unicuique confertur à Deo, ut primò quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius, secundariò verò, ordinem aliorum in Deum velit, vel etiam operetur secundum suum modum. Sed quantum ad ordinem proximorum ad invicem, simpliciter quis magis diliget meliorem secundum charitatis amorem ; tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum. Unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparationem ad Deum; ut scilicet ille magis diligatur et propinquior sibi habeatur ab unoquoque, qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc provisio, quæ est in præsenti vita necessaria, qua necesse est, ut unusquisque magis sibi conjuncto secundum quamcumque necessitudinem provideat magis, quàm alieno ; ratione cujus in hac vita ex ipsa inclinatione charitatis homo diligit magis sibi conjunctum, cui magis debet impendere charitatis effectum. Continget tamen in patria quòd aliquis sibi conjunctum pluribus modis diliget. Non enim cessabunt ab animo beati ho-

(nihil Dei dilectioni præponendo), sed actu nunquam intercepto et ne momento quidem ab illius dilectione desistendo.

ne laisseront pas que d'agir encore sur l'ame des bienheureux, bien que la raison d'aimer qui résulte de la proximité de Dieu l'emporte incomparablement chez eux sur tous les motifs de cette nature.

Je réponds aux arguments : 1° Le raisonnement est concluant pour ce qui regarde l'amour envers les personnes qui nous sont unies (1). Mais quant à s'aimer soi-même plus que les autres, cela est d'autant plus nécessaire que l'on a une charité plus parfaite; car l'homme qui a la charité plus parfaite, s'ordonne aussi parfaitement par rapport à Dieu, ce qui appartient à l'amour de soi, comme nous l'avons dit dans le corps de l'article.

2° L'objection repose sur l'ordre de l'amour considéré selon le degré du bien que l'on veut à celui que l'on aime.

3° Dieu sera pour chacun dans le ciel la raison totale de l'amour, parce qu'il est le bien total et exclusif de l'homme. Car, en supposant par impossible, que Dieu ne fût pas le bien de l'homme, il n'y auroit pas de raison pour nous de l'aimer; et voilà pourquoi l'ordre de l'amour exige qu'après Dieu l'homme s'aime lui-même avant tous.

QUESTION XXVII.

De l'acte principal de la charité, qui est la dilection.

Nous avons maintenant à nous occuper de l'acte de la charité : et d'abord, de son acte principal qui est la délection; puis, des autres actes ou effets qui en découlent.

(1) En vérité, s'il nous étoit permis d'exprimer, même sous forme de doute, notre humble sentiment à côté des paroles magistrales du grand docteur, nous ne comprenons pas pourquoi

---

nestæ dilectionis causæ; tamen omnibus istis rationibus præfertur incomparabiliter ratio dilectionis quæ sumitur ex propinquitate ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quòd quantum ad conjunctos sibi ratio illa concedenda est; sed quantum ad seipsum, oportet quòd aliquis plus se quàm alios diligat, tanto magis quanto perfectior est charitas; quia perfectior charitas ordinat hominem perfectè in Deum, quod pertinet ad dilectionem suiipsius, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de ordine dilectionis secundum gradum boni quod aliquis vult amato.

Ad tertium dicendum, quòd unicuique erit Deus tota ratio diligendi, eo quod Deus est totum hominis bonum. Dato enim per impossibile, quòd Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet quòd post Deum homo maximè diligat seipsum.

QUÆSTIO XXVII.

De principali actu charitatis, qui est dilectio, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de actu charitatis. Et primò, de principali actu charitatis, qui est dilectio; secundò, de aliis actibus, vel effectibus consequentibus.

Le premier point présente huit questions : 1° Qu'y a-t-il de plus essentiel à la charité, aimer ou être aimé? 2° L'amour considéré comme acte de la charité est-il la même chose que la bienveillance? 3° Doit-on aimer Dieu pour lui-même? 4° Peut-on l'aimer immédiatement en cette vie? 5° Peut-on l'aimer totalement? 6° Notre amour envers lui a-t-il une mesure? 7° Lequel vaut mieux d'amer son ami ou son ennemi? 8° Lequel vaut mieux d'aimer Dieu ou son prochain?

ARTICLE I.

Est-il plus essentiel à la charité d'être aimé que d'aimer?

Il paroît qu'il est plus essentiel à la charité d'être aimé que d'aimer. La charité est plus parfaite dans les plus parfaits. Or, les plus parfaits doivent être les plus aimés. Donc il est plus essentiel à la charité d'être aimé que d'aimer.

2° Ce qui se trouve dans un plus grand nombre d'individus paroît être ce qui convient le plus à la nature, et meilleur par conséquent. Or, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 8 : « La plupart veulent être aimés plus qu'ils ne veulent aimer; et ceux qui cherchent l'adulation sont, dans tous les temps, fort nombreux. » Il est donc meilleur d'être aimé que d'aimer, et, par conséquent, être aimé, est ce qui convient davantage à la charité.

3° Ce qui fait qu'une chose est telle, est lui-même tel à plus forte raison. Or, les hommes aiment parce qu'ils sont aimés; car saint Augustin dit, *De catechis. rud.*, IV : « Rien ne provoque notre amour

il abandonne à cet égard le principe si lumineux qu'il a lui-même posé, en disant que la gloire, pas plus que la grace, ne détruit nullement, mais perfectionne la nature. Si l'homme conserve dans le ciel l'amour spécial qu'il a pour lui-même, pourquoi ne conserveroit-il pas aussi celui qu'il a pour les personnes qui lui furent spécialement unies? Les raisons qui militent en faveur de l'un, ne peuvent-elles donc pas être invoquées en faveur de l'autre? Et, sans nuire à l'idée que nous devons avoir de la charité dans la patrie, ne peut-on pas dire qu'elle harmonisera, sans les détruire, toutes les pures affections dont notre cœur est capable?

Circa primum quæruntur octo : 1° Quid sit magis proprium charitatis, utrum amare vel amari. 2° Utrùm amare, prout est actus charitatis, sit idem quod benevolentia. 3° Utrùm Deus sit propter seipsum amandus. 4° Utrùm possit in hac vita immediatè amari. 5° Utrùm possit amari totaliter. 6° Utrùm ejus dilectio habeat modum. 7° Quid sit melius, utrum diligere amicum, vel diligere inimicum. 8° Quid sit melius, utrum diligere Deum, vel proximum.

ARTICULUS I.

Utrùm charitatis sit magis proprium amari, quàm amare.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd charitatis sit magis proprium amari quàm amare. Charitas enim in melioribus melior invenitur Sed meliores debent magis amari. Ergo charitatis magis est proprium amari.

2. Præterea, illud quod in pluribus invenitur, videtur esse magis conveniens naturæ, et per consequens melius. Sed, sicut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.*, « multi magis volunt amari quàm amare, semperque amatores adulationis sunt multi. » Ergo melius est amari quàm amare, et per consequens magis conveniens charitati.

3 Præterea, « propter quod unumquodque, et illud magis » (I. *Posterior.*, text. 5). Sed homines propter hoc quòd amantur, amant; dicit enim Augustinus in lib. *De catechizandis*

comme d'être aimés nous-mêmes les premiers. » Donc la charité consiste plutôt à être aimé qu'à aimer.

Mais le Philosophe dit, au contraire, *Ethic.*, VIII, 8, que « l'amitié consiste plutôt à aimer qu'à être aimé.» Or, la charité est une amitié. Donc elle consiste plutôt à aimer qu'à être aimé (1).

(Conclusion. — Aimer étant l'acte propre de la charité en tant qu'elle est une vertu, et être aimé ne pouvant convenir à la charité que comme à un bien pris en général, il est évident qu'il est plus essentiel à la charité d'aimer que d'être aimé.)

Aimer convient à la charité considérée en elle-même; car, la charité étant une vertu, il est dans son essence même qu'elle incline à son acte propre. Au contraire, être aimé n'est pas l'acte de la charité de celui qui est aimé, puisque sa charité n'opère qu'autant qu'il aime. On ne peut donc dire de lui qu'il est aimé, que sous le rapport du bien en général, c'est-à-dire parce qu'un autre se porte vers le bien qui est en lui par l'acte de sa charité propre. D'où il suit, évidemment, qu'il convient plus à la charité d'aimer que d'être aimé. Et, en effet, ce qu'un être a par lui-même et substantiellement lui convient plus que ce qui lui vient par un autre. Deux faits viennent à l'appui de cette vérité : le premier, c'est qu'on loue les amis plutôt parce qu'ils aiment que parce qu'ils sont aimés; bien

(1) Il ne faut pas perdre de vue que cette Question XXVIIe a pour objet d'étudier l'acte propre de la charité. L'auteur a d'abord traité de l'habitude ou de la vertu, considérée en elle-même; il a pu alors l'envisager plus d'une fois dans son état passif. Mais en ce moment c'est son activité qu'il envisage. Et cette première thèse détermine parfaitement le but de la question tout entière, en montrant que l'acte propre de la charité consiste dans un amour actif. *Etre aimé* peut bien, à quelques égards et dans certaines circonstances, être regardé comme une condition *d'aimer;* l'amour naît souvent de l'amour, suivant cette parole de saint Augustin : S'il vous en coûte d'aimer Dieu, rougissez au moins de ne point payer de retour l'amour qu'il vous témoigne. Cela est vrai; mais, dans ce cas même, l'amour engendré, si nous pouvons l'appeler ainsi, a son acte propre, qui est d'aimer, à son tour.

---

rudibus (cap. 4), quòd « nulla est major provocatio ad amandum quàm prævenire amando. » Ergo charitas magis consistit in *amari* quàm in *amare*.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VIII. *Ethic.*, quòd « magis existit amicitia in *amare* quàm in *amari* (1). » Sed charitas est amicitia quædam. Ergo charitas magis consistit in *amare* quàm in *amari*.

(Conclusio. — Cùm amare proprius sit actus charitatis, ut ipsa est virtus, amari verò non conveniat charitati, nisi secundùm communem quamdam boni rationem, perspicuum inde est, charitatis magis proprium esse amare quàm amari.)

Respondeo dicendum, quòd amare convenit charitati, in quantum est charitas. Charitas enim, cùm sit virtus quædam, secundùm suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus charitatis ipsius qui amatur, sed actus charitatis ejus est amare. Amari autem ei competit secundùm communem rationem boni, prout scilicet ad ejus bonum alius per actum charitatis movetur. Unde manifestum est quòd charitati magis convenit amare, quàm amari. Magis enim convenit unicuique quod convenit ei per se et substantialiter, quàm quod convenit ei per aliud. Et hujus duplex est signum : primum quidem, quia amici magis laudantur ex hoc quòd amant, quàm ex hoc quòd amantur, quinimo, si non amant et amentur, vituperantur; secundò, quia matres,

(1) Vel *magis consistere videtur*, ut ubi suprà, cap. 2 vel 8, ex græco δοκεῖ εἶναι sub finem videre est; ubi ad id probandum afferuntur exempla quæ hîc in textu refert S. Thomas, præter exemplum adulatorum qui præmittuntur simulare quòd magis ament quàm amentur.

plus, on les blâme de ce qu'ils n'aiment pas alors qu'ils sont aimés eux-mêmes. Le second, c'est que les mères, qui sont la plus haute personnification de l'amour, cherchent plus à aimer qu'à être aimées. Car, selon la remarque du Philosophe, *Ethic.*, VIII, 8, « Il y a des mères qui donnent leur enfant à nourrir. Elles l'aiment certainement toujours; et cependant elles ne cherchent pas à en être aimées, si l'enfant ne répond pas à leur tendresse. »

Je réponds aux arguments : **1°** Les plus parfaits, par là même qu'ils sont tels, sont plus aimables sans doute; mais par là même que la charité est plus parfaite en eux, ils sont aussi plus aimants, tout en proportionnant leur amour à son objet. Car celui qui est plus parfait n'aime pas ce qui est au-dessous de lui moins que cela n'est digne d'être aimé, comme aussi celui qui est moins bon ne parvient pas à aimer celui qui lui est supérieur en vertu autant qu'il est aimable.

2° Ainsi que le Philosophe le fait remarquer dans cet endroit même, « c'est pour le même motif que les hommes veulent être aimés et honorés. » Car, comme on honore un individu pour rendre hommage à un bien qui est en lui, de même, en l'aimant, on témoigne aussi de quelque bien qu'il possède, parce que le bien seul est aimable. Par conséquent, c'est pour un but ultérieur que les hommes cherchent à être aimés et honorés, et ce but, c'est la manifestation du bien qui est en eux. Au contraire, ceux qui ont la charité cherchent à aimer pour l'amour même, qui est le bien de la charité, comme tout acte d'une vertu est le bien de cette vertu. D'où il suit qu'il appartient plus à la charité de vouloir aimer que d'être aimé.

3° Etre aimé est ordinairement cause que l'on aime, non pas dans ce sens qu'être aimé soit la fin que l'on se propose en aimant, mais parce que c'est une des voies qui conduisent à l'amour.

---

quæ maximè amant, plus quærunt amare quàm amari. Quædam enim, ut Philosophus dicit in eodem libro, « filios suos dant nutrici; et amant quidem, reamari autem non quærunt, si non contingat (1). »

Ad primum ergo dicendum, quòd meliores ex eo quòd meliores sunt, sunt magis amabiles; sed ex eo quòd in eis est perfectior charitas, sunt magis amantes, secundùm tamen proportionem amati. Non enim melior minùs amat id quod infra ipsum est, quàm amabile sit, sicut ille qui est minùs bonus non attingit ad amandum meliorem, quantum amabilis est.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit ibidem, « homines volunt amari, in quantum volunt honorari. » Sicut enim honor exhibetur alicui, ut quoddam testimonium boni in ipso qui honoratur, ita per hoc quòd aliquis amatur, ostenditur in ipso esse aliquod bonum, quia solum bonum amabile est. Sic ergo amari et honorari quærunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis. Amare autem quærunt charitatem habentes, secundùm se, quasi ipsum sit bonum charitatis, sicut et quilibet actus virtutis est bonum virtutis illius. Unde magis pertinet ad charitatem velle amare, quàm velle amari.

Ad tertium dicendum, quòd propter amari aliqui amant; non ita quòd amari sit finis ejus quod est amare, sed eo quòd est via quædam ad hoc inducens quòd homo amet.

(1) Supple *utrumque*, juxta græcum ἐὰν ἀμφότερα μὴ ἐνδέχηται, vel, *si utraque non contingant;* scilicet ut et amentur vicissim sicut sentiunt se amare.

ARTICLE II.

L'amour, considéré comme acte de la charité, est-il la même chose que la bienveillance?

Il paroît que l'amour, considéré comme acte de la charité, n'est pas autre chose que la bienveillance. 1° Le Philosophe dit, *Rhet.*, II, 4 : « Aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un. » Or, c'est aussi ce que fait la bienveillance. Donc l'acte de la charité n'est pas autre chose que la bienveillance.

2° L'acte appartient à la même puissance que l'habitude. Or, l'habitude de la charité existe dans la puissance de la volonté, comme nous l'avons dit, quest. XXIV, art. 1. Donc l'acte de la charité est aussi l'acte de la volonté. Et comme il ne se distingue que parce qu'il tend au bien, ce qui est aussi le propre de la bienveillance, il s'ensuit que l'acte de la charité n'est autre chose que la bienveillance.

3° Le Philosophe, *Ethic.*, IX, 4, distingue cinq choses qui sont propres à l'amitié : vouloir du bien à son ami, désirer qu'il existe et qu'il vive, se plaire à vivre avec lui, avoir les mêmes goûts, enfin partager ses joies et ses peines. Or, les deux premières appartiennent à la bienveillance. Donc le premier acte de la charité est la bienveillance.

Mais le Philosophe lui-même dit au contraire, *Ethic.*, IX, 5 : « La bienveillance n'est ni l'amitié ni l'amour, mais le principe de l'amitié. » Or, la charité est une amitié, ainsi que nous l'avons dit, quest. XXIII, art. 1. Donc la bienveillance n'est pas la même chose que l'amour, acte de la charité.

ARTICULUS II.

Utrùm amare secundum quod actus est charitatis, sit idem quod benevolentia.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd amare secundùm quòd est actus charitatis, nihil sit aliud quàm benevolentia. Dicit Philosophus in II. *Rhetor.* (cap. 4), quòd « amare est velle alicui bonum. » Sed hoc est benevolentia. Ergo nihil aliud est actus charitatis quàm benevolentia.

2. Præterea, cujus est habitus ejus est actus. Sed habitus charitatis est in potentia voluntatis, ut suprà dictum est. Ergo etiam actus charitatis est actus voluntatis. Sed non est nisi in bonum tendens, quod est benevolentia. Ergo actus charitatis nihil aliud est quàm benevolentia.

3. Præterea, Philosophus in IX. *Ethic.* ponit quinque ad amicitiam pertinentia : quorum primum est, quòd homo velit amico bonum; secundum est, quòd velit ei *esse* et *vivere* (2); tertium est, quòd ei delectabiliter convivat; quartum est, quòd eadem eligat; quintum est, quòd ei condoleat et congaudeat. Sed prima duo ad benevolentiam pertinent. Ergo primus actus charitatis est benevolentia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in eodem libro, quòd « benevolentia neque est amicitia, neque est amatio, sed est amicitiæ principium. » Sed charitas est amicitia, ut suprà dictum est (qu. 23, art. 1). Ergo benevolentia non est idem quod dilectio, quæ est charitatis actus.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 1, tum in corp., tum ad 2.

(2) Seu *eum esse et vivere sicut ipsum*, ut ex cap. 4, tum in græco-lat., tum in antiquis colligitur. Quòd autem benevolentia non sit amicitia, sed solummodo amicitiæ principium, ut subjungitur, utrobique cap. 5 videre est; ubi et præmittitur quòd sit similis quidem amicitiæ, sed non amicitia, cùm et erga ignotos esse possit.

(CONCLUSION. — L'amour, considéré comme acte de la charité, comprend, il est vrai, la bienveillance; mais il ajoute à celle-ci l'union affectueuse de celui qui aime avec l'objet aimé, union que ne renferme pas la bienveillance, laquelle est l'acte simple de la volonté, par lequel nous voulons du bien à un individu.)

On appelle bienveillance, à proprement parler, l'acte de la volonté par lequel nous voulons du bien à un autre. Or, l'amour dont il s'agit diffère de cet acte de la volonté par sa manière d'être, soit dans l'appétit sensitif, soit dans l'appétit intellectif, qui est la volonté. En effet, l'amour considéré dans l'appétit sensitif, est une passion. Or, toute passion incline avec une certaine impétuosité vers son objet; mais la passion de l'amour a ceci de particulier, qu'elle ne s'élève pas tout-à-coup : elle ne se produit qu'après une certaine étude de l'objet aimé. Aussi le Philosophe, *Ethic.*, IX, 5, voulant montrer la différence qu'il y a entre la bienveillance et l'amour qui est une passion, dit que « la bienveillance ne connoît ni l'appétit qui fait effort vers son objet, ni l'appétit lui-même, » c'est-à-dire qu'elle est étrangère à tout mouvement provenant de l'inclination, et qu'elle consiste uniquement dans le jugement de la raison, qui nous porte à vouloir du bien à tel ou tel individu. De plus, l'amour dont nous parlons suppose des rapports qui l'ont précédé, tandis que la bienveillance naît quelquefois tout-à-coup : c'est ainsi que, en voyant deux lutteurs aux prises, nous nous prononçons aussitôt en faveur de l'un contre l'autre. Si nous considérons maintenant l'amour dans l'appétit intellectif, nous trouvons que là encore il diffère de la bienveillance; car il implique une certaine union d'affection du sujet aimant avec l'objet aimé, en ce que celui qui aime, en se portant vers l'objet de son amour, le considère comme ne faisant qu'un avec lui-même, ou comme lui appartenant; tandis que la bienveillance est un acte simple de la volonté, par lequel nous voulons du bien à un individu, et ne suppose

---

(CONCLUSIO. — Quanquam in dilectione, prout est charitatis actus, includatur benevolentia, addit tamen dilectio benevolentiæ unionem affectus amantis ad amatum, quam non includit benevolentia, quæ est simplex voluntatis actus, qua alicui bonum volumus.)

Respondeo dicendum, quòd benevolentia propriè dicitur actus voluntatis, quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore, tam secundùm quod est in appetitu sensitivo, quàm etiam secundùm quod est in appetitu intellectivo, qui est voluntas. Amor enim qui est in appetitu sensitivo, est quædam passio. Omnis autem passio cum quodam impetu inclinat in suum objectum. Passio autem amoris habet quòd non subitò exoritur, sed per aliquam assiduam inspectionem rei amatæ. Et ideo Philosophus in IX. *Ethic.*, ostendens differentiam inter benevolentiam et amorem qui est passio, dicit quòd benevolentia « non habet distensionem et appetitum, » id est aliquem impetum inclinationis; sed ex solo judicio rationis homo vult bonum alicui. Similiter etiam talis amor est ex quadam consuetudine. Benevolentia autem interdum oritur ex repentino, sicut accidit nobis de pugilibus qui pugnant, quorum alterum vellemus vincere. Sed amor qui est in appetitu intellectivo, etiam differt à benevolentia; importat enim quamdam unionem secundùm affectum amantis ad amatum, in quantum scilicet amans æstimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis quo vo-

aucune affection qui nous unisse à lui. Ainsi donc l'amour, considéré comme acte de la charité, comprend la bienveillance ; mais il ajoute à celle-ci une union d'affection. C'est ce qui fait dire au Philosophe que « la bienveillance est le principe de l'amitié (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Aristote, en cet endroit, ne donne point une définition complète de l'amour; il en indique seulement une qualité essentielle, celle qui est éminemment la manifestation de son acte.

2° L'amour est un acte de la volonté tendant au bien, mais impliquant une certaine union du sujet aimant avec l'objet aimé, ce que n'implique pas la bienveillance.

3° Ces dispositions, énumérées par Aristote, n'appartiennent à l'amitié qu'autant qu'elles proviennent de l'amour que l'on a pour soi, comme il le dit lui-même au même endroit; car il veut que, en toutes choses, nous agissions envers nos amis comme envers nous-mêmes, ce qui rentre dans l'union d'affection dont nous avons parlé.

ARTICLE III.

Dieu doit-il être aimé pour lui-même dans la charité?

Il paroît que par la charité l'on n'aime pas Dieu pour lui-même, mais pour une autre chose. 1° Saint Grégoire dit, dans une de ses homélies : « C'est par les choses qu'il connoît, que l'esprit apprend à aimer celles qu'il ne connoît pas. » Or il entend par celles-ci les choses intelligibles et

(1) En résumé, la charité est quelque chose de plus que la bienveillance. La bienveillance toute seule ne constitue pas la charité, comme l'auteur le prouve d'une manière évidente, soit par la force de son argumentation, soit par l'exemple qu'il cite à l'appui. Il y faut de plus ce sentiment affectueux qui implique une sorte d'union entre le sujet et l'objet de la charité. Or,

---

lumus alicui bonum, etiam non præsuppositâ prædictâ unione affectus ad ipsum. Sic ergo in dilectione, secundùm quòd est actus charitatis, includitur quidem benevolentia, sed dilectio sive amor addit unionem affectus. Et propter hoc Philosophus dicit ibidem, quòd « benevolentia est principium amicitiæ. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus ibi diffinit *amare,* non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem ejus pertinens, in quo maximè manifestatur dilectionis actus.

Ad secundum dicendum, quòd dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam unione ad amatum, quæ quidem in benevolentia non importatur.

Ad tertium dicendum, quòd in tantum illa quæ Philosophus ibi ponit, ad amicitiam pertinent, in quantum proveniunt ex amore quem quis habet ad seipsum, ut ibidem dicitur, ut scilicet hæc omnia aliquis erga amicum agat sicut ad seipsum; quod pertinet ad prædictam unionem affectus.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus sit propter seipsum ex charitate diligendus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex charitate. Dicit enim Gregorius in quadam homilia : « Ex his quæ novit animus, discit incognita amare (2). » Vocat autem *incognita* intelligibilia et divina, *cognita* autem sen-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 2, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 1, ad 2; et *Opusc.*, VI, cap. 7, 8, 9, 14.

(2) Vel sic pleniùs, Homil. XI. in *Evang.* : *Ex his quæ animus novit, surgit ad incognita quæ non novit.* Et paulò post : *Ut per hoc quod scit notum diligere, discat et incognita amare.*

divines, et par les premières, les choses sensibles. Donc on aime Dieu pour autre chose que pour lui-même.

2° L'amour suit la connoissance. Or nous connoissons Dieu par autre chose que par lui-même, d'après ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, I, 20 : « Les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles par la connoissance que les créatures nous en donnent. » On l'aime donc aussi pour autre chose que pour lui-même.

3° « L'espérance engendre la charité. » *Glos. in Matth.* « La crainte y mène aussi, » dit saint Augustin, Tract. IX, *sup. prim. can. Joan.* Or on espère en Dieu parce que l'on en attend quelque bien, et on le craint parce que l'on veut éviter un châtiment qu'il peut nous infliger. Il paroît donc que si l'on aime Dieu, c'est également pour le bien que l'on espère de lui, ou pour le mal qu'on en redoute; et par conséquent Dieu ne doit pas être aimé pour lui-même.

Mais le contraire résulte de ces paroles de saint Augustin, *De doct. christ.*, I, 4 : « Jouir de quelqu'un, c'est s'attacher à lui par amour pour lui-même. » Or, comme il le dit au même livre, 5, nous devons jouir de Dieu. Donc nous devons l'aimer pour lui-même.

(Conclusion. — Dieu, étant l'essence même de la bonté et la fin dernière de tous les êtres, doit être aimé pour lui-même; cependant il peut se faire par manière de disposition qu'on l'aime pour autre chose, en ce sens que cela nous porte à l'aimer.)

La préposition *propter, pour, à cause de,* exprime un rapport de cause. Or il n'y a que quatre genres de causes : la cause finale, la cause formelle, la cause efficiente et la cause matérielle, à laquelle revient la disposition matérielle, quoiqu'elle ne soit pas cause absolument, mais seulement d'une manière relative. C'est donc toujours d'après une de ces

cette union, comme le remarque également saint Thomas, suppose une certaine connoissance que l'être aimant a de l'objet aimé, connoissance qui est le vrai principe de son amour, puis que le bien doit toujours être, ainsi que nous l'avons vu plus haut, l'objet d'un tel sentiment. Souvenons-nous du principe : Le bien est à la volonté ce que le vrai est à l'intelligence.

---

sibilia. Ergo Deus est propter aliud diligendus.

2. Præterea, amor sequitur cognitionem. Sed Deus per aliud cognoscitur, secundùm illud *Rom.*, I : « Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. » Ergo etiam propter aliud amatur, et non propter se.

3. Præterea, « spes generat charitatem, » ut dicit Glossa, *Matth.*, I; « timor etiam charitatem introducit, » ut Augustinus dicit super I. *Can. Joan.* (Tract. IX). Sed spes expectat aliquid adipisci à Deo, timor autem refugit aliquid quod à Deo infligi potest. Ergo videtur quòd Deus propter aliquod bonum sperandum, vel propter aliquod malum timendum, sit amandus; non ergo est amandus propter seipsum.

Sed contra est, quòd sicut Augustinus dicit in I. *De doctrina christ.* (cap. 3), « frui est amore inhærere alicui propter seipsum. » Sed Deo fruendum est, ut in eodem libro dicitur (c. 4). Ergo Deus diligendus est propter seipsum.

(Conclusio. — Cùm Deus sit ipsa essentia bonitatis per se, et ultimus finis omnium, propter seipsum quoque diligendus est, quanquam dispositivè propter aliquid à nobis diligi possit, quo inducimur ad ipsum amandum.)

Respondeo dicendum, quòd ly (*propter*) importat habitudinem alicujus causæ. Est autem quadruplex genus causæ, scilicet finalis, formalis, efficiens et materialis, ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quæ non est

causes que l'on dit d'une chose qu'elle doit être aimée pour une autre. Ainsi nous aimons la médecine pour la santé, d'après la cause finale; nous aimons un individu pour sa vertu, d'après la cause formelle, parce que c'est par la vertu qu'il est formellement bon et aimable par conséquent; nous aimons tels enfants pour leur père, d'après la cause efficiente; enfin c'est par manière de disposition, ce qui revient à dire, d'après la cause matérielle, que nous aimons quelqu'un pour ce qui nous dispose à l'aimer, par exemple pour les bienfaits que nous en avons reçus. Toutefois, observons ici que quand on a commencé d'aimer un ami, ce n'est plus pour ses bienfaits qu'on l'aime, mais pour sa vertu. Relativement aux trois premiers genres de cause, il est donc impossible que nous aimions Dieu pour autre chose qne pour lui-même (1); car il ne se rapporte pas à une autre chose comme à sa fin, puisqu'il est la fin dernière de tous les êtres. Il n'est pas non plus informé par un autre par rapport à sa bonté, puisque sa bonté est sa substance même et qu'elle est le type de tout ce qui est bon. On ne peut pas dire davantage qu'il ait reçu d'un autre être sa bonté, puisque c'est de lui que tous les êtres tirent la leur. Mais, par rapport au quatrième genre de cause, Dieu peut être aimé pour une autre chose que pour lui-même, parce qu'il y a des choses qui nous disposent à l'aimer davantage, comme, par exemple, les bienfaits que nous avons reçus de lui, les biens que nous en espérons, et même les châtiments que nous voulons éviter en nous attachant à lui (2).

Je réponds aux arguments : 1° L'esprit apprend par les choses qu'il

(1) Si Dieu étoit aimé pour autre chose que pour lui-même, la chose pour laquelle ou en vue de laquelle il seroit aimé, nous paroîtroit évidemment plus aimable que lui, puisque nous puiserions en elle le motif de notre amour; c'est elle en quelque sorte qui lui donneroit de sa surabondance. Ici s'applique, en effet, et d'une manière frappante, l'axiôme péripatéticien si souvent invoqué par notre saint auteur : « Propter quod unumquodque, illud magis. » Dieu ne seroit donc plus aimé par dessus tout, s'il n'étoit pas aimé pour lui-même. Un tel amour seroit doublement indigne de lui.

(2) Par les bienfaits nous remontons à la bonté, qui en est la source, comme par la cha-

causa simpliciter, sed secundùm quid. Et secundùm hæc quatuor genera causarum, dicitur aliquid *propter alterum* diligendum. Secundùm quidem genus causæ finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatem. Secundùm autem genus causæ formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem, quia scilicet virtute formaliter est bonus, et per consequens diligibilis. Secundùm autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos in quantum sunt filii talis patris. Secundùm autem dispositionem quæ reducitur ad genus causæ materialis, dicimur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad ejus dilectionem, putà propter aliqua beneficia suscepta; quamvis postquam jam amare incepimus, non propter illa beneficia amemus amicum, sed propter ejus virtutem. Primis ergo tribus modis Deum non diligimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem, sed ipse est finis ultimus omnium. Neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quòd sit bonus, sed ejus substantia est ejus bonitas, secundùm quam exemplariter omnia bona sunt. Neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis. Sed quarto modo potest diligi propter aliud, quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc quòd in Dei dilectione proficiamus, putà per beneficia ab eo suscepta, vel præmia sperata, vel etiam per pœnas, quas per ipsum vitare intendimus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex his quæ

connoît à aimer celles qu'il ne connoît pas; non que les choses connues soient cause ou formelle, ou finale, ou efficiente de cet amour, mais parce que l'homme est disposé par elles à aimer les choses qui lui sont inconnues.

2° La connoissance de Dieu s'acquiert au moyen des autres êtres; mais cette connoissance une fois acquise, ce n'est plus au moyen des autres êtres qu'on le considère; on le connoît en lui-même, selon cette parole de saint *Jean*, IV, 42 : « Nous ne croyons plus d'après ce que vous nous avez dit; car nous l'avons entendu, et nous savons qu'il est véritablement le Sauveur du monde. »

3° L'espérance et la crainte mènent à la charité par manière de disposition, ainsi que nous l'avons dit, quest. XVII, art. 8.

ARTICLE IV.

Peut-on aimer Dieu immédiatement en cette vie?

Il paroît que l'on ne peut pas aimer Dieu immédiatement en cette vie. 1° Comme le dit saint Augustin, *De Trin.*, X, 1 et 2, « On ne peut aimer ce que l'on ne connoît pas. » Or nous ne connoissons pas Dieu immédiatement dans cette vie, puisque « nous le voyons maintenant en énigme comme dans un miroir, » I. *Cor.*, XIII, 12. Donc nous ne l'aimons pas non plus immédiatement.

2° Qui ne peut pas le moins ne peut pas le plus. Or aimer Dieu c'est plus que le connoître, puisque l'Apôtre dit, I. *Cor.*, VI, 17 : « Celui qui

leur ou la lumière on remonte au foyer, suivant une comparaison employée par saint Thomas dans un de ses opuscules. Mais quand une fois on est en rapport avec la bonté substantielle et primordiale, qui est Dieu, c'est là qu'on trouve la raison de l'amour qu'on lui doit. C'est lui qu'on aime alors dans ses bienfaits, puisqu'on l'aime jusque dans les peines et les souffrances qu'il nous envoie.

---

animus novit, discit incognita amare, non quòd cognita sit ratio diligendi ipsa incognita per modum causæ formalis, vel finalis, vel efficientis, sed quia per hoc homo disponitur ad amandum incognita.

Ad secundum dicendum, quòd cognitio Dei acquiritur quidem per alia; sed postquam jam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum, secundùm illud *Joan.*, IV : « Jam non propter tuam loquelam credimus; ipsi enim audivimus et scimus quia hic est verè Salvator mundi. »

Ad tertium dicendum, quòd spes et timor ducunt ad charitatem per modum dispositionis cujusdam, ut ex suprà dictis patet (qu. 17, art. 8).

ARTICULUS IV.

Utrùm Deus in hac vita possit immediatè amari.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus in hac vita non possit immediatè amari. « Incognita enim amari non possunt, » ut Augustinus dicit, X. *De Trin.* (cap. 1 et 2). Sed Deum non cognoscimus immediatè in hac vita, quia « videmus nunc per speculum in ænigmate, » ut dicitur I. *ad Cor.*, XIII. Ergo neque etiam eum immediatè amamus.

2. Præterea, qui non potest quod minus est, non potest quod majus est. Sed majus est amare Deum, quàm cognoscere ipsum; « qui enim adhæret Deo (per amorem), unus spiritus cum

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 1; et dist. 34, qu. 1, art. 1, ad 5; et qu. 10, de verit., art. 11, ad 6; et qu. 2, de virtut., art. 2, ad 11.

adhère à Dieu par l'amour ne fait qu'un seul esprit avec lui. » Or l'homme ne peut connoître Dieu immédiatement. Donc bien moins encore peut-il l'aimer de la sorte.

3° Le péché a séparé l'homme de Dieu, suivant cette parole du prophète *Is.*, IX, 2 : « Vos péchés ont établi une séparation entre vous et Dieu. » Or le péché réside plutôt dans la volonté que dans l'intellect. Donc il est moins possible à l'homme d'aimer Dieu immédiatement que de le connoître ainsi.

Mais c'est le contraire. Il est dit que la connoissance de Dieu est énigmatique ici-bas, parce qu'elle y est médiate, et que, comme telle, elle doit cesser dans le ciel, ainsi que le dit saint Paul, I *Cor.*, XIII, 12. Or la charité d'ici-bas n'y sera pas détruite, comme il le dit encore au même endroit, 8. Donc elle atteint Dieu immédiatement.

(Conclusion. — Quoique nous ne connoissions Dieu que médiatement dans cette vie, nous l'aimons cependant par la charité d'une manière immédiate.)

Ainsi que nous l'avons dit, 1re partie, quest. LXXXII, art. 2, l'acte de la puissance cognitive se réalise par la présence de l'objet connu dans le sujet qui connoît; tandis que l'acte de la puissance appétitive consiste dans le mouvement de l'appétit se portant vers l'objet lui-même. Dès lors il est nécessaire que le mouvement de cette dernière puissance soit selon la nature des choses mêmes qu'elle appète, tandis que le mouvement de la puissance cognitive est selon le mode de son sujet. Or tel est par lui-même l'ordre des choses, que Dieu ne peut être connu ni aimé que par lui-même, parce qu'il est la vérité même, unique raison de la connoissance, comme il est la bonté même, unique raison aussi de l'amour. Mais par rapport à nous, qui ne connoissons qu'au moyen des

---

illo est, » ut dicitur I *ad Cor.*, VI (1). Sed homo non potest Deum cognoscere immediatè. Ergo multò minùs amare.

3. Præterea, homo à Deo disjungitur per peccatum, secundùm illud *Isai.*, LIX : « Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum. » Sed peccatum magis est in voluntate quàm in intellectu. Ergo minùs potest homo Deum diligere immediatè, quàm Deum immediatè cognoscere.

Sed contra est, quòd cognitio Dei, quia est mediata, dicitur ænigmatica, et evacuatur in patria, ut patet I *ad Cor.*, XIII (2). Sed charitas viæ non evacuatur, ut ibidem dicitur. Ergo charitas viæ immediatè Deo adhæret.

(Conclusio. — Quamquam mediatè Deum in via cognoscamus, ipsum tamen charitatis dilectione immediatè diligimus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (I. part., qu. 82, art. 2), actus cognoscitivæ virtutis perficitur per hoc quòd cognitum est in cognoscente. Actus autem appetitivæ virtutis perficitur per hoc quòd appetitus inclinatur ad rem ipsam. Et ideo oportet quòd motus appetitivæ virtutis sit in res secundùm conditionem ipsarum rerum; actus autem cognoscitivæ virtutis est secundùm modum cognoscentis. Est autem ipse ordo rerum talis secundùm se, quòd Deus est propter seipsum cognoscibilis et diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas et bonitas, per quam alia cognoscuntur et amantur. Sed quoad nos, quia nostra

(1) Sic tantùm ibi, vers. 17, *unus spiritus est*, sed subintelligitur *unus cum illo.*

(2) Quantum ad primam partem, v. 12, ubi dicitur quòd *videmus nunc per speculum in ænigmate ;* quoad secundam autem, v. 9, ubi dicitur : *Ex parte cognoscimus;* et mox, v. 19 :

sens, les choses qui sont les plus rapprochées de nos sens, sont celles que nous connoissons les premières; et celles qui en sont les plus éloignées, sont le terme où s'arrête notre connoissance. Il faut donc dire, d'après cela, que l'amour de la charité, qui est l'acte de la puissance appétitive, tend de prime-abord vers Dieu, même ici-bas, et que de là il descend vers les autres êtres. Par conséquent, la charité aime Dieu immédiatement, et elle aime les créatures par l'intermédiaire de Dieu. Mais c'est le contraire qui a lieu dans la connoissance, parce que nous connoissons Dieu par les autres êtres, comme la cause par l'effet, par voie d'élimination ou de négation, comme dit saint Denis, *De div. Nom.*, IV (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quoique l'on ne puisse pas aimer ce que l'on ne connoît pas, il n'est point pour cela nécessaire que l'ordre de la connoissance soit le même que celui de l'amour; car l'amour est le terme de la connoissance. C'est pourquoi là où notre connoissance cesse, c'est-à-dire à la chose même que nous connoissons par une autre, l'amour peut commencer aussitôt.

2° L'amour de Dieu étant supérieur à sa connoissance, dans cette vie surtout, il la présuppose par là même. La connoissance, en effet, ne s'arrêtant pas aux creatures, mais s'élevant par elles à autre chose, l'amour commence à ce terme ultérieur pour découler de là sur les autres êtres; et il s'établit ainsi une sorte de mouvement réciproque, produit, d'un côté, par la connoissance partant des créatures pour arriver à Dieu, et, de l'autre, par l'amour partant de Dieu, comme de la fin dernière, pour arriver aux créatures.

3° La charité détruit l'éloignement de Dieu, qui est l'effet du péché,

(1) Non-seulement donc celui qui possède la charité n'aime pas Dieu pour autre chose que pour lui-même; mais rien encore ne s'interpose entre son amour et Celui qui en est l'objet : aucune créature n'est ni la cause ni le moyen de sa charité. Telle est la gradation qu'il faut établir entre les deux vérités successivement démontrées par notre saint auteur.

---

cognitio à sensu ortum habet, priùs sunt cognoscibilia, quæ sunt sensui propinquiora; et ultimus terminus cognitionis est in eo quod est maximè à sensu remotum. Secundùm hoc ergo dicendum est, quòd dilectio, quæ est appetitivæ virtutis actus, etiam in statu viæ tendit in Deum primò, et ex ipso derivatur ad alia; et secundùm hoc charitas Deum immediatè diligit, alia verò Deo mediante. In cognitione verò est è converso, quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiæ aut negationis, ut patet per Dionysium in lib. *De div. Nomin.* (cap. 4).

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis incognita non possint amari, tamen non oportet quòd sit idem ordo cognitionis et dilectionis; nam dilectio est cognitionis terminus. Et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re, quæ per aliam cognoscitur, statim dilectio incipere potest.

Ad secundum dicendum, quòd quia dilectio Dei est majus aliquid quàm ejus cognitio, maximè secundùm statum viæ, ideo præsupponit ipsam. Et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit : et per hoc ad alia derivatur per modum cujusdam circulationis, dum cognitio à creaturis incipiens, tendit in Deum, et dilectio à Deo incipiens sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur.

Ad tertium dicendum, quòd per charitatem tollitur aversio à Deo, quæ est per peccatum,

Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est; ut et v. 8 præmittitur : *Charitas nunquam excidit.*

ce que ne peut pas la connoissance de Dieu toute seule. Par conséquent, c'est l'amour de la charité qui unit immédiatement l'âme à Dieu par un lien spirituel.

ARTICLE V.

Dieu peut-il être aimé totalement?

Il paroît que Dieu ne peut pas être totalement aimé. 1° L'amour est subordonné à la connoissance. Or, nous ne pouvons pas connoître Dieu totalement, puisque ce seroit là comprendre Dieu. Donc nous ne pouvons pas l'aimer de la sorte.

2° L'amour est une union, comme le dit saint Denis, *De div. Nom.*, IV. Or, Dieu ne sauroit être totalement uni au cœur de l'homme, parce que « Dieu est plus grand que notre cœur. » *Joan.*, III, 20. Donc Dieu ne peut pas être aimé totalement.

3° Dieu s'aime lui-même totalement. Si donc on peut aimer Dieu totalement, il s'ensuit qu'un autre peut aimer Dieu autant qu'il s'aime lui-même. Or, cela répugne. Donc une créature ne peut aimer Dieu totalement.

Mais le contraire est établi par l'Ecriture, *Deut.*, V, 5: « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur (1). »

(Conclusion. — L'homme peut aimer Dieu totalement, en ce sens

(1) Le nouveau Testament est encore plus explicite touchant ce devoir imposé à l'homme d'aimer Dieu par dessus tout et selon tout le pouvoir dont l'être humain est capable. Les expressions qui formulent ce précepte sont tellement connues, non-seulement du théologien, mais d'un fidèle quelconque, qu'il est inutile de les rapporter ici. Du reste, notre saint Auteur avoit déjà comme préparé la thèse présente, en traitant de la vertu de charité, puisqu'il a démontré là que cette vertu peut être parfaite même sur la terre. Quest. XXIV, art. 8. Ce qu'il dit maintenant de l'acte est donc une conséquence obligée de ce qu'il avoit dit de l'habitude.

---

non autem per solam cognitionem. Et ideo charitas est, quæ diligendo, animum immediatè Deo conjungit, spiritualis vinculo unionis.

ARTICULUS V.

Utrùm Deus possit totaliter amari.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non possit totaliter amari. Amor enim sequitur cognitionem. Sed Deus non potest totaliter à nobis cognosci, quia hoc esset eum comprehendere. Ergo non potest à nobis totaliter amari.

2. Præterea, amor est unio quædam, ut patet per Dionysium, IV. cap. *De div. Nomin.* Sed cor hominis non potest totaliter Deo uniri, quia « Deus est major corde nostro, » ut dicitur I. *Joan.*, III (2). Ergo Deus non potest totaliter amari.

3. Præterea, Deus seipsum totaliter amat. Si ergo ab aliquo alio totaliter amatur, aliquis alius diligit Deum tantum quantum ipse se diligit. Hoc autem est inconveniens. Ergo Deus non potest totaliter diligi ab aliqua creatura.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, VI « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. »

(Conclusio. — Quamvis homo possit Deum

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, qu. 3, art. 2; et qu. 2, de virtut., art. 10, ad 3.

(2) Alio tamen sensu et alia occasione, ut vers. 20 patet, ubi plenè sic : *Si reprehenderit nos cor nostrum, major est Deus corde nostro, et novit omnia;* vel, *si malè senserit cor nostrum,* ut Augustinus legit ibi, Tract. VI. Quod sic explicat Beda : *Si nos accusaverit intus ipsa conscientia quòd non eo animo bona nostra faciamus quo facienda sunt, quomodo scientiam ejus latere possumus, cui canitur : Ecce tu, Domine, cognovisti omnia, etc., Psalm.* CXXXVIII. Sed verissimè hoc applicari potest.

qu'il peut aimer tout ce qui est en Dieu et en rapportant tout à son amour; mais il ne peut pas l'aimer totalement dans le sens absolu, en l'aimant autant qu'il mérite d'être aimé.

L'amour étant comme un milieu entre le sujet qui aime et l'objet aimé, la question de savoir si Dieu peut être aimé totalement présente un triple sens. On peut l'entendre d'abord en rapportant le mode de totalité à l'objet aimé; dans ce sens Dieu doit être aimé totalement, parce que l'homme doit aimer tout ce qui appartient à Dieu. En second lieu, on peut l'entendre en faisant rapporter ce mode de totalité au sujet qui aime; et, dans ce sens encore, Dieu doit être aimé totalement, parce que l'homme est tenu d'aimer Dieu de tout son pouvoir et de rapporter à son amour tout ce qu'il a, selon le texte même de la loi, *Deut.*, VI, 5: « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur. » Troisièmement enfin, on peut l'entendre en comparant le sujet qui aime avec l'objet aimé, c'est-à-dire, de telle sorte que la mesure de l'amour dans le premier égale la mesure du bien dans le second; et ici la réponse est négative. Car chaque être étant aimable en proportion de sa bonté, Dieu à raison de sa bonté infinie est infiniment aimable. Or, nulle créature ne peut aimer Dieu infiniment, parce que, dans la créature, toute puissance, soit naturelle, soit infuse, est limitée.

La réponse aux arguements est par-là même évidente; car ils partent tous de la troisième distinction, comme la proposition contradictoire elle-même s'appuie sur la seconde.

---

totaliter, id est, omnia quæ ad ipsum spectant, diligere, vel quæcumque homini sunt, in ejus dilectionem referre, non potest tamen ipsum homo diligere totaliter, id est, quantum ipse diligibilis est.)

Respondeo dicendum, quòd cùm dilectio intelligatur quasi medium inter amantem et amatum, cùm quæritur an Deus possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi. Uno modo, ut modus totalitatis referatur ad rem dilectam; et sic Deus est totaliter diligendus, quia totum quod ad Deum pertinet, homo diligere debet. Alio modo potest intelligi ita quòd totalitas referatur ad diligentem; et sic etiam Deus totaliter diligi debet, quia ex toto posse suo homo debet diligere Deum, et quidquid habet, ad Dei amorem ordinare, secundùm illud *Deuter.*, VI: « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. » Tertio modo potest intelligi secundùm comparationem diligentis ad rem dilectam, ut scilicet modus diligentis adæquet modum rei dilectæ. Et hoc non potest esse. Cùm enim unumquodque in tantum diligibile sit, in quantum est bonum, Deus, cujus bonitas est infinita, est infinitè diligibilis. Nulla autem creatura potest Deum infinitè diligere; quia omnis virtus creaturæ, sive naturalis, sive infusa, est finita.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ tres objectiones procedunt secundùm hunc tertium sensum; ultima autem ratio procedit in sensu secundo.

ARTICLE VI.

Est-il nécessaire que l'amour envers Dieu ait un mode?

Il paroît qu'il doit y avoir un mode dans l'amour de Dieu. 1° Le bien consiste essentiellement dans le mode, l'espèce et l'ordre, comme le fait observer saint Augustin dans son livre, *De naturâ boni,* III. Or, l'amour de Dieu est ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, selon cette parole de l'Apôtre, *Col.* III, 14: « Avant tout, ayez la charité. » Donc il doit y avoir un mode dans l'amour de Dieu.

2° Saint Augustin dit encore, *De morib. Eccles.*, VIII : « Dites-moi, je vous prie, quel est le mode de l'amour; car je crains d'être ou excessif ou défectueux dans le zèle et l'amour dont je brûle pour mon Dieu. » Or, c'est en vain qu'il auroit demandé quel mode il devoit garder dans l'amour de Dieu, si ce mode n'existe pas. Donc il doit y avoir un mode dans l'amour de Dieu.

3° D'après le même docteur, *Sup. Gen. ad litt.*, IV, 3, « Le mode dans un être quelconque, c'est ce qui est déterminé par la mesure qui lui convient. » Or, la mesure de la volonté de l'homme ainsi que de son action extérieure, c'est la raison. Par conséquent, de même qu'il doit y avoir dans l'effet extérieur de la charité un mode déterminé par la raison, d'après cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, XII, 1: «Que votre soumission soit raisonnable, » de même aussi il doit y en avoir un dans son acte intérieur ou dans l'amour envers Dieu.

Mais saint Bernard dit, au contraire, *De dilig. Deo.*, I: « Le motif de notre amour envers Dieu, c'est Dieu lui-même; et la manière de l'aimer, c'est de l'aimer sans mesure (1). »

(1) Voyons encore comment saint Bernard explique et confirme sa pensée, à la suite du texte cité par notre auteur : « L'amour qui a Dieu pour objet, se portant vers l'infini, quel

---

ARTICULUS VI.

Utrùm divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine, ut patet per Augustinum in lib. *De natura boni* (cap. 3). Sed dilectio Dei est optimum in homine, secundùm illud *ad Coloss.*, III : « Super omnia charitatem habete. » Ergo dilectio Dei debet modum habere.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccles.* (cap. 8) : « Dic mihi, quæso te, quis sit diligendi modus. Vereor enim ne plus minusve quàm oportet, inflammer desiderio et amore Domini mei. » Frustra autem quæreret modum nisi esset aliquis divinæ dilectionis modus. Ergo est aliquis divinæ dilectionis modus.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit IV. *Super Gen. ad lit.* (cap. 3), « modus est quem unicuique propria mensura præfigit. » Sed mensura voluntatis humanæ, sicut et actionis exterioris, est ratio. Ergo, sicut in exteriori effectu charitatis oportet habere modum à ratione præfixum, secundùm illud *Rom.*, XII : « Rationabile obsequium vestrum; » ita etiam interior dilectio Dei debet modum habere.

Sed contra est, quod Bernardus dicit in lib. *De diligendo Deo* (cap. 1), quòd « causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere. »

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, qu. 3, art. 3; et qu. 2, de virtut., art. 2, ad 13.

(Conclusion. — L'amour de Dieu étant la fin dernière de toutes les actions et de toutes les affections de l'homme, on ne peut lui assigner ni mode, ni terme; mais plus on l'aime, et plus l'amour est parfait.)

D'après le passage même de saint Augustin, cité dans le troisième argument, le mode implique la détermination d'une mesure. Cette détermination existe dans la mesure et dans la chose mesurée, mais d'une manière différente : elle existe essentiellement dans la mesure, parce que la mesure n'est telle que parce qu'elle détermine et qu'elle modifie quelque chose; tandis qu'elle existe dans les choses mesurées, d'une manière relative, c'est-à-dire, selon qu'elles atteignent la mesure. C'est ce qui fait qu'il ne peut y avoir dans la mesure rien d'immodéré, tandis que la chose mesurée est immodérée, si elle n'est pas conforme à la mesure, soit qu'elle ne l'atteigne pas, soit qu'elle la dépasse. Or, dans toutes les choses qui sont l'objet de l'appétit et de l'opération, la mesure c'est la fin, parce que, comme on le voit dans le Philosophe, *Phys.*, II, 89, c'est de leur fin que nos désirs et nos actes prennent leur espèce. C'est pourquoi la fin a un mode par elle-même, tandis que les moyens le tirent de leur proportion avec la fin. Et c'est pourquoi aussi, selon la remarque du Philosophe, *Politic.*, I, 6, dans les arts, quels qu'ils soient, le désir de la fin que l'on se propose est sans terme, tandis qu'il y en a un dans les moyens que l'on emploie pous arriver à cette fin. En effet, le médecin n'assigne aucun terme à la santé, il cherche à la rendre aussi parfaite que possible; mais il en met aux médicaments qu'il emploie. Car il n'en donne pas autant qu'il peut en donner, mais seulement

terme ou quel mode pourroit-on assigner, je vous le demande, à notre amour? L'Immense, l'Eternel, la suprême Science et la suprême Charité, Dieu nous aime, Dieu dont la grandeur ne connoît pas de bornes, dont la sagesse est infinie, selon les expressions du prophète royal, et dont la paix surpasse toute intelligence, comme le dit saint Paul; et nous irions calculer et mesurer l'amour que nous devons lui rendre?... »

(Conclusio. — Cùm omnium humanarum actionum atque affectionum ultimus finis sit ipsa Dei dilectio, nullus ei est modus vel terminus imponendus; sed quantò plus diligitur, tantò est dilectio melior.)

Respondeo dicendum, quòd sicut patet ex inducta auctoritate Augustini (argum. 3), modus importat quamdam mensuræ determinationem. Hæc autem determinatio invenitur et in mensura et in mensurato, aliter tamen et aliter : in mensura enim invenitur essentialiter, quia mensura secundùm seipsam est determinativa et modificativa aliorum; in mensuratis autem invenitur secundùm aliud, id est, in quantum attingunt mensuram. Et ideo, in mensura nihil potest accipi immodificatum; sed res mensurata est immodificata, nisi mensuram attingat, sive deficiat, sive excedat. In omnibus autem appetibilibus et agibilibus mensura est finis, quia eorum quæ appetimus et agimus, oportet propriam rationem ex fine accipere, ut patet per Philosophum in II. *Physic.* (text. 89). Et ideo finis secundùm seipsum habet modum; ea verò quæ sunt ad finem, habent modum ex eo quòd sunt fini proportionata (1). Et ideo, sicut Philosophus dicit in I. *Polit.*, appetitus finis in omnibus artibus est absque fine et termino; eorum autem quæ sunt ad finem, est aliquis terminus. Non enim medicus imponit aliquem terminum sanitati; sed facit eam perfectam quantumcumque potest, sed medicinæ imponit terminum. Non enim dat tantum de medicina

(1) Non sicut priùs cap. 6, sed in græco-lat. cap. 9, post medium, et apud S. Thomam lect. 8.

autant qu'il en faut pour améliorer ou rendre la santé. Et si les médicaments dépassoient ou n'atteignoient pas cette proportion, ils seroient immodérés. Or, la fin de toutes les actions et de toutes les affections de l'homme, c'est l'amour de Dieu, par lequel surtout nous atteignons notre fin dernière, ainsi que nous l'avons vu, quest. XXIII, art. 6. Par conséquent, on ne peut pas établir dans l'amour de Dieu un mode comme celui qui existe dans une chose mesurée, c'est-à-dire un mode qui comporte le plus et le moins; il n'a que celui qui existe dans la mesure, où l'excès est impossible; de telle sorte que, comme plus un acte est conforme à la règle, plus il est parfait, de même plus on aime Dieu, plus aussi l'amour est parfait.

Je réponds aux arguments: 1° Ce qui existe par soi l'emporte sur ce qui existe par un autre. C'est pourquoi la bonté de la mesure qui a un mode par elle-même, l'emporte sur la bonté de la chose mesurée, à qui le mode vient d'un autre. Il en est de même de la charité: comme son mode est celui de la mesure, elle l'emporte sur les autres vertus, qui ont le mode des choses mesurées.

2° Comme le dit saint Augustin lui-même un peu plus loin dans le même livre: « Le mode d'aimer Dieu, c'est de l'aimer de tout son cœur, » c'est-à-dire, de l'aimer autant qu'il peut être aimé; ce qui revient au mode qui est propre à la mesure (1).

3° La volonté ainsi que les actions de l'homme, dont l'objet est soumis au jugement de la raison, doivent avoir la raison pour mesure. Mais l'objet de l'amour divin, qui est Dieu, est au-dessus du jugement de la

(1) Les paroles de saint Augustin citées dans l'objection n'ont pas elles-mêmes un autre sens; on le voit clairement en les rapprochant du contexte, c'est-à-dire, en saisissant réellement la pensée du grand docteur. Il s'adresse à Jésus-Christ même; il demande à Celui qui est l'objet de son amour, quel mode ou quel terme il doit mettre à ce sentiment Et il conclut en disant que l'amour du divin Sauveur, les bienfaits dont il nous a comblés, le bonheur infini qu'il nous promet, sont la seule mesure de l'amour que nous lui devons. C'est dire que cet amour doit en quelque sorte tendre toujours vers l'infini.

---

quantum potest, sed secundùm proportionem ad sanitatem. Quam quidem proportionem si medicina excederet, vel ab ea deficeret, esset immoderata. Finis autem omnium actionum humanarum et affectionum est dilectio Dei, per quam maximè attingimus ultimum finem, ut suprà dictum est (qu. 23, art. 6). Et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus, sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus et minus, sed sicut invenitur modus in mensura, in qua non potest esse excessus. Sed quantò plus attingitur regula, tantò melius est: et ita quantò Deus plus diligitur, tantò est dilectio melior.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud quod est per se, potius est eo quod est per aliud. Et ideo bonitas mensuræ, quæ per se habet modum, potior est quàm bonitas mensurati, quæ habet modum per aliud. Et sic etiam charitas, quæ habet modum sicut mensura, præeminet aliis virtutibus, quæ habent modum sicut mensuratæ.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus ibidem subjungit, « modus diligendi Deum est ut ex toto corde diligatur (1), » id est, ut diligatur quantumcumque potest diligi. Et hoc pertinet ad modum qui convenit mensuræ.

Ad tertium dicendum, quòd affectio illa, cujus objectum subjacet judicio rationis, est ratione mensuranda. Sed objectum divinæ dilectionis,

(1) Nec satis tamen, sed ex tota mente, ut subjungit pleniùs ibi.

raison ; et il ne peut dès-lors avoir celle-ci pour mesure, puisqu'il la surpasse. Puis, il n'en est pas de l'acte intérieur de la charité comme de ses actes extérieurs ; car l'acte intérieur de la charité a la même nature que la fin, parce que le souverain bien de l'homme consiste en ce que son âme s'attache à Dieu, selon cette parole du Palmiste, *Ps.* LXXII, 27 : « Il m'est bon de m'attacher à Dieu. » Les actes extérieurs de la charité ne sont, au contraire, que des moyens, et comme tels ils doivent avoir pour mesure la charité et la raison.

ARTICLE VII.

Est-il plus méritoire d'aimer son ennemi que son ami?

Il paroît qu'il est plus méritoire d'aimer son ennemi que son ami. 1° Il est écrit, *Matth.*, V, 46 : « Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense en aurez-vous? » On ne mérite donc aucune récompense en aimant son ami, tandis que l'on en mérite une en aimant son ennemi, comme il est dit au même endroit. Par conséquent, il est plus méritoire d'aimer son ennemi que son ami.

2° Une chose est d'autant plus méritoire qu'elle suppose une plus grande charité. Or, aimer ses ennemis est une chose qui distingue les parfaits enfants de Dieu, comme le dit saint Augustin, *Enchir.*, LXXIII ; tandis qu'il suffit de la charité imparfaite pour aimer son ami. Il y a donc plus de mérite à aimer son ennemi qu'à aimer son ami.

3° Là où l'effort pour le bien est plus grand, paroît être aussi le plus grand mérite, d'après cette parole de l'Apôtre, I *Cor.*, XIII, 8 : « Chacun sera récompensé selon sa peine. » Or, l'homme a besoin d'un plus grand effort pour aimer son ennemi que pour aimer son ami, parce que c'est, en

---

quod est Deus, excedit judicium rationis; et ideo non mensuratur ratione, sed rationem excedit. Nec est simile de interiori actu charitatis et exterioribus actibus. Nam interior actus charitatis habet rationem finis; quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quòd anima Deo inhæreat, secundùm illud *Psalm.* : « Mihi adhærere Deo bonum est. » Exteriores autem actus sunt sicut ad finem : et ideo sunt commensurandi et secundùm charitatem et secundùm rationem.

ARTICULUS VII.

Utrùm sit magis meritorium diligere inimicum, quam amicum.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd magis meritorium sit diligere inimicum quàm amicum. Dicitur enim *Matth.*, V : « Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? » Diligere ergo amicum non meretur mercedem; sed diligere inimicum meretur mercedem, ut ibidem ostenditur. Ergo magis est meritorium diligere inimicos quàm amicos.

2. Præterea, tantò aliquid est magis meritorium, quantò ex majori charitate procedit. Sed diligere inimicum « est perfectorum filiorum, » ut Augustinus dicit in *Enchirid.* (cap. 73). Diligere autem amicum est etiam charitatis imperfectæ. Ergo majoris meriti est diligere inimicum quàm amicum.

3. Præterea, ubi est major conatus ad bonum, ibi videtur esse majus meritum, quia « unusquisque propriam mercedem accipiet secundùm suum laborem, » ut dicitur I *ad Cor.*, XIII. Sed majori conatu indiget homo ad hoc quòd diligat inimicum, quàm ad hoc quòd diligat ami-

(1) De his etiam infrà, art. 8, ad 2; et III, *Sent.*, dist. 30, art. 3 et art. 4, ad 3; et qu. 2, de virtut., art. 8, tum in corp., tum ad 17.

effet, plus difficile. Il paroît donc qu'il est plus méritoire d'aimer son ennemi que son ami.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Ce qui est mieux est aussi plus méritoire. Or, il est mieux d'aimer son ami, parce qu'il est mieux d'aimer ce qui est meilleur, et que l'ami qui aime est meilleur que l'ennemi qui hait. Donc il est plus méritoire d'aimer son ami que son ennemi.

(Conclusion. — Quoique aimer son ami soit aimer une chose meilleure, néanmoins, à s'en tenir à la raison de l'amour, qui est Dieu, il est plus méritoire d'aimer son ennemi que son ami (1).)

Ainsi que nous l'avons dit, quest. XXV, art. 1, Dieu est la raison de l'amour envers le prochain. Partant de là, pour savoir lequel des deux est plus méritoire, de l'amour envers un ennemi ou de l'amour envers un ami, on peut envisager l'amour, dans l'un et l'autre cas, de deux manières: d'abord, par rapport au prochain que l'on aime; en second lieu, par rapport à la raison pour laquelle on l'aime. Dans le premier sens, l'amour envers un ami l'emporte sur l'amour d'un ennemi, parce que, l'ami étant, comme tel, une chose meilleure et nous étant plus uni, il est par-là même une matière qui convient davantage à l'amour. C'est pour cela que l'acte de l'amour qui porte sur cette matière est meilleur en soi, et que par suite son contraire est pire; et, en effet, la haine envers un ami est pire que la haine envers un ennemi. Dans le second sens, c'est, au contraire, l'amour envers un ennemi qui l'emporte; et cela, pour deux raisons: la première, c'est que l'on peut aimer un ami pour une raison autre que Dieu, tandis que Dieu est l'unique raison qui fait que l'on aime un ennemi: la seconde, c'est que, en sup-

(1) On peut dire que cette conclusion et celle de l'article suivant, rendent d'une manière à peu près exacte le sens de notre auteur. Pourquoi leur donner alors un faux semblant d'opposition à sa propre réponse? C'est ce que nous n'avons pas à expliquer, après les réserves que nous avons faites contre une superfétation qui malheureusement avoit envahi la presque totalité des éditions de la *Somme*.

---

cum, quia difficilius est. Ergo videtur quòd diligere inimicum sit magis meritorium, quàm diligere amicum.

Sed contra est, quia illud quod est melius est magis meritorium. Sed melius est diligere amicum, quia melius est diligere meliorem. Amicus autem qui amat est melior quàm inimicus qui odit. Ergo diligere amicum est magis meritorium quàm diligere inimicum.

(Conclusio. — Quamquam diligere amicum sit rem meliorem diligere, secundùm tamen rationem diligendi, quæ Deus est, magis meritorium est inimicos quàm amicos diligere.)

Respondeo dicendum, quòd ratio diligendi proximum ex charitate, Deus est, sicut suprà dictum est. Cùm ergo quæritur quid sit melius vel magis meritorium, utrùm diligere amicum vel inimicum, dupliciter istæ dilectiones comparari possunt: uno modo ex parte proximi qui diligitur; alio modo ex parte rationis propter quam diligitur. Primo quidem modo dilectio amici præeminet dilectioni inimici, quia amicus et melior est et magis conjunctus: unde est materia magis conveniens dilectioni. Et propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est: unde et ejus oppositum est deterius; pejus enim est odire amicum quàm inimicum. Secundo autem modo dilectio inimici præeminet propter duo: primò quidem, quia dilectionis amici potest esse alia ratio, quàm Deus, sed dilectionis inimici solus Deus est ratio; secundò, quia præsupposito quòd uter-

posant que ce soit à cause de Dieu qu'on aime l'un et l'autre, l'amour de Dieu se révèle avec plus de force dans l'homme dont il dilate le cœur jusqu'à lui faire atteindre des objets plus éloignés, en lui faisant aimer ses ennemis. C'est comme pour le feu : sa vertu est d'autant plus puissante, qu'il étend sa chaleur à des objets plus éloignés. Par conséquent, l'amour divin est d'autant plus fort qu'il nous fait accomplir des choses plus difficiles, comme l'action du feu est d'autant plus grande qu'il peut consumer des matières moins combustibles. Mais comme le même feu agit plus puissamment sur les objets qui sont proches que sur ceux qui sont éloignés, de même la charité aime aussi plus vivement les personnes qui nous sont unies, que celles qui sont en quelque sorte loin de nous. Sous ce rapport, l'amour envers un ami, considéré en lui-même, est plus intense et plus parfait que l'amour envers les ennemis.

Je réponds aux arguments : 1° Cette parole du Seigneur doit s'entendre dans le sens exclusif. En effet, on ne mérite aucune récompense quand on aime ses amis uniquement parce qu'ils sont nos amis ; et c'est bien la disposition dont témoigne celui qui aime son ami de manière à ne pas aimer ses ennemis. Néanmoins l'amour envers les amis est méritoire, si on les aime pour Dieu, et non pas uniquement parce qu'ils sont nos amis.

La réponse aux autres arguments résulte évidemment de l'exposé de la thèse ; car ils s'appuient sur l'amour considéré par rapport à ce qui en est la raison, comme la contradictoire s'appuie sur l'amour considéré par rapport à son objet.

---

que propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio, quæ animum hominis ad remotiora extendit, scilicet usque ad dilectionem inimicorum : sicut virtus ignis tantò ostenditur esse fortior, quantò ad remotiora diffundit suum calorem. Tantò ergo ostenditur divina dilectio esse fortior, quantò propter ipsam difficiliora implemus : sicut et virtus ignis tantò est fortior, quantò comburere potest materiam minùs combustibilem. Sed sicut idem ignis in propinquiora fortiùs agit, quàm in remotiora, ita etiam charitas ferventiùs diligit conjunctos, quàm remotos. Et quantum ad hoc dilectio amicorum secundùm se considerata est ferventior et melior, quàm dilectio inimicorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Domini est per se intelligendum (1). Tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet quando propter hoc solum amantur, quia amici. Et hoc videtur accidere, quando sic amantur amici, quòd inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio, si propter Deum diliguntur, et non solùm quia amici sunt.

Ad alia patet responsio per ea quæ dicta sunt. Nam duæ rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi, ultima verò ex parte eorum quæ diligunt.

(1) Sicut et illud Chrysostomi, Homil. de cruce et latrone : *Melius est pro inimicis quàm pro amicis orare ;* vel Homil. de charitate : *Nihil præclari esse si benevoli simus in amicos.* Et cùm Bernardus majorem charitatem vocat pro inimicis quàm pro amicis mori, feria IV Hebdomadæ sanctæ.

ARTICLE VIII.

Est-il plus méritoire d'aimer le prochain que d'amer Dieu?

Il paroît qu'il est plus méritoire d'aimer le prochain que d'aimer Dieu. 1° De ces deux amours, celui auquel l'Apôtre a donné la préférence sur l'autre paroît être le plus méritoire. Or, l'Apôtre a préféré l'amour du prochain à l'amour de Dieu, d'après ses propres paroles, *Rom.*, IX, 3: «Je désirois être anathématisé par le Christ pour mes frères.» Donc il est plus méritoire d'aimer le prochain que d'aimer Dieu.

2° Il semble moins méritoire, d'une certaine manière, d'aimer un ami, comme nous l'avons dit, art. préc. Or, Dieu «qui nous a aimés le premier,» dit saint *Jean*, I, IV, 19, est éminement notre ami. Il semble donc moins méritoire d'aimer Dieu.

3° Ce qui est plus difficile paroît être l'effet d'une plus grande vertu et par conséquent plus méritoire; car, comme dit Aristote, *Eth.*, II, 3: «La vertu a pour objet le bien difficile.» Or, il est plus facile d'aimer Dieu que d'aimer le prohain, soit, parce que tous les êtres aiment naturellement Dieu, soit, parce qu'il n'y a rien en lui qui ne doive être aimé, ce que l'on ne peut dire du prochain. Donc il est plus méritoire d'aimer le prochain que d'aimer Dieu.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Ce par quoi une chose est telle est à plus forte raison tel lui-même. Or, l'amour du prochain n'est méritoire que parce qu'on aime le prochain à cause de Dieu. Donc l'amour de Dieu est plus méritoire que l'amour du prochain.

(Conclusion. — Aimer le prochain par charité et à cause de Dieu,

---

ARTICULUS VIII.

Utrùm sit magis meritorium diligere proximum, quam diligere Deum.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd magis sit meritorium diligere proximum, quàm diligere Deum. Illud enim videtur esse magis meritorium, quod Apostolus magis elegit. Sed Apostolus præelegit dilectionem proximi dilectioni Dei, secundùm illud *ad Rom.*, IX: «Optabam anathema esse à Christo pro fratribus meis.» Ergo magis est meritorium diligere proximum quàm diligere Deum.

2. Præterea, minùs videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicum, ut dictum est. Sed Deus maximè est amicus, «qui prior dilexit nos,» ut dicitur I *Joan.*, IV. Ergo diligere Deum videtur esse minùs meritorium.

3. Præterea, illud quod est difficilius, videtur esse virtuosius et magis meritorium quia; «virtus est circa difficile et bonum,» ut dicitur in II. *Ethic.* (2). Sed facilius est diligere Deum quàm proximum, tum quia naturaliter omnia Deum diligunt, tum quia in Deo nihil occurrit quod non sit diligendum, quod circa proximum non contingit. Ergo magis est meritorium diligere proximum, quàm diligere Deum.

Sed contra: «Propter quod unumquodque tale, illud magis.» Sed dilectio proximi non est meritoria nisi propter hoc quòd proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est magis meritoria quàm dilectio proximi.

(Conclusio. — Proximum ex charitate diligere, et propter Deum, magis meritorium est

(1) De his etiam infrà, qu. 128, art. 2, corp.; et III, *Sent.*, dist. 39, art. 4; et *Quodlib.*, VI, art. 11, corp.

(2) Imo etiam ex Heraclito *circa difficilius*, ut colligitur ex cap. 2, græco-lat., vel cap. 3 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 3.

est plus méritoire que d'aimer Dieu seulement sans aimer le prochain.)

On peut comparer ces deux sortes d'amour de deux manières : premièrement, en les considérant chacun séparément ; et dans ce cas, nul doute que l'amour de Dieu ne soit plus méritoire que l'amour du prochain ; car il mérite la récompense par lui-même, puisque la souveraine récompense, c'est la jouissance de Dieu, laquelle est le but de l'amour divin. En effet, l'Evangile assure cette récompense à celui qui aime Dieu, *Jean.*, XIV, 21 : « Si quelqu'un m'aime, il sera aimé de mon Père, et je me manifesterai à lui. » En second lieu, on peut les comparer en prenant l'amour de Dieu d'une manière exclusive, et l'amour du prochain, au contraire, comme ayant Dieu pour motif ; de telle sorte que l'amour du prochain renferme l'amour de Dieu, et que l'amour de Dieu ne renferme pas l'amour du prochain. On aura donc alors, d'un coté, le parfait amour de Dieu, qui s'étend au prochain, et, de l'autre, l'amour de Dieu insuffisant et imparfait, d'après cette parole de saint *Jean*, I, IV, 21 : « Tel est le commandement que Dieu nous a fait : que celui qui aime Dieu, aime aussi son frère. » Dans ce cas, l'amour du prochain l'emporte.

Je réponds aux arguments : 1° D'après un commentaire de la Glose, l'Apôtre n'exprimoit pas le vœu d'être séparé du Christ, quand il avoit été converti à la foi ; c'est lorsqu'il étoit encore infidèle qu'il parloit ainsi ; il n'est donc pas à imiter en cela. On peut dire encore avec saint Chrysostôme, *De compunct.*, I, 8, que cette parole ne prouve pas qu'il aimât le prochain plus que Dieu, mais qu'il aimoit Dieu plus que lui-même ; car il consentoit à être privé pour un temps de la jouissance divine, ce qui se rapporte à l'amour de soi, afin que Dieu fût glorifié dans le prochain, ce qui est amour de Dieu (1).

(1) Nous avons vu plus haut, quand l'auteur comparoit la charité que l'homme se doit à

---

quàm Deum solum amare non amando proximum.)

Respondeo dicendum, quòd comparatio ista potest intelligi dupliciter. Uno modo, si seorsim consideretur utraque dilectio ; et tunc non est dubium quin dilectio Dei est magis meritoria. Debetur enim ei merces propter seipsam, quia ultima merces est frui Deo, in quem tendit divinæ dilectionis motus. Unde et diligenti Deum merces promittitur, *Joan.*, XIV : « Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, et manifestabo ei meipsum. » Alio modo potest attendi ipsa comparatio, ut dilectio Dei accipiatur secundùm quòd solus diligitur ; dilectio autem proximi accipiatur secundùm quòd proximus diligitur propter Deum : sic dilectio proximi includit dilectionem Dei ; sed dilectio Dei non includit dilectionem proximi. Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectæ, quæ extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem et imperfectam, quia « hoc mandatum habemus à Deo, ut qui diligit Deum diligat et fratrem suum ; » et in hoc sensu dilectio proximi præeminet.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm unam Glossæ expositionem, hoc Apostolus tunc non optabat quando erat in statu gratiæ, ut scilicet separaretur à Christo pro fratribus suis ; sed hoc optaverat quando erat in statu infidelitatis. Unde in hoc non est imitandus. Vel potest dici, sicut dicit Chrysostomus in lib. *De compunctione*, quòd per hoc non ostenditur quòd Apostolus plus diligeret proximum quàm Deum, sed quòd plus diligeret Deum quàm seipsum. Volebat enim ad tempus privari fruitione divina (quod pertinet ad dilectionem sui), ad hoc quòd honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei.

2° L'amour d'un ami est quelquefois moins méritoire, parce qu'on l'aime pour lui-même et que l'on s'écarte ainsi de la raison vraie de l'amour de la charité, qui est Dieu. C'est pourquoi, quand on aime Dieu pour lui-même, loin que le mérite soit diminué par là, c'est au contraire ce qui en constitue la raison totale.

3° Le mérite et la vertu se constituent par le bien plus que par le difficile. Par conséquent, tout ce qui est plus difficile n'est pas par cela seul plus méritoire; il faut, pour qu'il en soit ainsi, que ce qui est plus difficile, soit meilleur en même temps.

lui-même avec celle qu'il doit à son prochain, dans quel sens il faut entendre cette parole de saint Paul, suivant les meilleurs interprètes.

Ad secundum dicendum, quòd dilectio amici pro tanto est quandoque minùs meritoria, quia amicus diligitur propter seipsum; et ita deficit à vera ratione amicitiæ charitatis, quæ est Deus. Et ideo quòd Deus diligatur propter seipsum, non diminuit meritum, sed hoc constituit totam meriti rationem.

Ad tertium dicendum, quòd plus facit ad rationem meriti et virtutis *bonum*, quàm *difficile*. Unde non oportet quòd omne difficilius sit magis meritorium, sed quòd sic est difficilius ut etiam sit melius.

FIN DU SEPTIÈME VOLUME.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE SEPTIÈME VOLUME.

PREMIÈRE PARTIE DE LA SECONDE (SUITE).

TRAITÉ

DES PRINCIPES EXTÉRIEURS DES ACTES HUMAINS (SUITE).

QUESTION CIX.

Du second principe extérieur des actes humains, ou de la grace divine.

ARTICLE I. L'homme peut-il sans la grace connoître une vérité quelconque? 3
ARTICLE II. L'homme peut-il vouloir et faire le bien sans la grace? 7
ARTICLE III. L'homme peut-il aimer Dieu par-dessus toutes choses, sans la grace et avec les seules forces de la nature? 11
ARTICLE IV. L'homme peut-il, sans la grace et avec les seules forces de la nature, accomplir les préceptes de la loi? 15
ARTICLE V. L'homme peut-il mériter la vie éternelle sans la grace? 18
ARTICLE VI. L'homme peut-il se disposer lui-même à la grace, par ses seules forces et sans le secours extrinsèque de cette même grace? 21
ARTICLE VII. L'homme peut-il sortir de l'état de péché sans le secours de la grace? 25
ARTICLE VIII. L'homme, sans la grace, peut-il ne pas pécher? 28
ARTICLE IX. Celui qui a déjà obtenu la grace peut-il de lui-même, et sans autre secours de la grace, faire le bien et éviter le péché? 33
ARLICLE X. L'homme qui se trouve en état de grace a-t-il besoin d'un neu veau secours de la grace pour persévérer? 36

QUESTION CX.

De la grace divine considérée dans son essence.

ARTICLE I. La grace met-elle quelque chose dans notre ame? 39
ARTICLE II. La grace est-elle une qualité de l'ame? 44
ARTICLE III. La grace est-elle la même chose que la vertu? 47
ARTICLE IV. La grace a-t-elle pour sujet l'essence même de l'ame ou simplement une de ses puissances? 50

QUESTION CXI.

Division de la grace.

ARTICLE I. La grace peut-elle être convenablement divisée en grace gratuite et grace sanctifiante ? 54
ARTICLE II. La grace peut-elle être convenablement divisée en grace qui opère et grace qui coopère ? 58
ARTICLE III. La grace peut-elle se diviser convenablement en grace prévenante et grace subséquente ? 61
ARTICLE IV. La grace gratuite est-elle convenablement divisée par l'Apôtre ? 64
ARTICLE V. La grace gratuitement donnée est-elle plus noble que la grace sanctifiante ? 68

QUESTION CXII.

De la cause de la grace.

ARTICLE I. Dieu seul est-il la cause de la grace ? 72
ARTICLE II. Faut-il de la part de l'homme une certaine préparation ou disposition à la grace ? 74
ARTICLE III. La grace est-elle nécessairement donnée à celui qui s'y prépare ou qui fait pour cela ce qui est en son pouvoir ? 78
ARTICLE IV. La grace de l'un est-elle plus grande que la grace de l'autre ? 80
ARTICLE V. L'homme peut-il savoir s'il a la grace ? 83

QUESTION CXIII.

Des effets de la grace.

ARTICLE I. La justification de l'impie est-elle la même chose que la rémission des péchés ? 88
ARTICLE II. La rémission des péchés, qui n'est autre chose que la justification de l'impie, exige-t-elle l'infusion de la grace ? 91
ARTICLE III. La justification de l'impie exige-t-elle un mouvement du libre arbitre ? 94
ARTICLE IV. La justification de l'impie exige-t-elle le mouvement de la foi ? 98
ARTICLE V. La justification de l'impie exige-t-elle un mouvement du libre arbitre contre le péché ? 101
ARTICLE VI. La rémission des péchés doit-elle être rangée parmi les conditions requises pour la justification de l'impie ? 104
ARTICLE VII. La justification de l'impie se produit-elle instantanément ou par degrés successifs ? 107
ARTICLE VIII. L'infusion de la grace est-elle, dans l'ordre logique ou naturel, la première des conditions requises pour la justification de l'impie ? 113
ARTICLE IX. La justification de l'impie est-elle la plus grande œuvre de Dieu ? 117
ARTICLE X. La justification de l'impie est-elle une œuvre miraculeuse ? 119

QUESTION CXIV.

Du mérite, qui est l'effet de la grace coopérante.

ARTICLE I. L'homme peut-il mériter quelque chose de la part de Dieu? 123
ARTICLE II. Quelqu'un peut-il, sans la grace, mériter la vie éternelle? 127
ARTICLE III. L'homme établi dans la grace peut-il mériter la vie éternelle d'une manière rigoureuse? 130
ARTICLE IV. La grace produit-elle le mérite par le moyen de la charité plutot que des autres vertus ? 132
ARTICLE V. L'homme peut-il, pour lui-même, mériter la première grace? 136
ARTICLE VI. Un homme peut-il mériter pour un autre la première grace? 138
ARTICLE VII. L'homme peut-il mériter par lui-même la grace de se relever après sa chute? 141
ARTICLE VIII. L'homme peut-il mériter un accroissement de grace ou de charité? 143
ARTICLE IX. L'homme peut-il mériter la persévérance? 146
ARTICLE X. Les biens temporels sont-ils l'objet du mérite? 148

SECONDE PARTIE DE LA SECONDE.

PROLOGUE.

QUESTION I.

De la foi.

ARTICLE I. La vérité première est-elle l'objet de la foi? 157
ARTICLE II. L'objet de la foi est-il quelque chose de complexe à la manière d'une proposition? 160
ARTICLE III. La foi peut-elle être fausse dans son objet? 162
ARTICLE IV. L'objet de la foi peut-il être quelque chose que l'on voit? 165
ARTICLE V. Les vérités de la foi peuvent-elles être l'objet de la science? 167
ARTICLE VI. Les vérités de la foi doivent-elles être divisées par articles? 171
ARTICLE VII. Les articles de la foi se sont-ils accrus par la succession des temps? 175
ARTICLE VIII. Les articles de la foi sont-ils énumérés d'une manière convenable? 180
ARTICLE IX. Etoit-il convenable de rédiger les articles de foi dans le symbole? 185
ARTICLE X. Est-ce aux souverains pontifes qu'il appartient de dresser un symbole de foi? 189

QUESTION II.

De l'acte de la foi.

ARTICLE I. Croire est-ce penser une chose en y donnant son assentiment? 193
ARTICLE II. Les actes de foi sont-ils convenablement distingués de cette manière : croire à Dieu, croire Dieu, croire en Dieu? 196

ARTICLE III. Est-il nécessaire pour le salut de croire quelque chose qui est au-dessus de la raison naturelle? 198
ARTICLE IV. Est-il nécessaire de croire les choses que la raison naturelle peut démontrer? 202
ARTICLE V. L'homme est-il tenu de croire quelque chose explicitement? 204
ARTICLE VI. Tous les hommes sont-ils également tenus à une foi explicite? 207
ARTICLE VII. La foi explicite au mystère de l'incarnation du Christ est-elle de nécessité de salut pour tous? 210
ARTICLE VIII. A-t-il toujours été nécessaire pour le salut de croire explicitement à la Trinité? 215
ARTICLE IX. L'acte de la foi est-il méritoire? 217
ARTICLE X. La raison humaine, en nous portant à croire les vérités qui appartiennent à la foi, diminue-t-elle le mérite de la foi? 220

QUESTION III.

De la confession de la foi.

ARTICLE I. La confession de la foi est-elle un acte de foi? 224
ARTICLE II. La confession de la foi est-elle nécessaire au salut? 227

QUESTION IV.

De la vertu de la foi.

ARTICLE I. La foi est-elle définie exactement par cette proposition : la foi est la substance des choses que nous devons espérer, l'argument des choses que nous ne voyons pas? 230
ARTICLE II. La foi réside-t-elle dans l'intellect comme dans son sujet? 236
ARTICLE III. La charité est-elle la forme de la foi? 239
ARTICLE IV. La foi informe peut-elle devenir la foi formée, et réciproquement? 241
ARTICLE V. La foi est-elle une vertu? 244
ARTICLE VI. La vertu de la foi est-elle une? 248
ARTICLE VII. La foi est-elle la première des vertus? 250
ARTICLE VIII. La certitude de la foi est-elle plus grande que celle de la science et des autres vertus intellectuelles? 254

QUESTION V.

De ceux qui ont la foi.

ARTICLE I. L'ange et l'homme, dans l'état primitif, ont-ils eu la foi? 258
ARTICLE II. Les démons ont-ils la foi? 262
ARTICLE III. Celui qui ne croit pas un article de foi peut-il avoir la foi informe touchant les autres articles? 264
ARTICLE IV. La foi est-elle plus grande dans un individu que dans un un autre? 267

QUESTION VI.

De la cause de la foi.

ARTICLE I. La foi est-elle infuse à l'homme par Dieu? 270
ARTICLE II. La foi informe est-elle un don de Dieu? 273

QUESTION VII.

Des effets de la foi.

Article I. La crainte est-elle l'effet de la foi? 276
Article II. La purification du cœur est-elle l'effet de la foi? 279

QUESTION VIII.

Du don d'intelligence.

Article I. L'intelligence est-elle un don du Saint-Esprit? 281
Article II. Le don d'intelligence peut-il exister simultanément avec la foi? 284
Article III. Le don d'intelligence est-il spéculatif ou bien est-il encore pratique? 286
Article IV. Tous ceux qui ont la grace ont-ils le don d'intelligence? 289
Article V. Le don d'intelligence se trouve-t-il même dans ceux qui n'ont pas la grace sanctifiante? 291
Article VI. Le don d'intelligence se distingue-t-il des autres dons? 293
Article VII. La sixième béatitude, heureux ceux qui ont le cœur pur, etc., répond-elle au don d'intelligence? 297
Article VIII. La foi, considérée comme fruit, répond-elle au don d'intelligence? 299

QUESTION IX.

Du don de science.

Article I. La science est-elle un don? 302
Article II. Le don de la science a-t-il pour objet les choses divines? 305
Article III. La science considérée comme don est-elle pratique? 308
Article IV. La troisième béatitude, heureux ceux qui pleurent, etc., répond-elle au don de la science? 310

QUESTION X.

De l'infidélité en général.

Article I. L'infidélité est-elle un péché? 313
Article II. L'infidélité existe-t-elle dans l'intellect comme dans son sujet? 315
Article III. L'infidélité est-elle le plus grand des péchés? 317
Article IV. Toute action d'un infidèle est-elle un péché? 320
Article V. Y a-t-il plusieurs espèces d'infidélité? 322
Article VI. L'infidélité des gentils et des païens est-elle plus coupable que les autres? 326
Article VII. Doit-on discuter publiquement avec les infidèles? 329
Article VIII. Doit-on forcer les infidèles à embrasser la foi? 332
Article IX. Peut-on communiquer avec les infidèles? 336
Article X. Les infidèles peuvent-ils avoir autorité ou juridiction sur les fidèles? 339
Article XI. Doit-on tolérer les rites des infidèles? 343
Article XII. Doit-on baptiser les enfants des juifs et des autres infidèles malgré leurs parents? 346

QUESTION XI.

De l'hérésie.

Article I. L'hérésie constitue-t-elle une espèce de l'infidélité ? 351

Article II. L'hérésie a-t-elle pour matière propre les choses qui appartiennent à la foi ? 354

Article III. Doit-on tolérer les hérétiques ? 358

Article IV. L'Eglise doit-elle recevoir les hérétiques qui reviennent à la foi ? 362

QUESTION XII.

De l'apostasie.

Article I. L'apostasie est-elle comprise dans l'infidélité ? 366

Article II. Un souverain perd-il par l'apostasie de la foi l'autorité sur ses sujets, de telle sorte que ceux-ci ne soient plus tenus de lui obéir ? 369

QUESTION XIII.

Du blasphème en général.

Article I. Le blasphème est-il opposé à la confession de la foi ? 372

Article II. Le blasphème est-il toujours un péché mortel ? 375

Article III. Le blasphème est-il le plus grand péché ? 377

Article IV. Les damnés blasphèment-ils ? 379

QUESTION XIV.

Du blasphème contre l'Esprit saint.

Article I. Le péché contre l'Esprit saint est-il le même que celui qu'on commet avec une malice affectée ? 382

Article II. Doit-on distinguer six espèces de péchés contre l'Esprit saint ? 386

Article III. Le péché contre l'Esprit saint est-il irrémissible ? 391

Article IV. L'homme peut-il tout d'abord pécher contre l'Esprit saint ? 394

QUESTION XV.

Des vices qui sont opposés à la science et à l'intelligence.

Article I. L'aveuglement de l'esprit est-il un péché ? 398

Article II. L'hébétation du sens est-elle un péché autre que l'aveuglement de l'esprit ? 401

Article III. L'aveuglement de l'esprit et l'hébétation du sens sont-ils l'effet des péchés charnels ? 403

QUESTION XVI.

Des préceptes de la foi, de la science et de l'intelligence.

Article I. Devoit-il y avoir dans la loi ancienne des préceptes touchant la foi ? 407

Article II. L'ancienne loi n'est-elle pas défectueuse dans les préceptes qui se rapportent à la science et à l'intelligence ? 410

QUESTION XVII.

De l'espérance.

ARTICLE I. L'espérance est-elle une vertu? 415
ARTICLE II. La béatitude éternelle est-elle l'objet propre de l'espérance? 418
ARTICLE III. L'espérance peut-elle avoir pour objet la béatitude éternelle d'un autre? 420
ARTICLE IV. Est-il permis d'espérer dans l'homme? 422
ARTICLE V. L'espérance est-elle une vertu théologale? 424
ARTICLE VI. L'espérance est-elle une vertu distincte des autres vertus théologales? 427
ARTICLE VII. L'espérance précède-t-elle la foi? 429
ARTICLE VIII. La charité est-elle antérieure à l'espérance? 431

QUESTION XVIII.

Du sujet de l'espérance.

ARTICLE I. L'espérance existe-t-elle dans la volonté comme dans son sujet? 434
ARTICLE II. L'espérance existe-t-elle dans les bienheureux? 436
ARTICLE III. L'espérance existe-t-elle dans les damnés? 439
ARTICLE IV. L'espérance est-elle certaine pour l'homme qui est encore sur la terre? 442

QUESTION XIX.

Du don de crainte.

ARTICLE I. Peut-on craindre Dieu? 444
ARTICLE II. La crainte est-elle convenablement divisée en crainte filiale, initiale, servile et mondaine? 447
ARTICLE III. La crainte mondaine est-elle toujours mauvaise? 450
ARTICLE IV. La crainte servile est-elle bonne? 453
ARTICLE V. La crainte servile est-elle substantiellement la même que la crainte filiale? 455
ARTICLE VI. La crainte servile demeure-t-elle avec la charité? 458
ARTICLE VII. La crainte est-elle le commencement de la sagesse? 460
ARTICLE VIII. La crainte initiale diffère-t-elle substantiellement de la crainte filiale? 463
ARTICLE IX. La crainte est-elle un don de l'Esprit saint? 466
ARTICLE X. La crainte diminue-t-elle à mesure que la charité augmente? 470
ARTICLE XI. La crainte subsiste-t-elle dans la patrie? 472
ARTICLE XII. La pauvreté d'esprit est-elle la béatitude qui correspond au don de crainte? 476

QUESTION XX.

Du désespoir.

ARTICLE I. Le désespoir est-il un péché? 480
ARTICLE II. Le désespoir peut-il exister sans l'infidélité? 483

Article III. Le désespoir est-il le plus grand des péchés? 485
Article IV. Le désespoir vient-il du dégoût? 488

QUESTION XXI.

De la présomption.

Article I. La présomption porte-t-elle sur Dieu, ou bien sur la vertu propre de l'homme? 491
Article II. La présomption est-elle un péché? 494
Article III. La présomption est-elle plutôt opposée à la crainte qu'à l'espérance? 497
Article IV. La présomption provient-elle de la vaine gloire? 499

QUESTION XXII.

Des préceptes qui se rapportent à l'espérance et à la crainte.

Article I. Etoit-il convenable d'établir quelque précepte touchant l'espérance? 501
Article II. Etoit-il nécessaire d'établir quelque précepte touchant la crainte? 505

QUESTION XXIII.

De la charité considérée en elle-même.

Article I. La charité est-elle une amitié? 508
Article II. La charité est-elle quelque chose de créé dans l'ame? 512
Article III. La charité est-elle une vertu? 516
Article IV. La charité est-elle une vertu spéciale? 519
Article V. La vertu de charité est-elle une? 521
Article VI. La charité est-elle la plus excellente des vertus? 523
Article VII. Peut-il y avoir quelque vertu vraie sans la charité? 526
Article VIII. La charité est-elle la forme des vertus? 530

QUESTION XXIV.

Du sujet de la charité.

Article I. La volonté est-elle le sujet de la charité? 533
Article II. La charité est-elle produite en nous par infusion? 535
Article III. La charité nous est-elle infuse d'après la capacité des facultés naturelles? 537
Article IV. La charité peut-elle s'accroître? 540
Article V. La charité s'accroît-elle par addition? 543
Article VI. La charité s'accroît-elle par chacun de ses actes? 547
Article VII. La charité s'accroît-elle indéfiniment? 549
Article VIII. La charité peut-elle être parfaite ici-bas? 552
Article IX. Doit-on distinguer trois degrés dans la charité : le commencement, le progrès et la perfection? 555
Article X. La charité peut-elle diminuer? 558
Article XI. Peut-on perdre la charité une fois qu'on l'a possédée? 562
Article XII. La charité se perd-elle par un seul péché mortel? 566

QUESTION XXV.

De l'objet de la charité.

Article I. L'amour de la charité s'arrête-t-il à Dieu, ou bien s'étend-il au prochain? 572
Article II. En vertu de la charité, doit-on aimer la charité elle-même? 575
Article III. Doit-on aimer par la charité les créatures irraisonnables? 577
Article IV. L'homme peut-il s'aimer lui-même d'un amour de charité? 580
Article V. L'homme doit-il aimer son corps d'un amour de charité? 582
Article VI. L'amour de la charité s'étend-il aux pécheurs? 585
Article VII. Les pécheurs s'aiment-ils eux-mêmes? 589
Article VIII. Doit-on, en vertu de la charité, aimer ses ennemis? 592
Article IX. Est-il nécessaire à la charité que l'on témoigne à son ennemi par des marques extérieures et effectives l'amour qu'on a pour lui? 595
Article X. La charité s'étend-elle aux anges? 597
Article XI. La charité s'étend-elle aux démons? 599
Article XII. Enumère-t-on convenablement les choses que nous devons aimer en vertu de la charité, en disant que nous devons aimer ainsi Dieu, le prochain, notre corps et nous-mêmes. 602

QUESTION XXVI.

De l'ordre dans la charité.

Article I. Y a-t-il un ordre à observer dans la charité? 605
Article II. Doit-on aimer Dieu plus que le prochain? 607
Article III. L'homme doit-il par la charité aimer Dieu plus que lui-même? 610
Article IV. L'homme doit-il s'aimer lui-même par la charité plus que le prochain? 613
Article V. L'homme doit-il aimer son prochain plus que son propre corps? 616
Article VI. Y a-t-il en ce qui regarde le prochain, telle personne que nous devions aimer plus que telle autre? 618
Article VII. Devons-nous aimer plus que ceux qui nous sont naturellement unis, les personnes qui sont plus vertueuses qu'eux? 621
Article VIII. Devons-nous aimer davantage celui qui nous est plus étroitement uni par les liens du sang? 625
Article IX. L'homme doit-il, en vertu de la charité, aimer son fils plus que son père? 628
Article X. L'homme doit-il aimer sa mère plus que son père? 630
Article XI. L'homme doit-il aimer son épouse plus que son père et sa mère? 633
Article XII. L'homme doit-il aimer son bienfaiteur plus que celui à qui il fait du bien lui-même? 635
Article XIII. L'ordre de la charité existe-t-il dans le ciel? 638

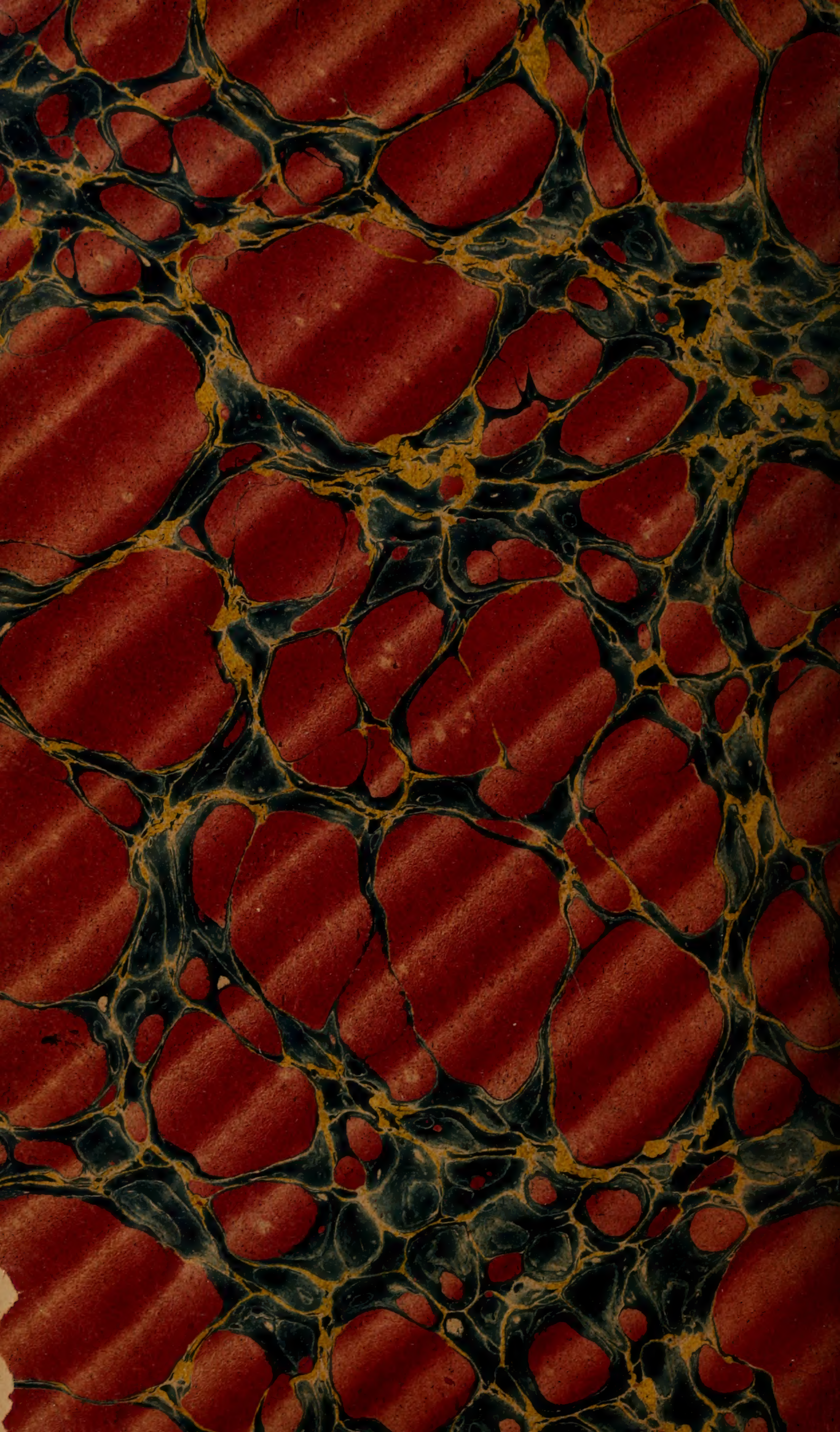
QUESTION XXVII.

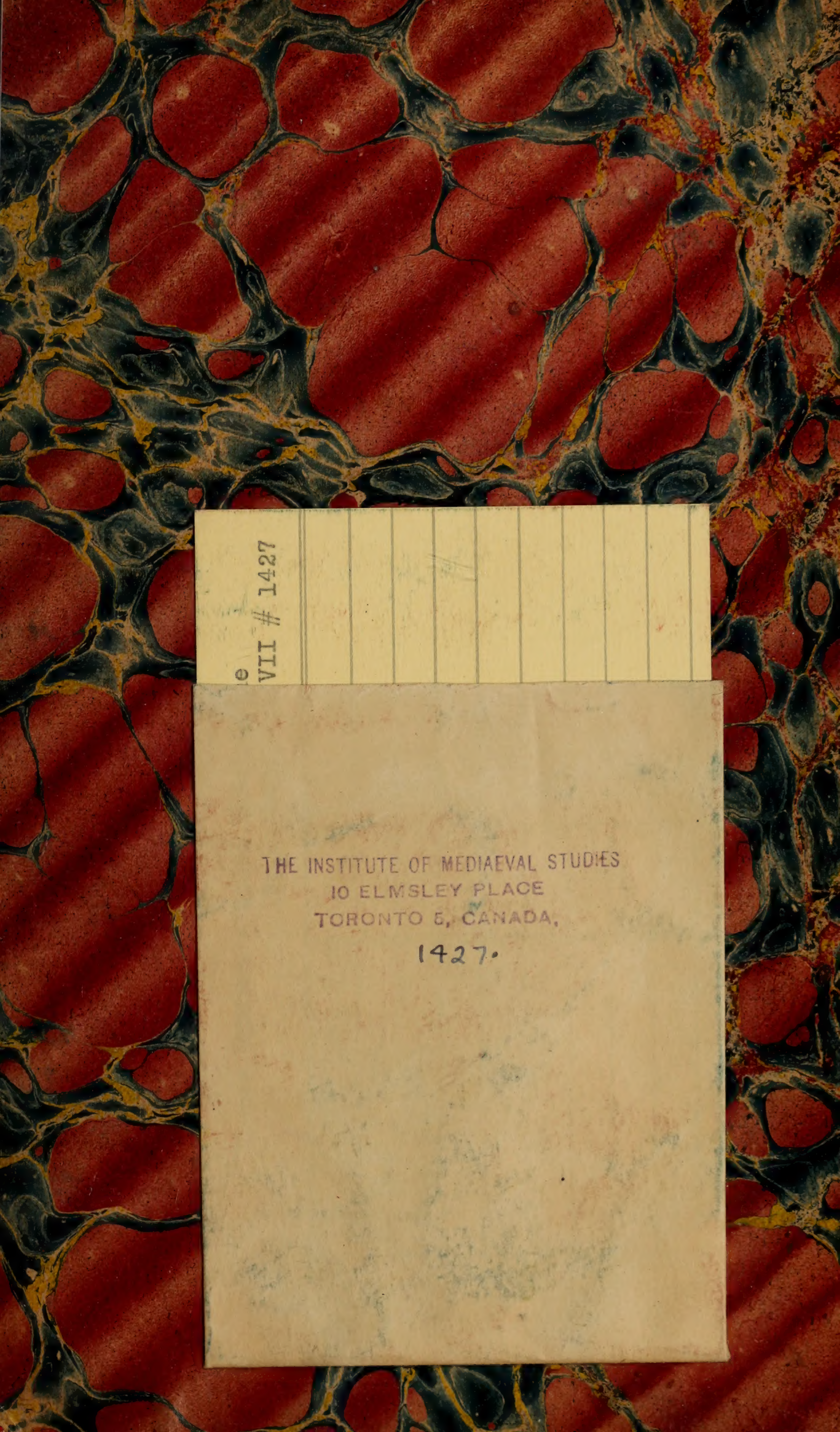
De l'acte principal de la charité, qui est la dilection.

Article I. Est-il plus essentiel à la charité d'être aimé que d'aimer? 642
Article II. L'amour, considéré comme acte de la charité, est-il la même chose que la bienveillance? 645
Article III. Dieu doit-il être aimé pour lui-même dans la charité? 647
Article IV. Peut-on aimer Dieu immédiatement en cette vie? 650
Article V. Dieu peut-il être aimé totalement? 653
Article VI. Est-il nécessaire que l'amour envers Dieu ait un mode? 655
Article VII. Est-il plus méritoire d'aimer son ennemi que son ami? 658
Article VIII. Est-il plus méritoire d'aimer le prochain que d'aimer Dieu? 661

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU SEPTIÈME VOLUME.

Typ. et Lith. A. CLAVEL, 32, rue Paradis-Poissonnière, Paris.




VII # 1427
THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
1427.

